

# DİNÎ VE FELSEFÎ METİNLER

YİRMİBİRİNCİ YÜZYILDA YENİDEN  
OKUMA, ANLAMA VE ALGILAMA



**RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL TEXTS:**

RE-READING, UNDERSTANDING AND  
COMPREHENDING THEM IN THE 21<sup>st</sup> CENTURY

CİLT - 2

**DİNÎ VE FELSEFÎ METİNLER**  
**YIRMİBİRİNCİ YÜZYILDA YENİDEN OKUMA,**  
**ANLAMA VE ALGILAMA SEMPOZYUMU**  
**Bildiri Kitabı, Cilt: 2**

Sultanbeyli Belediyesi  
Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü  
Kültür Yayın No: 8

**ADRES:**

Abdurrahmangazi Mahallesi Belediye Caddesi No:4  
Tel: 0 216 564 13 00  
Fax: 0 216 564 13 71  
Mail: belediye@sultanbeyli.bel.tr  
www.sultanbeyli.bel.tr

**GENEL YAYIN YÖNETMENİ**

MEHMET MAZAK

**EDİTÖR:**

PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

**BÖLÜM EDİTÖRLERİ:**

YRD. DOÇ. DR. AHMET HAMDİ FURAT  
YRD. DOÇ. DR. İSMAİL DEMİREZEN  
YRD. DOÇ. DR. AHMET ERHAN ŞEKERCİ  
YRD. DOÇ. DR. ÜMİT HOROZCU  
ARŞ. GÖR. MEHMET FATİH ARSLAN  
ARŞ. GÖR. BİRSEN BANU OKUTAN  
ARŞ. GÖR. ADEM İRMAK  
ARŞ. GÖR. EMİNE GÖREN  
ARŞ. GÖR. MUHAMMED VEYSEL BİLİCİ

**SAYFA DÜZENİ**

İBRAHİM AKDAĞ

**ISBN:**

978-605-89744-5-6

**BASKI**

Ege Basım  
Esatpaşa Mh. Ziyapaşa Cd. No:4  
Ege Plaza Ataşehir/İSTANBUL  
Tel: 0216 472 84 01  
www.egebasim.com.tr

**Nisan 2012**

**Copyright Sultanbeyli Belediyesi**

# Kelâmî Metinlerin Güncelleştirilmesinde Bir İmkân Olarak “Eylem Teorisi”: Kadı Abdülcebbar Örneği

## Action Theory as a Possibility in Updating Kalamic Texts: The Case of Qadi Abd al-Jabbar

Yunus CENGİZ\*

### Abstract

Updating the classic Kalamic texts and presenting them to intellectual discussion will contribute, I believe, to a better understanding of the problems involved. Such an activity seeking ways to produce thoughts and to use a language in common ground in general with the social sciences and with the contemporary philosophy. The contemporary Kalamic studies done in the context of practical philosophy and social theology can be considered as attempts of this kind.

This presentation has been projected with the objective to produce a common language between the fields of Kalam and action theory/philosophy. This study examines Qadi Abd al-Jabbar's thoughts concerning man and action on the basis of action theory/philosophy and strives to find the answer of the question "How does man come to have will and action?" In this study, thoughts asserted by Aristotle, Jahiz, Farabi, Qadi Abd al-Jabbar and by the modern theorists of action are compared to each other.

### Giriş

Köklü bir geleneğe sahip bir ilim olarak Kelâm, farklı düşünsel uğraklardan geçmiş her bir seferinde özgün duruşunu koruyabilmiş; kavramsal, konusal ve yöntemsel çerçevesini zenginleştirebilmiş bir disiplindir. Bu birikimi yeniden okuma, algılama ve anlama yönünde atılacak adımlar günümüz felsefi problemlerin ele alınışına katkı sağlayacağı, böylece kelâmın güncel değer edinebileceği varsayılabilir. Süre gelen birikimde işlenen konular, çözümlenen problemler yeni olanda paylaşıldığı ölçüde yeniden okuma işleminin başarı imkanından söz edilebilir. Kelâm geleneğinin sü-

\* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.  
yunuscengiz1@gmail.com

rekliliği açısından, benzer bir kavramsal çerçeve ve problem ağı temelinde, geçmişle epistemolojik bağın koparılmaması ideal olan olarak düşünülebilir.

Eylem felsefesi olarak da adlandırılan eylem teorisi, “İrade ve eylem nasıl oluşmaktadır?” sorusu ekseninde eylemin doğası, irâde ve nedensellik gibi konulara rasyonel yanıt arayan, böylece modern sosyal bilim eleştirisi misyonunu üstlenen tartışmaların genel adıdır. En temel tartışma konusu doğal istek, bilgi, güç ve irâdenin eylem üzerindeki etkisini açıklamayla ilgilidir.<sup>1</sup>

Bu bildiri Kadı Abdülcebbar’ın (ö. 415/1024) insan ve eylemi ile ilgili düşüncelerini, konuyu işleme yöntemini ve vurguladığı kavramları “eylem teorisi” açısından değerlendirerek pratik bir disiplin olan eylem teorisi/felsefesi alanında “kelâm” yapmayı denemektedir. Bu yönüyle insan eksenli Kelâm arayışlarına katkı yapmayı ummaktadır.

Eylem felsefesi açısından eylem ile ilgili temel problem, eylemlerin rasyonel bir açıklamasının mümkün olup olmadığını, mümkün ise eylemin ne şekilde gerçekleştiğini tespit etmek ve eylemi anlaşılabilir kılan öğeleri ortaya koymaktır. Rasyonel açıklamanın temel hedefi, sonuç olarak kabul edilen bilgi, eylem veya başka bir oluşu açıklanabilir bir şekilde ortaya koymaktır.<sup>2</sup>

Bir bütünün rasyonel olması, başka bir ifade ile anlaşılabilir olması, teorik düzeyde bile olsa, parçalara veya öğelere ayrılabilmesi, bütünsellik ilkesi içerisinde parçaların birbirleri ile ilişkisinin tespit edilmesi ile mümkündür. Eyleyenle ilgili açıklamalarda rasyonellikten söz edilebilmesi, eyleyenin eylem ile ilişkili olabilecek her bir niteliğinin tespit edilebilmesi ve eylem için taşıdığı değer belirlenmesi ile mümkündür. Her çözümleme gibi eyleyeni çözümlemek, eyleyenin niteliklerini ayrı ayrı belirtmeyi ve bu niteliklerin eylem ile ilişkisinin kurulmasını gerektirir.

Eylemin ortaya çıkış süreci Kadı’nın eserleri bağlamında saptanmaya çalışıldığında aşağıdaki sıralamaya uygun olarak eylemin sadır olduğu görülür.

<sup>1</sup> Brand, Myles, “Action and Behavior” *The Nature of Human Action*, ed. William K. Frankena, USA, 1970, s. 4; Lumer, Christoph, “The Action-Theoretic Basis of Practical Philosophy”. *Intentionality, Deliberation and Autonomy*, Ashgate Publishing Limited, Hampshire, England, 2008, s. 2; Frankfurt, Harry, “The Problem of Action”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 15, No. 2, 1978, s. 157.

<sup>2</sup> Eylem felsefesinde işlenen rasyonel kavramı için bkz. Macklin, “Action, Causality, and Teleology”, s.301; Macklin, Ruth, “Reasons vs. Causes in Explanation of Action”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 33, No. 1, 1972, s. 78; Habermas, Jürgen, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, Kabcacı Yay., 2001, İstanbul, s. 32-39.

## A. Eylemin Dirimsel Temelleri: el-Hayy olmak

Kadı Abdülcebbar'ın eylem teorisinde irâde ve eylem süreci, çevremizdeki bir nesneyi ve olguyu algılamakla başlar. Hatta Kadı'nın öğrencisi Nisâbûrî (ö. 400/1009) dirimselliğin en temel unsurunun *algı* olduğunu söyler.<sup>3</sup> Mutezilî düşüncede sadece eylem söz konu olduğunda değil, başta bilgi olmak üzere insani her türlü edimin temelinde dirimsel edimler yer alır.<sup>4</sup> Bu ekole mensup düşünürlerin kelâmî yöntem olarak *şâhide dayanarak gaibin çıkarsanması yöntemini* izlemiş olmaları bu bağlamda değerlendirilebilir.<sup>5</sup> Tecrübi alana olan bu ilgi onların gerçekçi, reel dünyayla barışık bir düşünce üretmelerini sağladığı düşünülebilir. Kadı'nın insan davranışları ile ilgili gerçekçi tavrının arka planında insan için yaptığı tanımlama vardır. Ona göre insan *el-hayyu'l-kâdir* olarak verili yetkinliklerinin bütünüdür (*mine'l-cümel*). Ruh, beden üzerinde yetkin bir öge değil, kendi ifadesiyle, saç, tırnak gibi canlılık taşımayan edilgen bir varlıktır.<sup>6</sup> Bu açıdan ruh kavramına ilgi duymadığını söylemek mümkündür.

Mu'tezili düşüncede algı ile birlikte, yapılacak olan eylemin muhtemel sonuçlarına karşı kişide doğal bir istek oluşur. Kelâmcılar doğal isteği iştihâ ve şehvet kavramıyla karşılarlar.<sup>7</sup> Arapça bir kelime olarak *şehvet* nefsin istek duyduğuna eğilim göstermesi anlamına gelir. Hem istek duyulan için, hem de doğamızdaki eğilim gücü için bu kelime kullanılır.<sup>8</sup> Şehvetin karşıtı olan *nüfûr veya nüfûr bi't-tab'* (doğal tiksinti) ise bir şeyden rahatsız olmak, bir şeye karşı tedirgin olmak ve tiksirmek anlamına gelir. Karşıt bu iki kavramın ortak özelliği dirimsel bir varlık olmaktan kaynaklı olduğu için doğal ve irâde dışı; herhangi bir bilgi ve düşünce etkinliğini taşıyor olmasıdır.<sup>9</sup>

Eylem felsefesi çalışmalarında, örneğin Reid'in çalışmalarında, yemek ve nesnelere düşkünlük dahil her türlü doğal istek için, kendi ifadesi ile her türlü mekanik dirimsel eğilim için, *appatite* kavramı kullanılır.<sup>10</sup> Bu bağlamda yapılan başka çalışma-

<sup>3</sup> Nisâbûrî, *Divânu'l-Usûl*, s. 25.

<sup>4</sup> Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, XII/4.

<sup>5</sup> Söz konusu yöntem için bkz. Yunus, Şehâdete Dayanarak Gaybın Çıkarsanması Yönteminin Kelâm İlmindeki İşleniş Biçimi (Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2003, s. 73-112.

<sup>6</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XI/331, 334.

<sup>7</sup> Bkz. Kâdî Ebû'l-Hasan Abdu'l-Cebbâr, *el-Muğnî fi Eboâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: Rû'yetü'l-Bârî*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz, IV/17.

<sup>8</sup> Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, tsz., s. 270.

<sup>9</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, IV/17; İsfahânî, *Müfredât*, s. 501.

<sup>10</sup> Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, Yayın Evi Yok, London, 1788, s. 121-123.

larda *desire* (istek) da kullanılır.<sup>11</sup> İrade ve eylemin ortaya çıkışı bağlamında yapılan bu tür tartışmalarda; doğal istekler, kalıtım ve çevre gibi her türlü doğal ve maddi etkenin etkileyciliği veya belirleyiciliği konu edinilmiştir.

İsteklerin algılarla sınırlı olduğunu söyleyen Kadı, bir şeyin istek olarak sayılması için tercihin ve irâdenin işin içinde olmamasını şart koşar. Örneğin kişinin açlığını hissetmesi ve doymak gereksiniminin oluşması *algıyı*, önündeki yemeye duyduğu eğilim *isteği* para ile bunu almak istemesi *tercih* veya *irâdeyi* ifade eder.<sup>12</sup>

İstek ve algı bedende gerçekleştiğine göre isteklerin beden üzerindeki etkisinin de belirtilmesi gerektiğini düşünen Kadı, Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) görüşünü aktarır. Ona göre bizler ancak bedenimizde etkisi oluşacak bir şeye istek duyarız.<sup>13</sup> Kindî'nin (ö. 252/866) "İstekler, bedendeki eksiklikleri tamamlamak, fazlalıkları atmak üzere ortaya çıkar."<sup>14</sup> ifadesi tam da bu düşünceyi açıklar.

Kadı Abdülcebbar'a göre algı ve doğal isteğin akabinde eyleyende haz veya sevinç elde etmeye dönük *gereksinim* (*hace'*) ortaya çıkar. Tiksinmenin akabinde ise acı veya üzüntüden kaçınmaya dönük *gereksinim* ortaya çıkar. Düşünürün özellikle "Muğnî" isimli eserinin IV. cildinde diri olmak bağlamında genişçe açıkladığı bu hususları çözümlersek;

Haz bedeninin bir kısmı ile ilgilidir. Ebû Haşim bu savı şöyle destekler: "Bunun göstergesi kişi, kaşıyan yerini kaşındığında, algı ile birlikte haz elde eder, başka bir yerini kaşırsa haz elde etmez, acı elde eder, çünkü hazzı sağlayan sebep yoktur..."<sup>15</sup> Haz ve acı nedensel alanıyla (*mahalliyle*) ile sınırlıdır, tıpkı renk gibidir, başka mahalle gereksinim duymaz."<sup>16</sup>

Kadı herhangi bir tanımlamaya gitmeden haz ile istekler arasındaki ilişkiye dikkat çeker: "Kişi iştah ettiğini (istek) elde etmekle haz, tiksindiğini elde etmekle de acı elde etmiş olur."<sup>17</sup> Bu durumda istek-haz ve tikslenme-acı arasında doğal bir zorunluluk söz

<sup>11</sup> John R. Searle, *Intentionality an Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge Universty Press, Cambridge, 1983, s.29; Taylor, William, *Freedom of the Will*, Yayın Evi Yok, London, 1881.

<sup>12</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, IV/20.

<sup>13</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, IV/26.

<sup>14</sup> Kindî, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, neşr. Muhammed Abdulhadi Ebû Ride, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, 1950, s. 176; İstekler bu derece beden ile ilişkili kabul edilmesine rağmen, bir kısım Mu'tezile düşünürü isteğin artması için bedende bir artış şartı koşmazken; bir kısmı da beden ile istekler arasında sıkı bir ilişki varsaydıkları için isteğin artması ile bedeninin artmasını eşgüdümlü kabul ederler. Bkz. Nisâbûrî, Ebû Reşid Sa'id b. Muhammed, *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyade ve Rıdvân es-Seyyid, Mahdu'l-İnmâi'l-Arabi, Beyrût, 1979, s. 372.

<sup>15</sup> Nisâbûrî, *el-Mesâil* s. 166.

<sup>16</sup> Nisâbûrî, *el-Mesâil*, s. 168.

<sup>17</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, IV/15.

konusu olmuş olur. Hem istek hem de hazın bedeninin belli bir mahalli ile ilgili olarak görülmesi bu iki etkenin nedensellik bağlamında ele alınmasını gerektirir.<sup>18</sup>

Haz ve istek arasında zorunlu bir ilişkinin, Kadı açısından kabul edildiği şu cümlesinden de anlaşılır: “*Hazzın müessiri iştah (istek), acının müessiri tiksindir.*”<sup>19</sup> Müessir kavramının nasıl bir anlam içerdiğini belirlemek için, bu kavramın geçtiği diğer yerler göz önüne alındığında; sonuç üzerinde kesinkes etkisi görünen anlamını taşıdığı görülür.<sup>20</sup> O zaman denilebilir ki Kadı’ya göre doğal isteklerden sonra hazzın gerçekleşmesi için, herhangi bir bilgisel kabule gerek yoktur. Haz isteğe göre, acı tiksinnmeye göre gerçekleşir. Başka bir ifade ile istek hazzı, tiksinnme acıyı doğurmaktadır (*tevellede*).<sup>21</sup>

Kadı *olay-nedenci (agent-causalist)*<sup>22</sup> bir sonuca gitmek istemez. Bu yüzden haz ile birlikte sevinç (sürür) faktörünü devreye koyar: “*Kişi, bir yarar umduğu anda veya yarar bilgisi ve kanısı edindiği anda sevinir. Bunun tersi olarak, zarara uğrayacağı düşüncesine kapıldığı anda üzüdür.*”<sup>23</sup> Onun düşüncesinde sevinç, haz ile birlikte ele alınması gereken bir unsurdur: “*Sevinç ise haz ile ilişkili olduğu için yararlıdır. Çünkü ister sevinci bilgidan arınmış kabul edelim, ister kanı cinsinden kabul edelim; erken olsun, geç olsun, illâki haz duyulduktan sonra sevinç gerçekleşir.*”<sup>24</sup> Böyle olmakla birlikte hazdan farklı olarak sevinci bilgisel edimlerle içeriklendirir: “*Sevinci veya üzüntüyü sağlayan kişinin kanısıdır. Kanı (i’tikâd) sevincin gücünü artırır.*”<sup>25</sup> Düşünürün bilgi içeriğine sahip bir kavramı sürece dahil etmesi özgürlükçü bir teori kurmak istemesinin ilk belirtisi olarak

<sup>18</sup> Nisâbüürî, *el-Mesâil* s. 166-168, 173; Kâdî, *el-Muğnî*, IV/15.

<sup>19</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, IV/15.

<sup>20</sup> Örneğin, kudretin fiil ile ilişkisi ile ilgili olarak Bkz. “... kudretin fiil üzerindeki tesiri şudur ki, fiil onunla ortaya çıkar.” Bkz. Kâdî Ebû’l-Hasan Abdu’l-Cebbâr *el-Muhît bi’t-Teklîf, Dâru’l-Mısriyye, Kahire, tsz., II/112, Semîh De’im, Mevsû’âtu Mustalahati’l-Eş’arî ve’l-Kâdî Abdilcebbâr, Mektebetü Lübnân, Beyrût, 2002, s. 144; irâde ile ilişkisi ile ilgili olarak, “İstemek istenen konuma ulaştığında irâde te’sir eder.” Kâdî, *el-Muğnî*, IV/15, XII/16.*

<sup>21</sup> Bkz. Nisâbüürî, *el-Mesâil* s. 173.

<sup>22</sup> Eyeleyen-nedenciliğin (*agent-causalism*) karşıtı olan olay-nedencilik (*event-causalism*), her bir yönelimsel eylemin başka bir doğal ve maddi bir olayın sonucunda gerçekleştiğini savunur. *Eyleyen-nedenci yaklaşım ise bilgi ve kasıt içeren eylemlerin bir olaya bağlanamayacağını, eyleyenin çevre şartlarının ve gelişen olayların belirleyiciliğinde değil, bilgi, irâde gibi zihinsel edimlerle hareket ettiğini savunur.* Bkz. Bishop, John, “*Agent-Causation*”, *Mind*, Vol. 92, No. 365, 1983, s. 61.

<sup>23</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, IV/15.

<sup>24</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XI/79.

<sup>25</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, IV/15: Şu ifadeleriyle bilgi ve sevinç ilişkisini daha da netleştirir: “*Sevinç hazzın , üzüntü de acının ardından oluşur. Şimdi veya gelecekte yarar elde edeceğini düşünmesi ile kişi kesinlikle sevinç duyar ve sevincin oluşması kaçınılmazdır... Üzüntü de tıpkı sevinç gibidir, kanı ve bilgi ile ilgili bir durumdur. Bu konuyu fazla uzatmaya gerek yoktur. Sevinci bilgi ve kanı*

anlaşılabilir. Çünkü bilgi ve diğer zihinsel edimler en çok kendini doğal ve çevresel nedensellikten uzaklaştıran edimlerdir.

Kadı, Aristocu düşünürler gibi irâde ve doğal isteği (şehveti, iştihâyı) ayırır, doğal istek duymamızın irâde ettiğimiz anlamına gelmediğini belirtir.<sup>26</sup> Kadı'nın istek ve irâdeyi kesin olarak birbirinden ayırması, isteklerin irâde üzerinde hiçbir etkisinin kabul edilmediği anlamına gelebilir mi? Kadı'nın bu soruya vereceği cevabı bulabilmek için soruyu netleştirmek gerekir: Doğal istekler tek başına herhangi bir bilgi unsuru taşıyorsa irâde üzerinde etkili olur mu? Kadı'nın böyle bir soruya vereceği yanıt olumsuzdur. Ona göre istekler tek başına eyleyeni eyleme ve irâdenin yönlendirici nedenleri (devâ'î) değildir.<sup>27</sup>

Kadı'ya göre isteklerimizin irâde sürecine katılması için konu edindiği nesne ve eylemin fark edilmesi, gerçekten gereksinim olup olmadığının ön tartımdan geçirilmesi gerekir. Bu yüzden eyleyen, bir şeye istek duyduğunun bilincine vardığında, mutlaka istemek (meşîet) gerçekleşecektir.<sup>28</sup>

Kadı'ya göre, bilen-öznenin gelen doğal istekleri değerlendirmesi ile irâdenin zorunlu olarak ortaya çıkması, irâdenin istekler doğrultusunda gerçekleşeceği anlamına gelmez. Pekâlâ eyleyen isteklerden farklı bir yönde de karar alabilir.<sup>29</sup> Kadı bu tavrıyla Aristocu gelenekten ayrılmaktadır. Çünkü Aristo ve Farâbî'ye göre istek ve akıl beraber irâdenin ilkesidir. İsteklerin mutlaka irâde üzerinde bir görünümü vardır. Doğal unsurlara karşıt bir irâde ortaya çıkmaz.<sup>30</sup>

Kadı çevreden gelen etkileri istek (iştihâ) gibi kabul etmekte ve irâdeyi ortaya çıkarıcı bir etkisinin olmadığını belirtmekte ve *"Başkası öznenen bir talepte bulunduğu anda iştihâ gibi algılanmalıdır."*<sup>31</sup> demektedir. Bu ifadesi ile Allah'ın emir ve yasaklarının ya da irâdesinin insanın eylemi üzerinde belirleyici bir etkisinin olmadığını hissettirir.

Kadı'ya göre isteklerimiz tek başına, ne irâde olarak kabul edilebilir, ne de isteklerimizin irâdeyi belirlediği kabul edilebilir.<sup>32</sup> Böylece, insanın iç dünyası ile ilgili *deneyci-nedenselciliği* dolayısıyla irâdeyi insandaki dirimsel yön, istek ve arzular ile

---

*gerçekleştirmeyecek de ne gerçekleştirecektir. Bunu kabul etmeyenler sevinmenin sebebi olarak hazzı düşünebilirler ki bunun böyle olmadığını açıkladık..."* Kâdî, *el-Muğnî*, IV/16; ayrıca bkz. IV/30.

<sup>26</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/36 Kadî Ebû'l-Hasan Abdü'l-Cebbâr *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Mektebetü Vehve, Kahire, 1965, 433. krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139b (s.116).

<sup>27</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XII/226 -227; Devâ'î kavramı bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

<sup>28</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XII/227.

<sup>29</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XII/226 -227.

<sup>30</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yay., Ankara, 2007, 1139b (s.116).

<sup>31</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, IV/285.

<sup>32</sup> Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, XII/226 -227.



açıklamayı yöntem edinen her tür *indirgemeciliği*<sup>33</sup> reddetmiş olur. Bu tavrın bir örneği olarak gösterilebilecek Reid, isteklerin irâde üzerinde belirleyici olmadığını şu şekilde vurgular: “Şayet istek olmadan eylemin yapılması mümkün değilse, eyleyenin gücü yoktur, demektir. Çünkü, istekler onun gücü altında değildir, demektir, bu ona ait gücünün olmadığı anlamına gelir.”<sup>34</sup> İstekleri irâde üzerinde belirleyici kabul etmeyen bu tavrından dolayı Reid indirgemeci olmayan, tümcü ve liberteryan (özgürlükçü) bir düşünür olarak değerlendirilir.<sup>35</sup>

Bu tavrın karşısında determinist ve compatibilist (bağdaşırıcı) tavırlar vardır. Bu iki akıma göre de dış dünyada fiziki ve doğal olayların gelişiminde söz konusu olan nedensellik insanın iç dünyasında, başka bir ifadeyle bilgi, düşünme ve irâde etme gibi zihinsel süreçlerin ortaya çıkmasında söz konusudur. Nedensellik doğal faktörlerle gerçekleşen bir ilke olduğuna göre irâde ve zihinsel edimlerin ortaya çıkışı dürtü, çevre, kalıtım gibi doğal nedenlere dayanır. Bir örnek verilecek olursa, irâde özgürlüğünü yadsımadığı için compatibilist olarak değerlendirilebilecek Hobbes, irâdenin öncül bir iştiha ve eğilime dayandığını şu ilkeye dayandırır: “Hiçbir şey başlangıcını kendinden almaz.” Bu ilkeden hareketle irâdenin kendi kendisinin nedeni olamayacağını, irâdenin ortaya çıkması için doğal istek ve arzunun (iştiha) olması gerektiğini düşünür. Böylece doğal istekleri (iştihâyı) irâdenin *yeter nedeni* saymış olur. Hobbes böylece irâdeyi doğal isteklere, doğal isteklerin de mutlaka zorunlu olarak bir başka nedene dayandığını ifade eder.<sup>36</sup>

Mu’tezile ekolüne mensup Cahiz’in tavrı da indirgemeci bir tavidir: “Doğal istekler (şehvet) baskın olduğunda kişi bu yönde eylemde bulunmak ister, ancak akıl baskın geldiğinde eyleyendeki bu istek eyleme dönüşmez. Şurası kesindir ki doğal istekler baskın geldiğinde kesinlikle eylem buna uygun olarak gerçekleşir.”<sup>37</sup>

Doğal istekleri önemsemekle beraber Kadı’ya göre bu unsurun devreye girmesi irâdenin ortaya çıkması için yeterli değildir. İradenin oluşması, eylemin muhtemel

<sup>33</sup> *İndirgemeci yaklaşım (reductuonism)*: İndirgemecilik, daha karmaşık ve yüksek düzeyden fenomenleri daha basit ve aşağı düzeyden fenomenler aracılığı ile açıklayan düşünsel yaklaşımdır. Daha somut bir dille, örneğin psikolojiyi fizyolojiye indirgeyerek anlamaya çalışmaktır. Eylem teorisi açısından ise indirgemecilik, insan eylemlerini açıklarken diğer organizmalardaki yaklaşımı insan eylemlerinde de göstermeyi veya insan eylemlerini tek bir ilkeye, örneğin güce veya doğal isteklere indirgemeyi amaçlar. Bu yaklaşımı daha çok deterministlerde, deneyci felsefecilerde, örneğin Hobbes, Lock ve Hume’ da görmek mümkündür.

<sup>34</sup> Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, s. 294.

<sup>35</sup> Açıköz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s. 242 vd.

<sup>36</sup> Açıköz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s. 195.

<sup>37</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, IX/34.

sonuçlarına ilişkin olarak yarara duyulan gereksinimin sahici olup olmadığının ve doğal isteklerin yarar sağlayıp sağlamayacağını bilen-özne tarafından değerlendirilmesine bağlıdır.

## B. Bilen-Öznenin Eyleyeni Eyleme Yönlendirmesi: el-‘Âlim olmak

Kadı'ya göre eyleyeni eylem yapmaya çağıran, başka bir ifadeyle eylemin irâde edilmesini sağlayan insanın bilme halidir, yani bilen-özne (âlim) olmasıdır. Düşünürün teorisine göre eyleyen canlı bir varlık olarak yaşam alanı içindeki her canlı varlık gibi hayatını kolaylaştıracak, kendisini *sevindirecek* veya *haz* almasını sağlayacak bir *yarara gereksinim* duyduğunda, bilen-özne bu gereksinimi karşılamanın kendisi için iyi olup olmayacağını değerlendirir ve eyleyeni, eylemi *istemeye* veya eylemden *kaçınmaya* çağırır. Bilen-özne sahip olduğu bilgi ile bu gereksinimi değerlendirir, eylemin muhtemel sonuçlarını düşünür ve eyleyene haber verir. Ya da hayatını sıkıntıya sokacak bir olaydan korunması için bilen-özne kişiyi sakındırır veya istek duyulan eylemin muhtemel zararlı sonuçlarını eyleyene haber verir.<sup>38</sup>

Kadı eyleyeni eyleme çağıran bilginin bu misyonuna “*dâ’î*” (herald) çoğulu için “*davâ’î*”, eylemden sakındırma misyonuna ise çoğul şekliyle “*savârif*” der. Çoğu zaman bilginin hem çağırma hem sakındırma misyonunu “*dâ’î*” (yönlendirici neden) ile ifade eder: “*Eyleme yönlendirici neden (dâ’î), eyleyenin bilgi, kanı ve sanı niteliklerine sahip olmasıdır. Bilen-özne bir eylemin kötülüğünü bildiği zaman eyleyeni eylemde bulunmaya çağırılmaz. Böyle bir eyleme gereksiniminin olmadığı bil(dir)ir.*”<sup>39</sup>

İlk dönem İslâm Kelâmı ve Felsefesinde nadir de olsa *dâ’î* kavramı eylemin doğasını ifade bağlamında kullanılmıştır. Örneğin Fârâbî, irâdeye sevk edici unsur olarak doğal unsurları bu kavram ile ifade ederken, bazıları da akli bu kavramla ifade etmişlerdir.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Bkz. Yunus Cengiz. *Kâdî Abdülcebbar’ın Eylem Teorisi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010, s. 122-128.

<sup>39</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-1/188; ayrıca bkz. Kâdî, *Muhît*, I/70.

<sup>40</sup> Fârâbî için bkz.: “Daha sonra bize haz sağlayacak diye, kötü bir eyleme eğilim gösterdiğimizde, bu haz ile tersi durumda beklenecek acıyı karşılaştırırız. Böylece bizi kötü eyleme teşvik eden (çağıran, *davâ’î*) hazzı kontrol altında tutmuş oluruz. Bu durumda kötü eylemden kaçınmak da kolaylaşacaktır. Daha sonra bir acıya sebep olacak diye, iyi bir eylemi terk etmeye eğilim gösterdiğimizde, bu acı ile tersi durumda beklenecek hazzı karşılaştırırız. Böylece bizi iyi yapmaktan vazgeçirmek isteyen (*sârif*) acıyı kontrol altında tutmuş oluruz. Bu durumda iyi eylemi yapmak da kolaylaşacaktır.” Ebû Nasr Fârâbî, *Kitabu’t-Tenbih ‘alâ Sebili’s-Sa’âde*, thk. Cafer âl-i Yasin, Dâru’l-Menâhil, Beyrût, 1985, s. 69. Bağdâdî için bkz.: “...Çünkü bir fiille emredilen kişi doğasının hoşuna gitmese de (doğası çağırmasa da, teşvik etmese de) kendisine emredilene yapar.” Ebû Mansûr ‘Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, tsz., s. 207; ayrıca bkz. Eş’arî, Ebû’l-Hasan,

## Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama

Canlı bir organizma olmanın gereği olarak, yaşamımızı devam ettirmek için, yarar elde etme ve zarardan kaçınmaya dönük gereksinimlerimizden dolayı isteklerimizin ortaya çıktığı söylenmişti. Bu isteklerin yerine getirilip getirilmeyeceğine karar vermek için, eylemin sağlayacağı yarar veya zarar noktalarının tespit edilmesi ve “Bunu yapmak iyidir.” sonucuna vardırıan bir düşünüp-taşınmayla eyleyenin eylem yapmaya çağırılması gerekmektedir. “X eylemini yapmak iyidir.” bir değerlendirme kipi olduğuna göre, Kadı’ya göre bu değerlendirmeyi yapacak bir aktif niteliğimizin olması gerekir. Bu nitelik; bilgi, kanı ve sanı gibi bilgisel niteliklerden başkası değildir. Bunu şöyle açıklıyor: “Yönlendirici nedenlerden maksat, eylemlerimizde bize yarar getireceğine ve zararı öteleyeceğine ilişkin sanı, kanı ve bilgi niteliğimizdir; bundan dolayı yönlendirici nedenlerimiz değiştikçe, daha önce istediğimiz bir şeyi istemez oluyoruz, örneğin yemekte zehir var sanısı ile yemekten kaçınıyoruz...”<sup>41</sup> Şunu hemen belirtelim ki yönlendirici neden ile bizzat bilgi, kanı ve sanının kendisi değil, öznenin niteliksel durumu (bilen-özne, el-alim) kastedilmektedir.<sup>42</sup>

Kadı’ya göre eyleyende oluşan eyleme ilişkin bilginin ayrıntılı olması gerekmektedir. Eylem ile ilgili genel bir bilgi olması yeterlidir. Örneğin alış-veriş yapılmak istenirken kâr ve zarar ayrıntısını kişinin bilmemesi mümkündür, ama yine de sonuca ilişkin kanısından dolayı yarar elde edeceğini düşündüğünden eylemi irâde etmektedir. Yine örneğin, ok atan kişi hedefini tutturacağını kesin olarak bilmemektedir. Ama sonuca ilişkin yarar beklentisi ile ve bu farkındalığın oluşması ile irâde ortaya çıkmaktadır.<sup>43</sup>

Bir eylem filozofu T. Reid, motive kavramını ayrıntılı olarak tahlil eder, iki çeşit “motive”yi kabul eder: dirimsel doğamızdan kaynaklan motiveleler (*animal motives*) ve rasyonel doğamızdan kaynaklanan motiveleler (*rational motives*).<sup>44</sup> Günümüz eylem filozofları düşüncenin eylem ve irâde üzerindeki rolünü ifade etmek için *deliberate* (düşünüp-taşınmak) kavramını kullanırlar.<sup>45</sup> Düşünce ve bilginin irâde ve eylem üzerinde etkin bir neden olduğunu savunan liberteryanlar, deterministlerin istek ve

---

*Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Muhammed Muhyu'd-dîn Abdu'l-Hamîd, Mektebetü'n-Nahdeti'l-Misriyye, Kâhire, 1950, I/93, s. 94; Ebû Bekr b. Muhammed Bâkillânî, *Kitâbu'l-Beyân*, thk. Yusuf Mükârsî el-Yesu'î, el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, Beyrût, 1958, s. 54.

<sup>41</sup> Kâdî, *Muhît*, I/70.

<sup>42</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VIII/45.

<sup>43</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XII/227.

<sup>44</sup> Reid, Thomas, *Essays on the Active Powers of Man*, s.121.

<sup>45</sup> Strong, C. A. “A Deterministic Analysis of Free Will”, *The Journal of Philosophy and Scientific Methods*, Vol. 1, No. 5, 1904, s. 125.

arzular için söyledikleri “cause”a (yeter nedene) karşın bilgi ve düşünüp-taşınmaya *reason* (açıklayıcı neden) misyonunu verirler.<sup>46</sup>

Asıl tartışılması gereken, bilginin irâde üzerinde ne tür bir etkiye sahip olduğunu tespit etmektir. Kadı yanıtlamak üzere akla gelebilecek makul bir soru sorar: Madem haz ve yarar kişiyi eylem yapmaya çağırır, o zaman istek de kişiyi eyleme çağırır, niçin yönlendirici neden olmayı bilgi ile sınırlıyorsunuz? Düşünürümüz böyle bir soruya şöyle cevap verir: “Bizim söylediğimiz şudur: (İstekler) yalnız başına eyleyeni eyleme çağırılmaz, ancak eyleyen doğal isteğinin farkında olup bu durumu bildiğinde ve bundan yararlanacağını bildiği zaman eyleme çağırma gerçekleşir. Elde edilmek istenen yarar sahici bir yarar değilse bile eyleyenin eyleme çağırılması mümkündür, çünkü önemli olan eyleyenin o anki durumudur, yoksa eylemin niteliği değildir. Zaten bundandır ki kişi istekte bulunduğunu fark eder etmez mutlaka eyleme ilişkin irâde ortaya çıkar.”<sup>47</sup>

“Bilgi olmadan sadece irâde, yönlendirici neden görevini yapamaz mı?” sorusu akla gelebilecek bir başka sorudur. Kadı’nın bu soruya da cevabı olumsuzdur. Çünkü, der, Kadı, istemenin konusu “yapılacak olan eylem”dir. Kadı’ya göre istenen eylemlerin gerekçeleri aynı zamanda irâdenin de gerekçeleri olacaktır, bu yüzden yapılacak eylem ile ilgili bir kanının oluşması gerekmektedir. Bu kanıyı oluşturan bilgidir, eyleyeni yapmaya çağırın yine bilgidir. Zaten irâde bundan dolayı kişiyi eyleme çağırın değildir. Bu görev bilgiye aittir.<sup>48</sup> Kadı irâdeyi eylemin bir parçası olarak gördüğü için, eylemin dışındaki bir unsurun yönlendirici neden olmasını gerekli görmektedir.

Bilgiyi irâdeyi sağlayan bir araç olarak değil, irâdenin kendisi olarak görebilir miyiz? Veya soruyu şöyle soralım: Irâdenin bir çeşit kanı veya bilgi edimi olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu soruya cevabımız evet ise bu durumda eylemin ortaya çıkması için, bilgisel edimden ayrı irâde gibi bir unsurdan söz etmemiz gereksiz olur.

Kadı bu konuda Aristoteles’le aynı kanaattedir.<sup>49</sup> Bu kanaatini üç maddede gerekçelendirmektedir:

1. “Bir eylemin sonucunda elde edilecek yararı bilmek, eylemi istemeyi gerektirmez. Çünkü pek çok durumda eylem ile elde edilecek yarar bilindiği halde, eylem istenmez ya da

<sup>46</sup> Macklin, Ruth, “Action, Causality, and Teleology”, *The British Journal for Philosophy of Science*, Oxford University Press, Vol. 19, No. 4, 1969, s. 301; Macklin, Ruth, “Reasons vs. Causes in Explanation of Action”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 33, No. 1, 1972, s. 78.

<sup>47</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XII/226-227.

<sup>48</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/21.

<sup>49</sup> Krş. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1111b (s.48).

## Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama

zararı bilindiği halde eylem istenebilir... Ayrıca, tercih doğrunun tercihi olmakla övülür, kanıysa doğruluk derecesiyle..."<sup>50</sup>

2. Eyleyenin eylem ile ilgili bilme, kanı ve sanı hâli değişkenlik arz ettiği halde, yönelme (kasd) aşamasındaki irâde hali değişmemektedir. Eylemin yönlendiricileri değişmesine rağmen yönelme halindeki irâde değişmemektedir. Eyleyen başkasının durumuyla kendisinin durumunu aynı bildiği halde istediğini ondan istemeyebilmektedir, bundan dolayı istemek/irâde etmek bilmek gibi değildir.<sup>51</sup>

3. Bilgi bilinene tâbidir. Bilginin nesnesi olmadan bilgi oluşmaz. Bu açıdan bilgi bilinene etki etmez. Ancak irâde eylemden önce oluşur ve eyleme etki eder. Irâde eyleme tâbi değildir, eylem irâdeye tâbidir.<sup>52</sup>

Bilgi irâde ilişkisi ile ilgili son bir soru sormak lazım: Bilgi gerçekleştiği zaman irâde zorunlu olarak gerçekleşir mi? A, X eylemini yapmanın kendisi için iyi olacağı sonucuna varınca, X eylemi ile ilgili irâde zorunlu olarak oluşur mu?

Kadı özgürlükçü düşüncesini riske sokmaz, ancak bilgi olmadan da irâdenin oluşamayacağının farkındadır. Bu yargının bir sonucu olarak, bilgiyi irâde için olmazsa olmaz kabul etmenin yanı sıra irâdeyi bilgiye bağımlı kılmak da istemeyecektir. Kadı bu soruya orta yolcu bir cevap verir:

Bir eylem için "Bunu yapmak iyidir." bilgisi oluştuğunda, yönlendirici neden olarak bilgilerimiz bizi bu bilgiye uygun seçim yapmaya, irâde etmeye, uygun olanı istemeye de zorlamaz. Şurası da var ki bizim seçim ve irâdemiz bu bilgiler üzerine kuruludur.<sup>53</sup> Örneğin, "X eylemi iyidir." yargısı X'i seçeceğimiz anlamına gelmiyor, bu bilgiden sonra Z eylemini de irâde edebiliriz. Seçim olduğu zaman, bu bilgiyi göz önünde bulundurarak seçim yapmış oluruz. Çünkü yönlendirici neden (bilgi) zorlayıcı değildir, seçme/irâde edimi, bilen-öznenin değil, güç yetiren-öznenin eylemidir. Her ne kadar Kadı, irâdenin bilgiye uygun olarak gerçekleşmesini zorunlu bir durum olarak görmüyorsa da, bilgi-irâde uyumunun eylemin kalitesini arttırdığını kabul etmekte ve şunu ifade etmektedir. "Güzel olan, bu bilgiye uygun seçimde bulunmaktır."<sup>54</sup>

Kadı, yönlendirici nedenleri (bilgi, sanı, kanı) irâde üzerinde belirli bir seçeneğin yerine getirilmesinde zorlayıcı bir sebep olarak kabul etmez. Yönlendirici nedenlerin etkisini de göz ardı etmez, eylemin temel unsurları arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: "Eyleyen, yönlendirici nedenlerin haber verdiği, eyleyenin gücü açısından yapılabilir olanlardan birisini seçer. Yönlendirici neden şayet hayat sahibi varlığın bütünü ile ilgili olsaydı, eyle-

<sup>50</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/9.

<sup>51</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/9.

<sup>52</sup> Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 438.

<sup>53</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XI/98.

<sup>54</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XI/98.

yenin durumunda değişiklik oluşturur ve seçim üzerinde etkide bulunurdu. (ancak, insanın bilen-özne olması sadece bir yönü olduğuna göre bu yönün insanın 'tümü' üzerinde etkili olması düşünülemez)" Bilginin bu etkisi, zorlayıcılıkla açıklanamaz. Bilgi/yönlendirici neden ne kadar artarsa artsın, kişi başka bir seçimde de bulunabilir.<sup>55</sup>

Yönlendirici nedenler oluştuğunda "bir şekilde" seçme/irâdenin ortaya çıkması kaçınılmazdır.<sup>56</sup> Bilen-özne istenen ile ilgili kanaatinden dolayı eyleyeni, eylemi istemeye çağırır. Bilen-öznenin çağırması ile isteme/irâdenin gerçekleşmesi kaçınılmazdır. Kadı bu durumu şöyle ifade eder: "Bilgi gerçekleştikten sonra irâdenin gerçekleşmesi zorunludur."<sup>57</sup> Bu zorunluluk tek bir irâde şekli ile ilgili değil, herhangi bir şekilde irâdenin ortaya çıkması ile ilgilidir.

Kadı'ya göre yönlendirici neden, irâde sürecinde hep eyleyen ile birlikte varlığını devam ettirir. Yönlendirici nedeni yemeğe benzeterek bir örnekle açıklar: "Yanında yemek olan birini düşünelim, yemeğin bulunması, yemeğin derhal yenileceği anlamına gelmiyor, kişi daha sonra istediği zaman, istediği kadarını ve istediği kısmını yer."<sup>58</sup> Başka bir ifadeyle "Peşinde aslan olan birini düşünelim, bilginin bize sınımlanacak iki eşit yolu gösterdiğini düşünelim, irâde burada devreye girer ve birisini tercih eder, bilgi kişiyi bir eylem yapmaya zorlamaz."<sup>59</sup>

İrâdenin ortaya çıkışı için bilgisel edimlere önemli bir misyon vererek irâde üzerinde hiçbir maddi ve doğal etkeni belirleyici etken olarak kabul etmemesiyle, eylem teorisi açısından, Kadı'nın tavrının özgürlükçülük (liberteryанизm) yanlısı olarak kabul edilmesi gerektiği sonucuna varılır.

### C. Eylemin Çoklu Gerçekleşim İmkânı: el-Kâdir Olmak

Kadı'ya göre irâdeden hemen önce bedende Allah tarafından yaratılan güçle, insan güç yetiren (kâdir) olmaktadır.<sup>60</sup> Kabul edilen bu güç, Eş'arîlerdeki belirli eylemin yapılmasını mümkün kılan bir güç değildir.<sup>61</sup> Kadı'nın öngördüğü güç, çoklu eşit imkân şeklindeki bir güçtür, yani bir eylemi ve aynı türden diğer pek çok

<sup>55</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XII/128.

<sup>56</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XV/157.

<sup>57</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/83.

<sup>58</sup> Kâdî, *Muhît*, I/267; *De'im*, *Mevsû'a*, s. 35.

<sup>59</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, IX/21; *Muhît*, I/267; *De'im*, *Mevsû'a*, s. 35.

<sup>60</sup> Kâdî, *Muhît*, s. 216; 11/4; Diğer Mu'tezile düşünürlerinin görüşleri ile karşılaştırmak için bkz. Nisâbü'rî, *Mesâil*, s. 280-284.

<sup>61</sup> Adudu'd-Din Abdurrahman Îcî, *el-Mevâfık fi İlmi'l-Kelâm*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût, tsz., s.150-160; Kelâm mezheplerinin değişik görüşler ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz. Atay, Hüseyin, *İrâde ve Hürriyet*, Atay ve Atay yay., Ankara, 2002, s.65.

eylemin yapılmasını mümkün kılan bir güçtür. <sup>62</sup> Ona göre beden sahibi bir varlık olduğu için insan, *kudretle kadir*. *Kudretin mahalli* belli bir organ değil bedenın tümüdür. Kudret, kadir olmanın illetidir. Düşünür, eylemin ortaya çıkması sürecinde kudreti değil, kâdir olmayı ön plana çıkarır ve kâdir olmaya eylem için “sebepl” olma misyonunu verir. <sup>63</sup>

Sebepl, illetten farklı olarak, sonucun gerçekleşmesi ve ortaya çıkması için gerekli şart olmasına rağmen, sebebin bulunması müsebbebin/sonucun ortaya çıkmasını zorunlu kılmaz. Sebepl ve illet kavramlarını karşılaştırırsak, sebepl x veya y yönünde değişebilir olmayı ifade eder. Bu imkân dışarıdan değil, cismin/varlığın kendisinden kaynaklanır. İlet ise bu imkân halini bir yöne yönlendirmektedir. Kadı'nın ifadesi ile, tahsis edicidir. İlet, Mu'tezile'nin kavramıyla *ma'nâ*, içerden değil dışardan müdahale eden bir unsurdur. <sup>64</sup>

Sonucun (*müsebbeb*) olması sebebin bulunmasına bağlıdır, ancak sebebin bulunması sonucun ortaya çıkacağı anlamına gelmemektedir. Burada da eylemin ortaya çıkması gücün bulunmasına bağlıdır; ancak gücün bulunması eylemin ortaya çıkacağı anlamına gelmemektedir. <sup>65</sup> Çoklu eşit imkân anlamına geldiği için, gücün mümkün kıldığı seçeneklerin bire indirilmesi gerekir ki eylem gerçekleşebilsin. O halde kelâmî ifadeyle kadir-fiil ilişkisi illet-malul ilişkisi değil sebepl-müsebbeb ilişkisidir.

Gücü değil, güç yetiren olmayı *sebepl* yapması, Kadı Abdülcebbar'ın aktif gücü esas aldığını göstermektedir. Böyle bir eyleyen, T. Reid'in eylem felsefesine kazandırdığı kavramla söylersek, aktif güçtür (*Active Power*).<sup>66</sup> Sadece karşıtını yapabilmek değil, hem karşıtını hem de aynı türden farklı eylemleri yapabilmek olarak gücü düşünmesi, Düşünür'ün özgürlükçü bir eylem teorisi kuracağının haberini vermektedir. Öte yandan, güç yetiren olmayı bedendeki fiziki güç olarak değil, bu gücü işleme imkânı veren bütüne (*min cümle*) bağlaması, Kadı'yi *indirgemeci* yorumlardan uzaklaştırır; *tümcü* ve *eyleyen-nedenci* bir teori kurmanın ontolojik temellerini hazırladığını gösterir.<sup>67</sup>

Kadı açısından gücün bir görevi de irâdenin sınırlarını belirlemektir, çünkü bir eylemin irâdeye konu olması için oluşmasının mümkün ve eyleyenin gücü dahilinde

<sup>62</sup> Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s.278.

<sup>63</sup> Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 150-160; ayrıca bkz Kâdî, *Muğni*, VIII/155.

<sup>64</sup> Kâdî, *el-Muğni*, IX/88. Kâdî, *el-Muhît*, I/58. Kâdî, *el-Muhît*, I/59; eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Matba'tu'l-Hayriyye, Mısır, H. 1306, s. 66. Kâdî, *Muhît*, I/50-59.

<sup>65</sup> Kâdî, *Muğni*, VIII/79; ayrıca bkz. IX/48; ayrıca bkz. Cürçânî, *Tâ'rîfât*, s. 51.

<sup>66</sup> Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, s.275

<sup>67</sup> Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 150-160.

olması gerekir. Oluşması mümkün olmayan bir eylemin istenmesi ya da oluşması zorunlu olan bir eylemin istenmesi mümkün değildir.<sup>68</sup>

Aristoteles'in güç-fiil ilişkisi için, açıklayıcı ve sitemine uygun bir benzetmesi vardır. Ona göre ikisi arasındaki ilişki, dişi ile erkek arasındaki ilişki gibidir, bu ilişkinin gereği olarak, kuvve fiili ortaya çıkarmaktadır. Kadı'nın da metafizik sistemine uygun bir benzetmesi vardır. Benzetmesini ve kâdir-fiil ilişkisini şu şekilde belirtmektedir: "Güç yetiren için söylenebilecek en doğru söz, eylemin ortaya çıkışını zorunlu kılması değil, mümkün kılmasıdır. Her ne kadar bu yargımız doğru ise de, güç yetirme ile beraber eylem ile ilgili yönlendirici nedenler oluşunca eylemin gerçekleşmemesi mümkün değildir. O zaman güç yetiren eyleyenin durumu arslanla karşılaşan kişinin durumu gibidir, durması imkânsızdır. Ancak böyle bir durumda bile eylem, eyleyenin seçimine bağlı olarak gerçekleşmektedir."<sup>69</sup> Kadı eylemin ortaya çıkması için güce sadece imkân oluşturma görevini vermekte,<sup>70</sup> bu gücün eyleme dönüşmesi için gücün yanı sıra dâ'î dediği yönlendirici nedenler ile irâdenin devreye girmesini savunmaktadır. Yönlendirici nedenlerin eylem açısından görevi eyleyenin karşılaştığı gereksinimleri yarar ve zarar açısından değerlendirmektir. İradenin/seçmenin görevi ise gücün sağladığı farklı imkânları, ihtimalleri teke indirmektir. Başka bir ifade ile, gücü belli bir eyleme tahsis etmektir. Düşünürümüzün kendi ifadesi ile söyleyecek olursak, "Güç ya da güç yetiren olmak eylemin ortaya çıkışını zorunlu kılmamaktadır, bilakis eylem ile ilgili çoklu imkân oluşturmaktadır."<sup>71</sup> Bu açıdan güç bulunmakla beraber, fiil hiçbir anda gerçekleşmeyebilir de. Eylemin gerçekleşmesi, yönlendirici nedenlerin oluşmasına bağlıdır."<sup>72</sup>

Görülüyor ki Kadı eylemlerin izahında her tür indirgemecilikten kaçınmakta, insanın bütününe esas alan güç anlayışını temellendirmenin peşinde olmaktadır. Bunun için de organları ve edilgin gücü değil, aktifliği ifade eden, insanın güç yetiren halini eylemin sebebi olarak kabul etmektedir. Bunun sonucu olarak, güç kavramını eylem teorisinin metafizik temeli olarak düşünmesine rağmen, güç ile eylem arasındaki ilişkiyi zorunlu bir ilişki olarak görmekten kaçınmaktadır. Güç yetirmenin barındırdığı farklı eylemsel yönlerin teke indirilmesi ve eylemin gerçekleşmesi için yönlendirici nedenleri şart koşmaktadır. Güç yetiren olmak çoklu imkan olduğuna göre, bizim bu imkanı tek indiren unsuru tespit etmemiz gerekir.

<sup>68</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/78, 297; 8 105; Kâdî, *Muhît*, I/301.

<sup>69</sup> Kâdî, *Muğni*, VIII/59.

<sup>70</sup> Kâdî, *Muğni*, VIII/64.

<sup>71</sup> Kâdî, *Muhît*, II/92; ayrıca bkz. *Muğni*, VIII /251; De'im, *Mevsû'a*, s. 537.

<sup>72</sup> Kâdî, *Muhît*, II/115.



## D. İrade ve Eylem Süreci

Eyleyenin eylemi irâde etmesinin ön koşulları yukarıda belirtildi. Bir anlamda eyleyenin eylem öncesi durumuna ilişkin aşamaların irâde üzerindeki etkisi ele alındı. Bundan sonrasında ise irâde ve irâdenin eylem üzerindeki etkisi anlatılmak istenmektedir. İradenin eylemsel olarak tanımlanmasının sebebi, Kâdî'nin irâdeyi eylem öncesi bir unsur olarak değil, eylem sürecindeki bir unsur olarak ele almış olmasıdır.<sup>73</sup>

Kâdî Abdülcebâr bir kavramın tanımını ve içeriğini belirlerken sözlük anlamın müsaade ettiği sınırlar içerisinde kalmaya gayret eder. Aynı tavrı irâdenin tanımında da görmek mümkündür. Ona göre irâde, gündelik dilde kullandığımız istemek ve karar anlamındadır. Ona göre diğer tüm edimler gibi irâde, eyleyeni olan, amacı olan, sebebi olan, belli gereksinimleri karşılamak için ortaya çıkan bir edimdir. Hatta iyi ve kötü olarak değerlendirilmesinden hareketle ahlâkî ödev konusu olan bir edimdir.<sup>74</sup>

İradeyi edim olarak görmenin karşıt görüşü, irâdeyi kuvve/güç kabul etmektir. Pek çok düşünür irâdeyi bir yeti olarak kabul eder. Kindî'nin tanımını örnek verebiliriz: “Birine değil, diğerine yönelmeyi (kastetmeyi) sağlayan yetidir (kuvvedir).”<sup>75</sup> Fârâbî (ö. 339/950), irâde'yi duyusal (*hissî*), sonra kurgusal (*muteheyyile*), sonra da düşünsel arzu (*şevk*) olarak tanımlar. İradenin düşünsel arzu olma biçiminin sadece insanlarda olduğunu söyler.<sup>76</sup> Bu son tanımda Aristoteles'in açık etkisi hissedilir. Ona göre irâde “düşünce ile ilgili iştâhtır.”<sup>77</sup> Düşünce ve arzunun birlikte irâde olarak tanımlanması, onların irâde özgürlüğü ile ilgili düşüncelerini özetlemesinin yanı sıra, eylem felsefesinin en temel sorusu olan “İradenin yeter nedeni/illeti/ilkesi nedir?” sorusuna cevap teşkil eder.

Aristoteles irâde tanımına şu şekilde açıklık getirir:

“Eylem ile ilgili ve düşünme ile ilgili doğruluk, doğru iştâh ile uyum sağlar. O halde eylemin ilkesi tercihtir (ereksel neden değil, hareket ettirici neden). Tercihin ilkesi ise iştâhtır ve bir şey için olan akıl yürütmedir. Bunun için akıl, düşünce ve etik huydan bağımsız bir tercih olamaz. Nitekim düşünceden ve alışkanlıktan bağımsız bir eylemde iyi durum ile bunun karşıtı söz konusu olamaz. Düşünce ise kendisi için hiçbir şeyi devindirmez, bir amaç içindir ve eylem ile ilgilidir, çünkü o yaratma etkinliğini de yönetir. Yaratan her kişi, bir şey için bunu yapar ve mutlak anlamda hedef olan

<sup>73</sup> Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/126.

<sup>74</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/73.

<sup>75</sup> Kindî, *Resâil*, s.168.

<sup>76</sup> Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed bin Muhammed, *Kitâbu's-Siyaseti'l-Medeniyye*, thk. 'Ali Ebû Mulhim, Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, tsz., s. 78.

<sup>77</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139b (s.116).

## Dinî ve Felsefî Metinler

şey yaratılan şey değil, yapılan şeydir. Nitekim iyi durum bir hedeftir. Ve iştah buna dönüktür. Bunun için tercihe ya iştahlı akıl ya da düşünce ile ilgili iştah denebilir.”<sup>78</sup>

Yukarıdaki pasajdan şu saptamalarda bulunabiliriz: Aristo'nun genel tavrı, doğal istekleri tek başına irâde üzerinde belirleyici kabul etmemektir. Doğal isteklerle birlikte akıl yürütmeyi irâde üzerinde belirleyici kabul eder. Bu açıdan ona göre irâdenin yeter nedeni, akıl ve doğal istektir. İradenin hem ortaya çıkmasında hem de irâde sürecinde doğal unsurları zorunlu gördüğü anlaşılır. Ortaya çıkan irâdenin mutlaka doğal haz ve istekle uyum içinde olduğunu, başka bir ifade ile, doğal isteklere rağmen irâdenin ortaya çıkamayacağını düşünür.<sup>79</sup> Fârâbî'nin tavrının da aynı olduğunu söylemek mümkündür.<sup>80</sup>

İradenin yeter nedenini saptamak nedensellik ile ilgili bir konudur. Problemin nirengi noktasını tespit etmek amacıyla eylem felsefesindeki temel akımların görüşlerini özetleyecek olursak; determinizm ve compatiplizm doğada görülmesi gereken neden-sonuç arasındaki zorunluluğun insanın irâde ve bilgi gibi zihinsel edimlerinde de geçerli kılınması gerektiğini savunurken, Liberteryанизm dış dünyada nedensellikten söz edilse bile bu ilkenin irâdenin ortaya çıkışında söz konusu edilemeyeceğini savunur.<sup>81</sup>

Mu'tezile nedensellik konusunu tevellüd bağlanında ele alır. Bir terim olarak tevellüd, bir edimin, aracılı olarak eyleyenden sadır olmasını ifade eder.<sup>82</sup> Tevellüd konusu, güç yetirme (istitâa') ve edimlerin oluşumu (halk'ul-ef'âl) başka bir ifadeyle irâde özgürlüğü kapsamında düşünülmesi gereken bir konudur.<sup>83</sup>

Mu'tezile doğrudan ve aracılı olarak yapılması açısından eylemleri ikiye ayırmıştır:

<sup>78</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139b (s.116) Fârâbî'nin ifadeleri için bkz. Fârâbî, *Kitabu't-Tenbih 'alâ Sebili's- Sa'âde*, s. 69.

<sup>79</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1111b (s. 48), 1104b (s.33) Aristoteles, 11104a (s.34).

<sup>80</sup> Bkz. Fârâbî, *Kitabu't-Tenbih 'alâ Sebili's- Sa'âde*, s. 69-71.

<sup>81</sup> Bkz. Strong, C. A., "A Deterministic Analysis of Free Will", *The Journal of Philosophy and Scientific Methods*, Vol. 1, No. 5, 1904, s. 125; Honer, Stanley M. ve Thomas C. Hunt, *Felsefeye Çağrı*, çev. Hasan Ünder, İmge Yay., Ankara, 1996, s. 63; Invangen, Peter Van, "The Incompatibility of Free Will and Determinism", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 27, No. 3, s. 187; Huby, Pamela, "The First Discovery of the Freewill Problem", *Philosophy*, Vol. 42, No. 162, 1967, s. 359; R. Clarke, "Libertarianism, Action Theory, and the Loci of Responsibility", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 98, No. 2, 2000, s. 159; Açıköz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s. 239; Foot, Philippa, "Free Will Involving Determinism", *The Philosophical Review*, Vol. 66, No. 4, 1957, s. 440; Foley, Richard, "Compatibilism", *Mind*, Vol. 87, No. 347, 1978. s. 421; Açıköz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s. 238.

<sup>82</sup> A. Râvî, *age*, s. 362

<sup>83</sup> Medkûr, İbrahim, Muğnî, IX. Cilt (Tevellüd)'e yazdığı Mukaddime, s. 3.

## Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama

a) Mübaşir fiiller (Dolayısız edimler, direct action): Bu edimlere mübtedede fiil (başlama edimleri) de denir.<sup>84</sup> Başlangıcı *güç mahalline* dayanan, başka bir edimin aracılığı olmaksızın oluşan edimlerdir. İrâde, kaçınma (kerâhet), kanı, sanı ve düşünce mübaşir eyleme örnek verilir.<sup>85</sup> İradenin mübaşir olarak kabul edilmesi herhangi bir müvellid (ortaya çıkarıcı) olmadan ortaya çıkmasını ifade eder. Kadı'ya göre irâde, fikr (düşünüp-taşınma) gibi kalbin tenebbühü ile ortaya çıkar.<sup>86</sup> Düşünür, kalb ile ilgili olarak zihinsel etkinlikler için olması gereken ama edilgen bir niteliğe sahip olduğunu ifade eder.<sup>87</sup>

b) Mütevellid fiiller (aracılı edimler, genareted from, produced from) : Başka bir edimin aracılığıyla gerçekleşen edimlerdir.<sup>88</sup> Bir sebep aracılığı ile gerçekleştiği için fiillerin bu çeşidine *müsebbeb* fiil de denir.<sup>89</sup> Bir başka bilgiyle elde edildiği için akıl yürütme, kalem ve el aracılığıyla gerçekleştiği için yazı yazma ve organlarla yapılan diğer eylemler bu grup kapsamında ele alınır.<sup>90</sup>

Mu'tezile'nin kabul ettiği nedensellik, deterministlerin kabul ettiği nedensellikte aynı mıdır? Bu sorunun cevabı için determinizmin temel argümanını hatırlamak lazım. Deterministlere göre A sonuç-olayını gerçekleştiren nedenler başka bir zamanda oluşursa yine A olayı ortaya çıkar. Buraya kadar tevellüd teorisi ile farklılığı yok. Tevellüd teorisinin deterministlerde görülen nedensellikten farkı şudur: Deterministler her sonuç-olayı başka bir olayın sebebi olarak kabul ederken, tevellüd teorisinde bu kabul edilmez. Bu düşünceye göre her olay sürecinin bir başı ve sonu vardır. Eyleyen, olay dizgesinin başına müdahale ettiğinde atomların (*cevher-i ferd*) yer değiştirmesi suretiyle olay dizgesi devam eder ve mutlaka bir yerde durur. Bu sürece tevellüd denilir.<sup>91</sup> Bunun açıklaması şudur ki tüm atomlar birbiriyle bitişik olarak görülmemektedir, atomların arasında boşluk (halâ) olduğu varsayılmaktadır. Bu boşluktan dolayı fâil- Allah da olabilir, başka varlıklar da olabilir fark etmez.- atoma hareket verdiğinde, kendi ifadeleri ile *man'â* hulûl ettiğinde bir sonraki boşluğa kadar bu süreç devam eder. Atomların arasındaki bu boşluk her sonucun bir başka olayın

<sup>84</sup> Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 391.

<sup>85</sup> Kâdî, *el-Muğni*, IX/130; *Muhît*, I/351, 381; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 391; Nisâbüri, *Divânu'l-Usûl*, s. 91.

<sup>86</sup> Kâdî, *Muhît*, I/388; Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 388.

<sup>87</sup> Kâdî, *el-Muğni*, XII/222; Kâdî, *el-Muğni*, XII/222.

<sup>88</sup> Nisâbüri, *el-Mesâil* s. 357.

<sup>89</sup> Ebû Reşîd Sa'id b. Muhammed Nisâbüri, *fi't-Tevhîd Divânu'l-Usûl*, thk. Muhammed Abdulhadi Ebû Reyde, Matbaatu Dâru'l-Kütüb, Mısır, 1969. s. 90.

<sup>90</sup> Kâdî, *el-Muğni*, IX/70, *Muhît*, I/351; Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 391.

<sup>91</sup> Nisâbüri, *el-Mesâil* s. 205; Nisâbüri, *Divânu'l-Usûl*, s.142. Nisâbüri, *Divânu'l-Usûl*, s.18; ayrıca bkz. Kâdî, *el-Muğni*, XII/147. Nisâbüri, *Divânu'l-Usûl*, s.18. Nisâbüri, *el-Mesâil* s. 205; Nisâbüri, *Divânu'l-Usûl*, s.142

yeter nedeni/illeti olmasını engellemektedir.<sup>92</sup> Boşluklar, eyleyene hem iç dünyadaki manevi cevherlere, hem de dış dünyadaki maddi cevherlere (atomlara) müdahale etme imkânı vermektedir. Bu sebeptendir ki özgürlükçü bir ekol olarak Mu'tezile, tevellüd teorisinin savunuculuğunu yapmışlardır.

Her sonucun başka bir olayın nedeni olmasını reddetmesi ile tevellüd nazariyesi deterministik bir nedensellik olarak açıklanamaz. Ayrıca her ne kadar hem dış dünya için hem de akıl yürütmede olduğu gibi insanın iç dünyası için tevellüdden söz edilse bile, akıl yürütmeden farklı olarak, irâdenin mütevellid olarak değil mübaşir olarak ortaya çıktığı savunulmaktadır. Bu sonuçla Kâdî, liberteryanlarla paralel düşünmüş olmaktadır.

Öte taraftan irâde ve her türlü iyi ve kötüye konu edim, insanın belirli bir yetisinin eseri olarak değil, bütününe bir eseri olarak, yani eyleyenin tümünün bir eseri olarak görülmektedir.<sup>93</sup> Bu açıdan Kadî'nin *tümcü* olduğunu söyleyebiliriz. Varılan bu sonucu izah edersek Düşünür'ün açıklamalarından anlaşılıyor ki ister akıl yürütme gibi mütevellid edim olsun isterse kanı, sanı, fikr, irade ve kerahet gibi mübaşir olsun, bu tür zihinsel edimlerin (*ef'âlu'l-kulüb*) ve diğer iyi ve kötüye konu olabilen eylemlerin eyleyeni, insanın bütünüdür: "eyleyen (fâ'il) insanın bütünüdür."<sup>94</sup> Kadî bu ilkesini şöyle açıklar "Şayet eyleyen bu bütünden (cümle) başka bir şey olsaydı bu şeyin eylemler için musarrif (tasarruf sahibi) olması gerekirdi."<sup>95</sup> devamında gelen ifadelerde bu bütünü "el-hayyu'l-kâdir" (diri ve güç yetiren özne) olarak ifade eder. Bu tanım aynı zamanda onun insan tanımıdır.<sup>96</sup>

İradenin belli bir olay veya yetiye değil bütüne bağlanması, "mânâ mutlaka dışarıdan gelir."<sup>97</sup> ve "Bir şeyin bütünü ona göre dışı sayılır."<sup>98</sup> ilkelerini beraber ele almak gerekir. Bu iki ilkenin beraber savunulmuş olması, iradenin illeti bilgi, zihin ve akıl

<sup>92</sup> Mu'tezilenin boşluk düşüncesi için bkz. İbn Matteveyh, *et-Tezkiretu fi Ahkâmi'l-Cevher*, s. 116; Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, s. 37. Tüm Mu'tezile düşünürleri boşluk düşüncesini savunmamıştır. Örneğin Nazzâm atomların arasında boşluk olduğunu kabul etmez. Boşluk yerine *tafra* (sıçrama) teorisini savunur. Bu teoriye göre atomlar arasında boşluk yoktur, atomlara hareket imkânı veren atomların sıçrayabilmesidir. Atomların, bitişik bulunduğu atomları atlayarak yer değiştirmeleri mümkün olmaktadır. Tafra teorisi için bkz. Abdussetâr Râvî, *el-'Aklü ve'l-Hürriyye Dirâsetun fi Fikri'l-Kâdî Abdilcebâr*, el-Müessesetü'l-'Arabiyye, Beyrût, 1980, s. 310-311.

<sup>93</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, IX/87.

<sup>94</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, IX/87.

<sup>95</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XI/317.

<sup>96</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XI/317.

<sup>97</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, IX/88. Kâdî, *el-Muhît*, I/58. Kâdî, *el-Muhît*, I/59. Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 66. Kâdî, *Muhît*, I/50-59.

<sup>98</sup> Kâdî, *Muğni*, IX/87.

değilse irâdenin başka bir Varlık/Tanrı tarafından yaratılması gerekmez mi? şeklindeki Eş'arî bir eleştiriye karşı Mu'tezilî bir cevabı ifade eder.

İrâdeden farklı olarak zorunlu bilgiler (*el-ilmu'z-zaruri*) insanın eseri değil, Allah tarafından zihinde yaratılan edimlerdir. İrade bu bilgilerin imkan verdiği ölçüde gerçekleşen bir edimdir.<sup>99</sup> Kadı'nın zorunlu bilgilerin bir kısmını veya pek çok kelâmının bu bilgileri akıl ile eşitlemesi hem aklın irade açısından misyonunu hem de Mu'tezili düşüncede Yaratıcı'nın irade üzerindeki etkisini göstermek açısından önemlidir.<sup>100</sup>

Kadı'nın bilgi sisteminde akıl, zorunlu bilgilerin bir kısmıyla aynı anlama gelir. Bu durumda aklın irade için bir illet değil sebep olarak görüldüğü sonucuna varılabilir.

Kadı doğal istek ve arzu gibi öncel bir durumu değil, ortaya çıkacak eylemi irâdeye konu eder: "İrâde edilen eylem (*murâd*) ile ilgilidir. Bu açıdan irâde, eylemin niçin yapıldığını ifade eder, bundan dolayı eylemin bir kısmı gibidir. Eylemin sınırlılıkları aynı zamanda irâdenin sınırlılığdır."<sup>101</sup> T. Reid'in açıklamaları tam da Kadı'nın endişelerini dile getirir: "Eyleyen irâdenin nesnesi ile iştihânın nesnesini birbirine karıştırmalıdır. Çünkü eyleyen hemen hemen her şeye karşı istekli olabilir, fakat o sadece kendine ait bir eylemi irâde edebilir... irâdenin nesnesi içsel ve dışsal faktörler olamaz. Onlar sadece eyleyen üzerinde etkide bulunabilirler, ama etkilenmek veya etkilenmemek eyleyenin inisiyatifi dahilindedir. İradeye sadece etkide bulunabilirler, yoksa irâdeyi belirleyip tayin edemezler."<sup>102</sup> Bir başka açıdan da Reid şu şekilde isteklerin irâde üzerinde belirleyici olmadığını vurgular: "Şayet istek olmadan eylemin yapılması mümkün değilse, demek ki eyleyenin gücü yoktur. Çünkü, istekler onun gücü altında değildir, demektir, bu ona ait gücünün olmadığı anlamına gelir."<sup>103</sup>

Buraya kadar konunun irâde özgürlüğü ile ilgili kısmı ele alındı. Çünkü irâde özgürlüğü, irâdenin her hangi bir dış etken veya olgunun eseri olarak ortaya çıkıp çıkmamasını ifade eder. Sonraki kısımda ise eylem özgürlüğü başka bir ifadeyle irâdenin eylem üzerindeki etkisi ele alınmak istenmekte ve "Eylemin yeter nedeni nedir?" sorusuna cevap aranmaktadır. Aristoteles'e göre eylemin *ilkesinin* tercih olduğu söylenmişti. Kadı'nın bu soruya nasıl cevap vereceği üzerinde durulması gereken bir husustur.

<sup>99</sup> Kâdî, *Muhit*, I/341.

<sup>100</sup> Aklın zorunlu bilgiler olarak tanımlanması ile ilgili olarak bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, XI/386; Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 154-156; ayrıca bkz. Yunus Cengiz, "Kâdî Abdülcebbâr'ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi", *Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Mukaddime Dergisi* 2011/1. s. 9 vd.

<sup>101</sup> Kâdî, *Muhit*, I/291.

<sup>102</sup> Açıköz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s. 242.

<sup>103</sup> Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, s. 294.

Düşünürün irâdeyi bir süreç olarak görmesi ve bu süreçte ortaya çıkan edimlerin farklı etkilerinin olması bizim de irâde aşamalarını ayrı ayrı belirtmemizi gerektirir.

Kadı, eylemle ilişkisi açısından irâde çeşitlerini iki gruba ayırır, bu sınıflandırmayı şöyle açıklar: “*İrâde iki değişik şekilde eylem ile ilişkilidir. Ya irâde eylemden önce gelir ki bir kişinin gelecekte yapmak istediği bir eylemi ve bu eylemin irâde edilmesini örnek verebiliriz. Ya da irâde, eyleme bitişik konumdadır. Buna da bir kişinin yazı yazmaya başlamış olmasını veya namazın ilk kısmına başlamış olmasını örnek verebiliriz.*”<sup>104</sup> Buna göre irâdenin kısımlarını hem ortaya çıkış anı açısından hem de eylem üzerindeki etkisi açısından şu şekilde formüle edebiliriz:

a) Öncel olanlar (*Mutakaddim*): İrâde ve karar (*‘azm*) bu grup içinde yer alır. İrade, bilen-öznenin eylem çağrısından sonra eyleyenin eyleme karşı ilk istemini ifade eder.<sup>105</sup> İrâdenin bu aşamasında eyleyenin istenene karşı gel-gitler yaşaması veya isteminden vazgeçmesi mümkündür. Ayrıca zorlama altında yapılan istemler için irâdenin sadece bu kısmından söz edilebilir.<sup>106</sup>

Eyleyen tereddütler geçirdikten sonra eylemin yapılmasına karar verir. Kadı irâdenin bu aşamasına *‘azm* (karar) der. Kendi ifadesi ile söyleyecek olursak, “*İnsanın eylemin kendisini irâde etmesidir; ‘İrâde’ eylemden ve eylemi sağlayan sebeplerden önce geldiği zaman böyle ‘azm’ denir.*”<sup>107</sup> Karar (*azm*) eyleyenin eylem yapma isteğinin içine oturmasını, yapılacak eylemin farkında olmasını ifade eder, bunun için de karar halindeki eyleyen niçin eylem yapacağını ve hangi gereksinimini karşılayacağını bilir.<sup>108</sup>

Salt irâde aşamasında gel-gitler varken, bu aşamada düşüncenin bir seçeneğe yoğunlaşması söz konusudur. Seçme aşamasından farklı olarak da bu aşamada tek bir seçenek söz konusudur.<sup>109</sup>

<sup>104</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/90, 92; ayrıca bkz. Subhi, *el-Felsefetu'l-Ahlâkîyye fi'l-Fikri'l-İslâmî*, s. 143.

<sup>105</sup> Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/56-59; diğer kavramlardan ayrı tutabilmek için “salt” kelimesini ekledik. Çünkü irâde sadece bu aşamanın değil, tüm aşamaların ortak adı olarak kabul edilmektedir.

<sup>106</sup> Kâdî, *Muhît*, I/290; Kâdî'nin şu ifadesinden bunu çıkarmak mümkündür: “*Zorlamayla gerçekleşen istenenler (irâde edilen) için seçmekten söz edilemez.*” Kâdî, *Muhît*, I/290.

<sup>107</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/58; Kindî bu kavramı, “*Bir eylemi yapma konusunda görüşü sapitlemek demektir.*” şeklinde ifade etmektedir. Kindî, *Resâ'il*, s. 171. Eş'arî düşünür Şehristânî *azm*, “*tawtinu'n-nefs*”, yani kişinin bir konuda mutmain olması olarak tanımlar. Ayrıca krş. İsfâhânî, *Müfredât*, s. 334;

<sup>108</sup> Abdalbâri M. Davud, *el-İrâde, 'İnde'l-Mu'tezileti ve'l-Eşâi're*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmii'yye, İskenderiye, 1996, s. 52.

<sup>109</sup> Kâdî bunu şöyle ifade eder: “*İrâde eylemden önce geldiği zaman (izâ teqaddemet 'ala'l-fi'li) -ki buna 'azm' denir. - (irâde) ihtiyâr olarak isimlendirilmez, çünkü bu durumda bir şeyi bir şeye tercih etmek söz konusu değildir.*” Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/57; ayrıca bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/84.

Kadı'ya göre salt irâdenin ve karar halinin eylem üzerinde ortaya çıkarıcı bir etkisi yoktur.<sup>110</sup> Başka bir değişle, eyleme bitişik (mukârn) olmayan irâde, Kadı'ya göre istenen üzerinde, dolayısıyla eylem üzerinde etki etmez. Etki etmesi açısından yok gibidir.<sup>111</sup> Aksi durumda Kadı'ya göre her istediğimizin yerine gelmesi gerekirdi;<sup>112</sup> "(Salt) irâde, bir kısım eylemi gerektirir, bir kısmını gerektirmez de diyemeyiz. Çünkü, ilke birdir, bir eylemi gerektirenin bir başka eylemi de gerektirmesi gerekir."<sup>113</sup>

Salt irâde ile eylem arasında zorunlu bir nedenselliğın olmadığını izah etmek için, Kadı irâde ile bilgiyi karşılaştırır. Ona göre bilgi ile bilinen arasında görülmesi gereken zorunlu ilişki, irâde ile eylem arasında bulunmamaktadır. Bu farkı şöyle açıklar: "Bilgisine vardığımız sonuç, bilinenin kendisi olmalıdır, bilgi böyle değilse buna bilgi denmez, ancak bir eylemin olduğu gibi gerçekleştirilmesi irâdeye konu olmaz." Bilgi ile bilinen arasındaki zorunluluk, irâde ile istenen arasında yoktur. "Bu açıdan irâde ile istenen arasındaki ilişki kanı ile kanı konusu arasındaki ilişki gibidir, zira kanaat edilen öyle olabildiği gibi öyle olmayabilir de."<sup>114</sup>

b) Bitişik Olanlar (*Mukârn olan*): Yönelme (*kasd*) ve seçme (*ihtiyâr*) bu grup içinde yer alır. Kadı'nın eylem teorisinde kasd (yönelmek), insan eylemlerinde, eylem anında ya da oluşturucu-sebep anında ortaya konan irâdedir.<sup>115</sup> Yönelmek, eylemin bir kısmı gibi görüldüğü için, eylemin ortaya çıkmasında en etkili irâde aşamasıdır. Bu ilişkisinden dolayı 'eylem anındaki irâdedir.' şeklinde tanımlanır. Kadı'nın tanımında geçen "oluşturucu sebep" ten kastedilen ise mütevellid eylemlerde geçerlidir. Yani sonuç eylemin gerçekleşmesinin başka eylemlere bağlı olduğu eylemlerde geçerlidir. Bu durumda yönelmek birinci eyleme yönelmeyi ifade eder. Örneğın, bilgisayarı açmak için, power butonuna bastığımda, asıl kastedilen bilgisayarı açmaktır. Bilgisayarı açmak düğmeye bastıktan sonra gerçekleşir. Burada yönelme birinci eylemdir, yani butona basmadır.

Yönelme birden çok seçenek arasından yapıldıysa irâde ve eylem arasında zorlayıcı bir etken yoksa buna ihtiyar (seçme) da denilir: "Bir eylem diğerlerine tercih edildiği zaman buna ihtiyâr denir."<sup>116</sup> Kadı seçmeden söz edilmesi için seçeneklerin olmasını,<sup>117</sup>

<sup>110</sup> Bkz. Ahmed Mahmûd Subhi, , *el-Felsefetu'l-Ahlâkîyye fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâru'n-Nahdeti'l-'Arabi, Beyrût, 1992, s. 143.

<sup>111</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/92,93; Kâdî'nin hocaların dediği iki Cübbâi de bu görüştedir. Bkz. Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, s. 362.

<sup>112</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/84; *el-Muğnî*, IX/15, 21,132.

<sup>113</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/84.

<sup>114</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XI/159; ayrıca bkz. XI/163.

<sup>115</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/58.

<sup>116</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/57.

<sup>117</sup> Kadı, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 398.

irâde ile eylem arasında zorlayıcı bir sebebin olmamasını zorunlu görür. Seçmenin zorlamanın karşıtı olmasını kanıt olarak gösterir.<sup>118</sup> Diğer bir ayırıcı özellik olarak, seçme eyleme *bitişik* (*mukârin*) olarak ortaya çıkar.<sup>119</sup> Seçmenin zamanlama olarak eyleme *bitişik* görülmesinin sebebi, seçmeye verilen misyondur. Hatırlanacağı üzere güç, çoklu eşit imkândı ve zamanlaması eylemden hemen önceydi.<sup>120</sup> Bu durumda bu çoklu imkânın bire indirilmesi gerekir ki eylem gerçekleşebilsin.

“Eylemin başına *bitişik* olan irâde ise eylem üzerinde kesinkes etkilidir, çünkü başına *bitişmesi* demek, tümüne *bitişmesi* anlamına gelmektedir.”<sup>121</sup> Kadı, bu yargısı için aktarılan bir haberin ilk harfini söylemeyi veya namazın ilk kısmını örnek verir. Açıktır ki bu örnek ile ifade edilen irâdenin “yönelme” (kasd) kısmıdır.<sup>122</sup>

Güç, eyleme karşı çoklu imkân anlamına geldiğine göre gücün bir seçenikle sınırlandırılması gerekiyor ki eylem ortaya çıksın; işte bu sınırlandırmayı gerçekleştiren yönelme (kasd) edimidir. Eyleme *yönelmenin* gerçekleşmesi eylem sürecinin başlaması anlamına gelmektedir.<sup>123</sup> Bu yüzden Kadı, *yönelmeyi* eylem halindeki irâde olarak tanımlamıştı.<sup>124</sup> Kadı’nın irâdenin bir son aşaması olarak yönelme-eylem arasında kurduğu ilişki onun özgürlükçü tavrından kaynaklanır. Çünkü eylemler irâdeyle ortaya çıktığı ölçüde eylem özgürlüğünden söz edilebilir.

Yönelme gerçekleştiğinde çoklu eşit imkân bir seçenikle sınırlandığından, artık güçten söz edilemez, çünkü çoklu eşit imkân olarak tanımlanan güç en temel vasfını kaybetmiştir.<sup>125</sup>

İbn Matteveyh’in açıklamalarından anlaşılıyor ki yönelmenin eylem üzerindeki etkisi, güç yetiren olmanın sağladığı imkanları teke indirmesi sebebiyledir.<sup>126</sup> Başka bir ifadeyle yönelmenin eylem üzerindeki etkisi *güçyetiren-özne* üzerinden gerçekleşmektedir. O halde yönelmenin misyonu güç yetiren olmanın sağladığı imkanları tek konuyla *tahsis etmektir*. Bu durumda yönelme ile tahsis arasında illet-malul ilişkisi vardır. Ancak eylemin eyleyeni saptandığında durum farklıdır. Kadı’nın “eyleyen insanın bütünüdür.” ilkesi iradenin ortaya çıkmasında geçerli olduğu gibi burada da geçerlidir. Bu durumda eylemin illeti, diri ve güçyetiren *hâllerinin bütününden* ortaya

<sup>118</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/58.

<sup>119</sup> Kadî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 464.

<sup>120</sup> *el-Kudretü mutakaddimetun li maktûrihâ*

<sup>121</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/92, 93; Kâdî’nin hocaları dediği iki Cübbâi de bu görüştedir. Bkz. Nisâbûrî, *el-Mesâil*, s. 362.

<sup>122</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/58.

<sup>123</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/92, 93.

<sup>124</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/58.

<sup>125</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/92, 93.

<sup>126</sup> Kâdî, *el-Muhîtt*, I/246-248.



çıkmiştir. Kendi ifadesiyle bu bütün “*el-hayyu'l-kâdir*” dir. Yukarıda belirtildiği gibi bu tanım aynı zamanda onun için aynı zamanda insanın tanımıdır. İrâde bahsinde belirtilen “*mânâ/illet mutlaka dışarıdan gelir*”<sup>127</sup> ilkesi hem de “*Bir şeyin bütünü ona göre dışı sayılır.*”<sup>128</sup> ilkeleri eylemin ortaya çıkışı içinde geçerlidir.

Kâdî Abdülcebbar'ın eylem teorisinde irade ve eylem ne iç veya ne de hiçbir etke- ne bağlı olmadan gerçekleşmektedir. Bu yönüyle eylem teorisi kavramları açısından eyleyen-nedenci, tümcü ve liberteryan bir tavrı benimsemiş görünmektedir. Ayrıca insanın her bir yetisini oldukça tutarlı ve rayonel/açıklanabilir bir şekilde izah etmektedir. Onun bu tavrını uyguladığı *teleolojik* yöntemde de bulmak mümkündür. Her metafizikçi gibi eylem kavramını izah etmek için eylemin en yalın hali olan hareket halinden başlamış, hareketin niteliğinin değişmesine paralel olarak eylem ile ilgili nitelmesini değiştirmiş ve değişikliğe neden olan *ma'nâyı* (yeter nedeni) tespit etmeye çalışmıştır. Böylece sondan başa doğru, yani cisimlerin hareketinden yola çıkarak hareketi gerçekleştiren *ma'nâyı* anlamaya çalışmıştır.

### Sonuç

“*Eylem insandan nasıl sadır olur?*” sorusu bağlamında Kâdî Abdülcebbar'a göre eylem süreci şu şekilde aşamalandırılabilir:

- 1- Eyleyenin eylem süreci duyum ve algıyla başlar.
- 2- Algılama ile birlikte eyleyenin içinde eylem yapmaya karşı doğal istek (iştâh) oluşur.
- 3- (1) ve (2) oluşunca eyleyende eyleme karşı haz oluşur veya hazzın yanı sıra bilgi edimleri de varsa sevinç oluşur.
- 4- Eyleyen bu haz veya sevinci yaşamak için yararı elde etmeye veya zarardan kaçınmaya gereksinim duyar.
- 5- Bilen-özne bu yarar ve zararı değerlendirir. Sonucu eyleyene bildirir, ya eylem yapmaya ya da eylemden kaçınmaya çağırır. “Bu gereksinimi karşılamak senin için iyidir veya kötüdür.” yargısını verir.
- 6- Dış koşullar açısından bir engel yoksa kişi sıhhatli ise Allah bu eylem türünden pek çok olumlu-olumsuz eylemi yapabilmesi için eyleyende güç yaratır ve onu güç yetiren kılar.
- 7- Bu aşamalardan sonra eyleyen bir eylemi *ister, karar verir* ve seçeneklerden birine *yönelir*.

<sup>127</sup> Kâdî, *el-Muğni*, IX/88; Kâdî, *el-Muhît*, I/58. Kâdî, *el-Muhît*, I/59; Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 66. Kâdî, *Muhît*, II/50-59.

<sup>128</sup> Kâdî, *Muğni*, IX/87.

## Dinî ve Felsefî Metinler

8- Bilgi ve yönelme ile birlikte gücün sağladığı seçenekler bire iner ve eylem gerçekleşir.

Kadı doğal istekleri tek başına irâde üzerinde belirleyici kabul etmemekte, eylemin sonuçları hakkında bilginin oluşması ile irâdenin kaçınılmaz olarak ortaya çıkacağını kabul etmektedir. Bu tavrıyla indirgemeci, determinist ve bağdaşırıcı tavırları reddetmiş olmakta, liberteryenler ile aynı ilkeleri paylaşmış olmaktadır. Hiçbir unsurun tek başına eylem için yeterli olmadığını; eylemin, eyleyenin bütünü ile ortaya çıktığını kabul etmesi ile olay-nedenciliği reddetmiş olmakta, tümücü ve eyleyen-nedenciliği savunmuş olmaktadır.

Kelâm düşünürlerinin eylem ile ilgili açıklamaları, eylem teorisinin konu işleyişi ve hedefleri ile paralellik arz etmektedir. Bu yüzden bu düşünürlerin çözümlemelerini eylem teorisi bağlamında ele almak, Klasik Kelâm'ın günümüze taşınmasında, güncelleştirilmesinde, yani entelektüel tartışmalara sunulmasında önemli sonuçlar getirecektir. Klasik kelâm ile epistemolojik bağı koparmadan güncel konularda "kelâm" yapmak, bu sonuçların en belirginini olacaktır.