

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN EYLEM TEORİSİ

Doktora Tezi

Yunus CENGİZ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Ankara-2010

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	IV
KISALTMALAR	VI

GİRİŞ

I- ÇALIŞMANIN KONUSU, AMACI, ÖNEMİ VE YÖNTEMİ.....	1
II- EYLEM TEORİSİ ALANI.....	7
A- Eylem Teorisi Kavramı.....	9
B- Eylem Teorisinin Tarihi Süreci.....	12
C- Eylem Teorisinin Temel Problemleri.....	16
D- Eylem Teorisinde Temel Yaklaşımlar.....	17
E- Eylem Teorisinin Diğer Disiplinlerle İlişkisi.....	20

I. BÖLÜM

EYLEMİN NELİĞİ PROBLEMİ

GİRİŞ	25
I- EYLEM TEORİSİ AÇISINDAN EYLEM KAVRAMI.....	26
II- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA EYLEM KAVRAMI.....	33
III- EYLEMİN METAFİZİK TEMELLERİ.....	41
SONUÇ.....	59

II. BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'A GÖRE EYLEYENİN NELİĞİ PROBLEMİ

GİRİŞ.....	61
I- GÜÇ SAHİBİ OLMAK.....	63
A- Kâdî Abdülcebbâr'da Güç Kavramı.....	64
B- Gücün Eylem Sürecindeki Rolü.....	71
II- AKIL VE BİLGİ SAHİBİ OLMAK.....	80
A- Akıl Sahibi Olmak.....	81
B- Bilginin Neliği Problemi.....	93
C- Bilginin Ortaya Çıkışı.....	102
1- Zorunlu Bilginin Ortaya Çıkışı.....	103
2- Nazarî Bilginin Ortaya Çıkışı.....	113
D- Bilginin Eylem Sürecindeki Rolü.....	122

III-HAYAT SAHİBİ OLMAK.....	128
<i>A- İnsanın Mahiyeti</i>	129
<i>B- Eylemin Dirimsel Temelleri</i>	137
1- Gereksinim (<i>Hâce</i>).....	138
2- Yarar (<i>Nâfi'e</i>).....	142
3- Haz (<i>Lezze</i>).....	144
4- Sevinç (<i>Sürûr</i>) ve Üzüntü (<i>Ğam</i>).....	145
5- Doğal İstek (<i>İştâh</i>) ve Tikslenme (<i>Nüfûr bi't-Tab'</i>)	150
6- Algı (<i>İdrâk</i>).....	155
SONUÇ.....	158

III. BÖLÜM

İRÂDE VE EYLEM ÖZGÜRLÜĞÜ

GİRİŞ.....	163
I- EYLEM TEORİSİ AÇISINDAN İRÂDE ÖZGÜRLÜĞÜ.....	165
II- İRÂDENİN TANIMI.....	181
III- İRÂDENİN DEĞİŞİK HÂLLERİ.....	189
<i>A- Salt İrâde Hâli</i>	190
<i>B- İrâdenin 'Azm/Karar Hâli</i>	190
<i>C- İrâdenin İhtiyâr/Seçme Hâli</i>	192
<i>D- İrâdenin Kasd/Yönelme Hâli</i>	195
IV- İRÂDE ÖZGÜRLÜĞÜ.....	196
<i>A- Doğal İsteklerin İrâde Üzerindeki Etkisi</i>	197
<i>B- Bilginin İrâde Üzerindeki Etkisi</i>	209
<i>C- Gücün İrâde Üzerindeki Etkisi</i>	218
V- EYLEM ÖZGÜRLÜĞÜ.....	222
VI- İRÂDE VE EYLEM ÖZGÜRLÜĞÜNÜN METAFİZİKSEL TEMELLERİ: TEVELLÜD TEORİSİ.....	236
VII- İRÂDE VE EYLEM ÖZGÜRLÜĞÜNÜN TEOLOJİK TEMELLERİ....	252
SONUÇ.....	255

IV. BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'A GÖRE EYLEMLERİN DEĞERLENMESİ

GİRİŞ.....	258
I- NÖTR EDİMLER.....	259
II- KÖTÜ EYLEM.....	266
III- İYİ EYLEM VE KISIMLARI.....	270
<i>A- Mubâh (Olumsal-İyi)</i>	271
<i>B- Tefaddul (Nezakat) ve Nedb (Tavsiye)</i>	273
<i>C- Vâcib (Zorunlu-İyi)</i>	275
IV- İYİ VE KÖTÜNÜN METAFİZİK TEMELLERİ.....	277
V- İYİ VE KÖTÜNÜN EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ.....	286
SONUÇ.....	296
GENEL SONUÇ	298
ÖZET	306
ABSTRACT	307
BİBLİYOGRAFYA	308

ÖN SÖZ

1950’li yıllardan sonra felsefenin alt branşı halini alan eylem teorisinde (action theory) tartışılan problemlerin Kâdî Abdülcebbar’ın insan ve eylemleri hakkındaki yazılarında ele alındığının görülmesi üzerine “Kâdî Abdülcebbar’ın Eylem Teorisi” isimli bir çalışmanın faydalı olacağı kanaatine varıldı.

Bu çalışmada “Eylem insandan nasıl sadır olur?” sorusuna yanıt arandı. Eylem olarak tanımlanan bilinçli davranışlarımızın ortaya çıkmasında doğal istek, akıl, bilgi ve gücün eylem üzerindeki etkisi nedensellik bağlamında ele alındı. Ayrıca ortaya çıkmış bir eylemi iyi veya kötü yapan neden ve gerekçeler işlendi.

Bu çalışma giriş ve dört bölüm olarak hazırlanmıştır. Giriş bölümünün ilk kısmında çalışmanın amacı, önemi ve izlenecek yöntem saptandı. “Eylem Teorisi Alanı” başlıklı kısımda ise eylem teorisinin tanımı, tarihsel süreci, temel problemleri ve bu problemlere getirilen yaklaşım tarzları ele alındı. Böylece çalışma boyunca hangi aracı soruların yanıt bulacağı saptanmış oldu.

“Eylemin Neliği Problemi” adını taşıyan I. Bölümde, önce eylem teorisi açısından eylem kavramı izah edildi. Daha sonra Kâdî Abdülcebbar’ın ve Müslüman düşünürlerin eylem yerine kullandıkları kavramlar çözümlendi. Ayrıca bu bölümde eylemin metafizik temelleri tespit edilerek sonraki bölümlere hazırlık yapılmış oldu.

“Kâdî Abdülcebbar’a Göre Eyleyenin Neliği Problemi” adını taşıyan II. Bölüm’de ise eylem üzerinde etkili olan temel unsurlar irdelendi. Güç, bilgi ve dirimsellik olarak belirlenen bu unsurların içerikleri ve eylem ile ilgili görevleri saptandı.

“İrâde ve Eylem Özgürlüğü” adını taşıyan III. Bölüm’de önce eylem teorisinin konu ile ilgili kavramları ve bu konuyla ilgili temel yaklaşımlar verilerek, bu bölümün problem noktaları tespit edildi. Daha sonra irâde ve eylem ile ilgili kavramlar Kâdî Abdülcebbar açısından tanımlandı. Bir önceki bölümde belirtilen doğal istek, bilgi ve gücün irâde ve eylem üzerindeki etkisi nedensellik konusu bağlamında işlendi. Son olarak da irâde özgürlüğünün teolojik temelleri saptandı.

“Kâdî Abdülcebbar’a Göre Eylemlerin Değerlenmesi” adını taşıyan IV. Bölümde ise kötü, iyi, övgü ve yergi gibi kavramlarının içerikleri belirtildikten sonra

“Bir eylemi iyi yapan nedir?” sorusuna ontolojik ve epistemolojik açıdan yanıt arandı. Bu konuları işlerken değerlerde nesnellik-öznellik konularına değinildi.

Problemlerin farklı yönlerine dikkat çekerek bu çalışmaya derinlik kazandıran tez hocam Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN’e, pratik felsefe alanı ile ilgili katkılarından dolayı Prof. Dr. İlhami GÜLER’e, idari çalışmalarına rağmen memnuniyetle bana vakit ayıran Prof. Dr. Ahmet AKBULUT’a, beni daima çalışmaya teşvik eden Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK’e ve çalışmamı baştan sona büyük bir dikkatle okuyan dostlarıma teşekkür ederim.

Yunus CENGİZ

KISALTMALAR

<i>age.</i>	:Adı geçen eser.
<i>agm.</i>	:Adı geçen makale.
AÜİFD	:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
b. (ibn)	:Oğlu.
Bkz.	:Bakınız.
C.	:Cilt.
çev.	:Çeviren.
DEÜİFD	:Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
DİB	:Diyanet İşleri Başkanlığı.
edt.	:Editör.
haz.	:Hazırlayan
Krş.	:Karşılaştırınız.
md.	:Maddesi.
MEB	:Milli Eğitim Bakanlığı.
MÖ	:Milattan Önce.
neşr.	:Neşreden.
ö.	:Ölümü.
s.	:Sayfa.
TDV	:Türkiye Diyanet Vakfı.
thk	:Tahkik eden.
trans.	: Çeviren (İngilizce).
tsz.	:Tarihsiz.
V.	:Sayı (İngilizce).
Yay.	:Yayınları.

GİRİŞ

I- ÇALIŞMANIN KONUSU, AMACI, ÖNEMİ VE YÖNTEMİ

XX. yüzyılın başlarından itibaren hem konu hem yöntem itibarıyla Kelâm ilminde bir yenilenmeye gidilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.¹ Bu yargıya gerekçe olarak Klasik Kelâm'ın genel görünüm itibari ile gerçek hayattan kopuk, günümüz insanın gereksinimlerini tam olarak karşılamadığı savunulmaktadır. Buna karşılık insan eksenli bir kelâmın daha güncel ve yaşam alanındaki davranışlarını daha iyi çözümleyen bir disiplin olabileceği kabul edilmektedir.²

Klasik Kelâm'ın en önemli konuları Allah ve insan ile ilgili konulardır. Fakat her iki alanın aynı düzeyde ele alındığını söylemek zordur. Bilakis, işlenen konular ve varılmak istenen amaç açısından Allah ile ilgili konuların ağır bastığını, tüm kelâm düşünürleri için söylenese bile, insana ve insanın varlık alanında ifade ettiği anlama yeterince eğilmediğini söylemek mümkündür.³

Farklı inanç ve felsefi geleneklerin epistemik ve kültürel kalıpları karşısında, Klasik Kelâm'ın benzer düşünsel gündem ile uğraşmak durumunda kalmasını hesaba katarak, “ilâhiyyât” ile ilgili konuların ağırlıklı olarak işlenmesi bir noktaya kadar anlaşılabilir.⁴ Yine de insanın yeterince ele alınmamış olması, Kelâm'da teorik bir sınırlılığı ve pratik bir çıkmazı beraberinde getirmiştir. Oysaki bu ilmin, insanî değerler ile ilgili söyleyecek sözü olan bir yapı kazanması için, insanı hayatın gerçekleriyle birebir yüzleştiren ve bu gerçeklere ilişkin davranış geliştirmeyi öğreten bir disiplin olması gerekmektedir.⁵

Mü'minlerin dünya algısını saptayan bir ilim olarak Kelâm, günümüzde her zamankinden daha çok önemini hissettirmektedir. Ancak Kelâm'ın kendini

¹ Bkz. İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981, s. 3; Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1996, s. 269; yeni ilmi kelâm tecrübeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Güler, İlhami, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003, s.13-15.

² Hanefî, Hasan, “Teoloji mi Antropoloji mi?” *AÜİFD*, çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, C. 23, s. 510-515.

³ Bkz. Düzgün, Şaban Ali, “Sosyal Teoloji ya da Varoluş Sürecinde İnsanın Katkısı,” *İslâmiyyât*, C. 2, S. 1, 1999, s. 85.

⁴ İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, s. 3.

⁵ Bkz. Düzgün, “Sosyal Teoloji ya da Varoluş Sürecinde İnsanın Katkısı”, s. 85.

irdelemesi çağın gerekleri karşısında bir durum muhakemesinde bulunması bir zorunluluk olarak önümüzde durmaktadır.⁶ Sosyal bilimlerde izlenen indirgemeci metodolojiden dolayı, salt bir organizma olarak kabul edilmesi sonucu, ontolojik değer kaybına uğrayan insana “yeryüzünün inşası” misyonunu vererek, hak ettiği değeri veren ve bu değeri rasyonel temellere dayandıran bir disiplinin olması kaçınılmaz görünmektedir. Kelâm beslendiği kaynak ve alan genişliği olanakları ile her zamanki eleştirel duruşunu göstererek bu amacı gerçekleştirebilecek bir disiplindir.

İnsan merkezli bir kelâmın inşasında bir imkân olarak değerlendirilmek üzere araştırmacılar, etik ve sosyal teoloji gibi pratik disiplinlere dikkat çekmişlerdir.⁷

Sosyal teoloji toplumsal yapının bir süreç içinde insanlar tarafından değiştirilip dönüştürülmesinin teolojik alt yapısını hazırlayan bir alt teolojik disiplin olarak, orijinal kaynaklarla ilişki kurması, insanın gerçek algılanma biçimini yeniden değerlendirmesi ve dünyadaki tüm değişimlere ve gelişimlere katkı sunmayı hedeflemesi ile yeni kelâm çalışmaları için bir olanak olarak durmaktadır.⁸

Etik-Kelâm ilişkisi ile ilgili olarak araştırmacılar hemfikir değildir. Örneğin, Neşşâr Mu'tezile'nin ortaya çıkışı hakkında yazdığı “İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu” isimli eserinde Mu'tezile'nin adâlet ilkesi çerçevesindeki söylemlerinin ahlâk felsefesinin konularını içerdiğini söylemektedir.⁹

Câbirî (ö. 2010), “el-‘Aklu’l-Ahlâkîyyu’l-‘Arab” isimli eserinde iyi ve kötünün bilinmesi konusunda Mu'tezile'nin akli vurgulamasını ahlâk ile ilişkili olarak şu şekilde değerlendirmektedir: “*Bu sonuç Mu'tezile'nin iyilik ve kötülük problemlerine ilişkin bakış açısından kaynaklanmaktadır. Düşüncelerinin temelinde yer alan bu konu ahlâk problemi ile doğrudan ilişkilidir.*”¹⁰

Câbirî, iyi ve kötü konusunda Mu'tezile'ye yönelik olumlayıcı tavrını, eylemin doğası ile ilgili göstermemektedir. İnsan filleri, irâde, kesb, yükümlülük, iyi ve kötünün doğası gibi konuları Mu'tezile ve Eş'arî ekolü açısından

⁶ Gölcük, Şerafettin, *Kelâm Tarihi*, Esra Yay., Konya, 1992, s. 275.

⁷ Etik için bkz. Subhî, Ahmed Mahmûd, *el-Felsefetu'l-Ahlâkîyye fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâru'n-Nahdeti'l-‘Arabî, Beyrût, 1992, s. 119; ‘sosyal teoloji’ kavramı için bkz. Düzgün, agm., s. 86.

⁸ Düzgün, agm., s. 86.

⁹ Neşşâr, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999, II/266-267.

¹⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *el-‘Aklu’l-Ahlâkîyyu’l-‘Arab*, Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-‘Arabî, Beyrût, 2001, s.115.

değerlendirdikten sonra Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025)¹¹ bu konulardaki görüşlerini ayrıntılı olarak vermekte ve şu sonuca varmaktadır: “*Tüm bu söylenenlerden anlaşılıyor ki Mu'tezile'nin 'adalet' ve 'eylemlerin yaratılması' ile ilgili tartışmalarda ifade ettikleri kanaatler, ahlâk ile ilgili araştırma alanı olmaya ve böyle bir ilginin verilmesine uygun değildir. Mu'tezile'nin ilgisi tek bir konuya endeksli ve tek bir konu ile sınırlıdır. O da Allah'ın filleri ile insanın filleri arasındaki; dolayısıyla insanın gücü ile Allah'ın gücü arasındaki ilişkiyi kurmaktır.*” İnsan eylemlerini açıklarken, Mu'tezile'nin insan eylemlerini değil, Allah'ın fillerini açıklamayı hedeflemiş olmasını yargısına gerekçe kılmaktadır.¹²

Mu'tezile'nin insan eylemleri hakkındaki çözümlemesini yeteri kadar saptamadan, sırf Allah'ın fiillerini açıklama amacını gütmüş olmasını gerekçe göstererek, insan eylemleri ile ilgili izahını herhangi bir ahlâk araştırması alanına konu görmemek ikna edici değildir. Bir örnek verilecek olursa Kâdî “Muğnî” isimli eserinin IV. cildinde “*Rü'yetü'l-Bâri*” (Allah'ın görülmesi) konusuna başlamadan önce, sadece insan ile ilgili olarak, gereksinim, yarar, zarar, haz, acı, sevinç, üzüntü, doğal istek, duyum, algı ve algı yanımları (illüzyon ve halüsinasyon) konularını oldukça ayrıntılı bir şekilde işlemekte, daha sonra Allah'ın görülüp görülemeyeceği meselesine geçmektedir. Sayfa yoğunluğu açısından insan ile ilgili açıklamalar ile Allah'ın görülmesi konusuna ayırdığı metin birbirine denktir.¹³ Benzer tavır irâde, bilgi ve güç konusunda da göstermektedir.¹⁴ Kâdî'nin amacı ne olursa olsun insan ile ilgili açıklamalarını göz ardı edip pratik disiplinlere araştırma konusu olamayacağını söylemek doğru değildir.

İnsan eksenli bir Kelâm'ın kurulması için önerilebilecek bir diğer çalışma alanı “eylem teorisi (felsefesi)”dir. Sonraki başlıkta detaylı olarak işleneceği üzere, bu alanın konusu eylemin doğasıdır. Eylemin doğası ile doğal istek (iştihâ), bilgi ve güç kavramları başta olmak üzere insanın temel unsurlarının irâde ve eylem

¹¹ İran'daki Hemedân bölgesinin Esedâbâd mevkiinde dünyaya gelen Kâdî Abdülcebâr, Basra'da Ebû Hâşim Cübbâi'nin öğrencisi Ebû İshâk Ayyâş'tan, Bağdat'ta ise Ebû Abdillâh el-Basrî'den Mu'tezile'nin tevhid ve adalet usûlünü detaylı olarak öğrenmiştir. En kapsamlı eseri “Muğnî”yi Ramehürmüz'de te'lif etmiştir. Büveyhoğulları döneminde kadılık yapmış; Rey şehrinde vefat etmiştir. Bkz. Sinanoğlu Mustafa, “Kâdî Abdülcebâr” maddesi, *TDVİA*; Güneş, Kamil, *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İnsan Yay. İstanbul, 2003, s. 56.

¹² Câbirî, *el-Âklu'l-Ahlâkyu'l-'Arab*, s. 89–98.

¹³ Bkz. Kâdî Ebû'l-Hasan Abdu'l-Cebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl (Ru'yetü'llâh)* thk. Muhammed Mustafa Hilmi ve Ebû'l-Vefâ el-Ğinemî, ed-Daru'l-Mısriyye, Mısır, tsz., VI/3-241.

¹⁴ Bilgi konusu için bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, IV/tümü; irâde için VI-II/tümü.

üzerindeki etkisi anlaşılmaktadır.¹⁵ Buna binaen eylem teorisi, nedensellik bağlamında irâde ve eylem özgürlüğünü ayrıca iyi ve kötü kavramlarının ontolojik ve epistemolojik gerekçelerini işlemektedir.¹⁶

Eylem konusu sistematik düşünce tarihi boyunca düşünürlerin dikkatini çeken bir konu olmuştur. 1960'lı yıllardan itibaren eylemin doğasını çözümllemek *eylem teorisi (action theory)* veya *eylem felsefesi (philosophy of action)* kavramları çerçevesinde tartışılmıştır. Eylem teorisinin temel hedefi eylemin ortaya çıkışını açıklamaktır. Batı'da eylemin doğası ile ilgili yoğun tartışmalar sonucunda kendisine özel kavramlarının oluşması ile eylem teorisi felsefe içinde ayrı bir branş olmuştur.¹⁷ Günümüzde Batı'daki pek çok üniversitede eylem teorisi veya felsefesi ismiyle programlar hazırlanmaktadır.¹⁸

Eylemin doğası ile ilgili yoğun tartışmalara rağmen bu konunun ülkemizde yeterince ele alınmamış olması dikkat çekicidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hacı Mustafa Açıköz'ün Thomas Reid'in eylem ile ilgili düşüncelerini çözümlemek için hazırladığı “Sağduyu Eylem Felsefesi” eseri eylem felsefesi literatürüyle yazılmış tek çalışmadır.¹⁹

Tüm Kelâm düşünürleri için söylenmese bile Câhiz (ö. 255/869) ve Kâdî Abdülcebâr gibi düşünürlerin eylem ile ilgili açıklamaları, eylem teorisinin konu işleyişi ve hedefleri ile paralellik arz etmektedir. Bu yüzden bu düşünürlerin çözümlmelerini eylem teorisi bağlamında ele almak, Klasik Kelâm'ın günümüze taşınmasında, aktüellik kazanmasında, yani entelektüel beklentilere cevap vermesinde önemli sonuçlar getirecektir. Klasik kelâm ile epistemolojik bağı koparmadan güncel konularda “kelâm” yapmak bu sonuçların en belirginidir.

Bu çalışma Kâdî Abdülcebâr'ın 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”

¹⁵ Brand, Myles, “Action and Behavior” *The Nature of Human Action*, ed. William K. Frenkana, 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.

¹⁶ Myles, “Action and Behavior”, s. 4.

¹⁷ Bkz. Lumer, Christoph, “The Action- Theoretic Basis of Practical Philosophy”, s. 2.

¹⁸ Bkz. http://philosophy.ucsd.edu/faculty/dnelkin/DanaNelkin/137welcome08_files/syllabus3.pdf

¹⁹ Açıköz, Hacı Mustafa, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, Birey Yay., İstanbul, 1997.

yapmayı denemektedir. Bu yönüyle insan eksenli Kelâm arayışlarına katkı yapmayı ummaktadır.

Mu'tezile ekolünün içinden Kâdî Abdülcebâr'ın örneklem olarak seçilmesinin önemli nedeni vardır:

Vahiy ile birlikte cahiliye dönemindeki pagan kültürden kurtulup fitrat ve tevhîd dini ile tanışan insanların sistematik akıl temelli inanca kavuşmalarında, Mu'tezile ekolü önemli bir rol üstlenmiştir.²⁰ Bu ekol için ma'kûlu araştırma konusu yapma ve ulaşılan sonucun teorik düzeyde kanıtlanabilir olması temel hedefdir.²¹ "Ma'kûl" kavramı ile anlaşılabilir olmak, nedenini kavramak, gerçekleşme şeklinin nedenini bilmek kastedilmektedir.²² Bu yönüyle rasyonel eylem açıklamasının peşinde olan eylem düşünürleri ile paralel bir hedefi seçmiş olmaktadır.²³

Ma'kûlun esas alınması Mu'tezile'nin somut olandan, en anlaşılabilir olandan hareketle teolojik sonuçlara varmalarını gerektirmiştir. Teolojik sonuçlar çoğunlukla Allah ile ilgili durumlar olduğu için, insandan hareket etmek bu ekol için kaçınılmaz olmuş, "şahide dayanarak gâibin çıkarsanması yöntemi"ni hem adalet hem tevhid konularında uygulamıştır.²⁴

Mu'tezile'nin sözü edilen yöntemi izlemiş olması bu çalışma için hem bir imkân hem de kolaylık sağlamıştır. Çünkü bu yöntem gereği Mu'tezile ekolüne mensup düşünürler, insan ile ilgili söylemlerini ayrıntılı olarak açıklamadan Allah'ın sıfatları gibi teolojik konuları işlememişlerdir. Bu çalışma, insan ile ilgili söylem üretmek esası üzerine kurulu olduğu için, onların iki alanı iç içe işlememiş olmaları ve metodolojik alan ayırımına gitmeleri işimizi kolaylaştırmıştır.

Daha sonra detaylandırılacağı üzere, Mu'tezile hem Allah ile ilgili teolojik savlarını hem de cevher, araz gibi metafizik konuları insanın özgür olmasının apaçık

²⁰ Bkz. Cabirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul, 2003, s. 64.

²¹ Ma'kûlun esas alınması ifadesi için bkz. Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Şekillendirdiği Kelâm Meseleleri*, (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1988, s.1.

²² Mu'tezile'de *Ma'kul* kavramı için bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/57.

²³ 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, Kabalcı Yay., 2001, İstanbul, s. 32-39.

²⁴ Bkz. Kâdî, *el-Muhîr bi't-Teklîf*, Dâru'l-Mısriyye, Kahire, tsz. s. 167.

bilgi olarak kabul edilmesi esası üzerine kurmuşlardır.²⁵ En temel ilkeleri irâde özgürlüğü olunca zorunlu olarak doğadaki neden-sonuç ilişkisini çözümlmek, metafizik ile ilgili sav üretmek zorunda kalmışlardır. Eylem teorisi alanının ekseninde yer alan konunun irâde özgürlüğü ve nedensellik olması dikkate alınırca Mu'tezile'nin bu konularda yoğunluklu bir söylem üretmiş olması işimizi kolaylaştıran bir diğer faktör olmuştur.

Kâdî Abdülcebbâr, insan ve eylemlerini ayrıntılı olarak işlemektedir. Böyle olmakla beraber, Allah'ın fiilleri ve sıfatları en az insan üzerine söyledikleri kadar ayrıntılı ve önemlidir. Ancak Kâdî Abdülcebbâr'ın düşüncelerini çözümlmeyi amaç edinen bu çalışmanın kapsamı "eylem teorisinin soruları" ile sınırlıdır. Bu demektir ki insanın nitelikleri ve eylemleri dışındaki konular bu çalışmada işlenmeyecektir. Eylem teorisi tartışmalarının ekseninde yer alan konu irâde özgürlüğü konusudur. Dolayısıyla bu çalışma da irâde özgürlüğü ekseninde planlanmıştır.

Bu çalışmada çevre, doğal istek (iştihâ), arzu, gereksinim, algı, haz, sevinç, akıl, bilgi ve güç gibi etkenlerin irâde ve eylem üzerindeki etkisi nedensellik bağlamında işlenecektir. Ayrıca eylemleri iyi veya kötü yapan ontolojik ve epistemolojik gerekçeler saptanmaya çalışılacaktır.

Çalışmanın çerçevesine ilişkin şöyle bir soru yöneltilebilir: Kâdî Abdülcebbâr bir kelâmcı olduğuna göre, Allah'ın sıfatlarının mahiyeti ile ilgili tartışmalara girmeden, çalışmanın çerçevesini insan ile sınırlandırmak mümkün müdür?

Konuyu insan ile sınırlı tutma prensibimize gelince, Kâdî Abdülcebbâr'ın düşüncelerini eylem teorisi açısından değerlendirilmesine imkân veren, yukarıda sözü edilen, "şahide dayanarak gâibin çıkarsanması yöntemi"dir. Düşünürümüz neredeyse tüm konular ile ilgili olarak düşüncelerini iki kısımda ele almaktadır: İnsan ile ilgili olanlar ve Allah ile ilgili olanlar. Konuyu önce insan açısından ele almakta, sonra da vardığı sonuçların Allah için de geçerli olup olmadığını tespit etmeye çalışmaktadır. İnsan ve eylemlerini işlerken teolojik konulara girmekten kaçınmaktadır.²⁶ İzlediği bu alan ayrımı, insan ve eylemleri ile ilgili düşüncelerini eylem teorisi açısından incelememizi mümkün kılmaktadır.

²⁵ Nisâbü'rî, Ebû Reşid Sa'id b. Muhammed, *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde ve Rıdvân es-Seyyid, Mahdu'l-İnmâi'l-'Arabî, Beyrût, 1979, s. 37.

²⁶ Örnek olarak bkz. Kâdî, *el-Muhît bi't-Teklif*, Dâru'l-Mısriyye, Kahire, tsz. II/168.

Bir düşünürün düşüncesini değerlendirirken benzer yöntemle sahip başka düşünürlerin düşüncesiyle karşılaştırmak önem arz etmektedir. Bu sebeple ayrıntılı olarak ele alınmasa bile Aristoteles (ö. MÖ. 322), Fârâbî (ö. 339/950) ve Mu'tezile ekolünde yer alan düşünürlerin ayrıca özellikle, irâde özgürlüğü konusu işlenirken, eylem tartışmalarının odağında yer alan Locke, Hume ve Reid'in düşüncelerine dikkat çekilecek ve Kâdî Abdülcebâr'ın düşünceleri ile karşılaştırmalar yapılacaktır. Çalışmamızın sınırlarını aşmamak gayesi ile insan eylemleri ile Allah'ın sıfatlarını iç içe işleyen ekollerin, örneğin Eş'arî ekolünün, düşüncesi ile karşılaştırmalar yapmak hedeflenmemektedir.

İncelemelerin ana bölümlerine geçmeden önce terminoloji konusunda birkaç noktaya dikkat çekmekte fayda vardır. Kavramların Türkçe karşılığını kullanmak ve orijinalini zaman zaman parantez içinde göstermek bu çalışmanın prensibi olacaktır. Uygun bir karşılık bulunamadığı takdirde kavramın orijinal hali tercih edilecek ve parantez içinde ya da dipnotta gerekli açıklama yapılacaktır. Türkçe karşılık bulmaya çalışırken, başta felsefe ve kelâm olmak üzere sosyal bilimlerde kullanılan kavramlar dikkate alınacaktır.

Metinde isimi geçen kişilerin ölüm tarihleri, genellikle ilk geçtiği yerde "hicri/milâdi" şeklinde verilecektir. Eserlerinden alıntı yapılan yazarların ve eserlerinin isimleri dipnotlarda ilk geçtiği yerlerde tam olarak, ondan sonraki yerlerde ise sadece soyadı ve lakabı ile eserin meşhur adı yazılarak belirtilecektir.

II- EYLEM TEORİSİ ALANI

Söylenilecek en genel ifade ile eylem, yaşam alanındaki değişimdir. Her değişim gibi insan eylemleri de klasik ve modern disiplinlere konu olmuş, zamanın problemleri açısından anlaşılmaya çalışılmış ve bu konuda teorik sonuçlara varılmıştır.

İnsan, olaylara anlam yükleyen bir özne olarak, yaşam alanındaki değişimlere yön vermekte, bu değişimde söz sahibi olmaktadır.²⁷ Değiştirmek derken, hayatta gelişen, doğal yaşamın gerektirdiği yapıp etmelerden söz ediyoruz. İnsanın ellerini

²⁷ Eylem ve değiştirmek arasındaki ilişki için bkz. Uygur, Nermi, *Kuram-Eylem Bağlamı Çözümleyici Bir Felsefe Denemesi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1975, s. 41.

kullanması, yüzünü çevirmesi gibi fizyolojik eylemlerden, yaşamının idamesi için ekmek almasından, yaşamını kolaylaştırması için köprü inşa etmesinden (ya da her türlü alet kullanmasından) ve sosyal bir varlık olarak, diğer insanlarla diyalog kurmasına kadar tüm eylemlerinden söz ediyoruz. Bunların dışında zihinsel edimler de örnek verilebilir: Bir matematik problemini çözmek gibi veya hayal etmek gibi, ya da bir şeyi hafızada tutmak gibi... Hatta yapıp-eden sadece insan değildir. Bir Yunus balığının yüzmesi, bir maymunun veya başka bir hayvanın yaptığı hareketler de bu değişiminin unsurları ve yapıp etmenin örnekleridir.²⁸ Bu örneklerin hepsi değişimi ifade ettiklerine göre, düşünsel ve pratik disiplinlerden beklenen, bunları ayrı ayrı gruplandırması ve her bir grup için ayrı ayrı anlamsal çözümlenmelerde bulunması olacaktır.

Göz önünde cereyan ediyor diye, insanın eylemlerinden veya hayvanların hareketlerinden bahsetmek kafa karıştırıcı bir şeyden söz etmediğimiz anlamına gelmemektedir. İnsan eylemleri konusu kuramsal düşünme tarihinin başından beri insanların üzerinde düşündüğü, teori geliştirdiği ciddi tartışmalara sahne olmuş bir konudur.

Hedefimiz diğer varlıklardan ziyade, insan eylemleri olduğuna göre, insan eylemlerinin doğasını tespit edip, böylece insan dışı varlıkların yapıp etmelerinden farklı olan yönlerini ortaya koymaya çalışmaktır. Eylemi anlama sorununu çözümlenmek için işlenen belli konular ve bu konulara getirilen yaklaşımlar vardır. Bu konu düşünce çevrelerinde başta “eylem teorisi” olmak üzere bazı kavramlarla ifade edilmiştir. Her kavramın ve düşünsel branşın tarihi bir arka planı olduğuna göre elbette eylem teorisinin de tarihi bir süreci vardır. Bu yüzden de günümüze kadarki düşünce tarihinde eylem konusunun düşünsel uğraklarını vermemiz gerekmektedir. Eylem teorisi başlığı altında işlenen konuları tespit etmek ve konuyla ilgili yaklaşımları belirtmek eylem konusunu tahlil etmemize derinlik kazandıracaktır. Son olarak da eylem teorisi pek çok disiplini ilgilendiren bir kavram ve branş olduğu için de diğer disiplinler ile ilişkisini tespit etmek zorunlu olacaktır.

Hemen belirtelim ki asıl konumuz eylem teorisi kavramını tahlil etmek değil; Kâdî Abdülcebâr’ın eylem teorisini tahlil etmektir. Bu yüzden eylem teorisi ile ilgili

²⁸ Brand, Myles, “Action and Behavior” *The Nature of Human Action*, ed. William K. Frenkana, USA, 1970, s. 4.

bu çalışmada söylenecekler bir özet olmanın ötesine geçmeyecektir. Ancak bu özet bilgiler, Kâdî'nin düşüncesini anlama çabamızda ve aradığımız soruların cevabını bulmamızda bize yardımcı olacaktır.

A- Eylem Teorisi Kavramı

“Eylem teorisi” eylemin doğası, irâde özgürlüğü, ahlâkî sorumluluk ve ahlâkî iyi ile ilgili tartışmaları ifade etmektedir.²⁹ Eylemin doğası ile kastedilen amaçlı olan edimleri, iradî olmayan diğer edimlerden ve diğer dirimsel varlıkların hareketlerinden ayırmak; böylece “*Eylem insandan nasıl sadır olur?*” sorusuna yanıt aramak ve eylemin ardındaki bilincin farkına varmaktır.³⁰

Eylem teorisinin en temel konusu *irâde özgürlüğüdür*. Irâde özgürlüğü eylem teorisi çalışmalarında kendi başına ele alınan bir konu değil, nedensellik konusu ile birlikte ele alınan bir konudur. Nedensellik kabaca söylenecek olursa, zaman dizisi içinde, biri olmadan diğerinin de ortaya çıkamayacağı iki olay ya da süreç arasındaki ilişkidir.³¹ Eylemin ortaya çıkışını açıklarken, doğal istek (iştâh) arzu, bilgi, akıl ve güç gibi etkenlerin irâde üzerindeki etkisi temel tartışma konusudur. Bir düşünürün bu etkenler arasında yapacağı tercih düşüncesinin konumlandırılmasında belirleyici olmaktadır. Nihayet, eylemi iyi ve kötü olarak değerlendirmek ise “*Eylemi iyi/kötü yapan nedir?*” sorusuna cevap vermeyi ifade etmektedir.

“Eylem teorisi” kavramındaki “eylem” kelimesi en genel anlamda, bilinçli olarak yapılan edim ve davranışları, “teori” kelimesi ise en orijinal haliyle Aristo'nun bu kavrama yüklediği anlamı ifade etmektedir. Aristo bilimleri pratik bilim, poetik bilim ve teoretik bilim olarak üçe ayırmaktadır. Ona göre teoretik bilim veya *teoriya* doğrunun incelenmesi ve asıl gerçek bilimdir. O her türlü faydacı veya pratik amaçtan bağımsız olan hasbi düşünmedir. Bir şeyin teorisini yapmak Aristo'ya göre pratik fayda amacı gütmeksizin, o işin doğasını tespit etmek, geneli hakkında düşünmek demektir. Bu anlamıyla *teoriya*, felsefe kavramı ile aynı anlama gelmektedir. Bu düşüncenin eriştiği nokta sezgisel bilgidir, o tek kelime ile

²⁹Lumer, Christoph, “The Action-Theoretic Basis of Practical Philosophy”, *Intentionality, Deliberation and Autonomy*, Ashgate Publishing Limited, Hampshire, England, 2008, s. 2.

³⁰ Sneddon, Andrew, *Action and Responsibility*, Published by Springer, Netherlands, 2006, s.2-3.

³¹ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s. 618.

bilgeliktir yani “*sophia*”dır, geniş anlamda felsefedir. *Teoriyanın* karşısında pratik yarar amacını güden *pronesis (basiret)* vardır. Pronesis, Aristo’ya göre ahlâk, ekonomi, siyaset gibi bilimlerini ifade eder.³² Öyleyse, eylemin teorisini yapmak eylemin doğasını tespit etmek ve eylem ile ilgili genel bir sonuca varmaktır. Bu anlamıyla eylem teorisi ve eylem felsefesi aynı anlamı ifade etmektedir. Böylece eylem teorisinin en temel özelliği de ortaya çıkmış olmaktadır. Bu da eylem teorisinin normatif etik ve normatif siyaset gibi pratik bir amaç gütmemesidir.

Bu ilk anlamı düşünüldüğünde teori kavramının en genel anlamda felsefe ile aynı anlamda olduğu söylenebilir. Gerçekten de düşünsel literatürde eylemin doğası üzerine yapılan çalışmalarda buna uygun olarak *eylem teorisi* yerine, aynı sıklıkta *eylem felsefesi* ifadesi de kullanılmaktadır. Örneğin, Luca Ferrero, Wisconsin Üniversitesi Felsefe Bölümünde hem 2003’te ve 2004’te eylem ile ilgili verdiği dönemlik derslerde konular aynı olmasına rağmen, birinde “*Eylem Teorisi (Action Theory)*” başlığını kullanırken diğerinde “*Eylem Felsefesi (Philosophy of Action)*” başlığını kullanmıştır.³³

Yukarıda belirtilen konuları felsefi açıdan inceleyen çalışmalara bakıldığında, sıklıkla eylem teorisi ifadesi yerine başka ifadelerin de kullanıldığı görülmektedir. “Eylem felsefesi,” “metafizik eylem felsefesi,” “rasyonel eylem teorisi,” “pratiğin felsefesi,” ve “karşılaştırmalı eylem teorisi” en yaygın kullanılan ifadelerdir.³⁴

Eylem teorisi kavramı sosyal bilimlerde özellikle sosyoloji ve sosyal psikolojide kullanılan bir kavramdır. Disiplinler arası geçişkenliğin mümkün olması düşünüldüğünde, ilgili konuların dikkate alındığı söylene bile sosyal alan ile ilgili diğer disiplinlerde geçen her eylem teorisi başlıklı çalışmanın eylemin doğası ile ilgili konuları ifade ettiği söylenemez. Örneğin, “*Toward a General Theory of Action*” çalışması eylem felsefesi anlamındaki eylem teorisi konularını değil, sosyal psikolojinin konularını; eylemlerin yönlendirilmesi, sosyal değişme, kişilik, davranış modelleri ve sosyal değer gibi konuları içermektedir.³⁵

³² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yay., Ankara, 2007, s. 121; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996, 1025b. (s. 291-293); Arslan, Ahmet, Aristoteles’in *Metafiziğine* düştüğü not, s. 83.

³³ Bkz. <http://uwm.edu/ferrero>.

³⁴ Bkz. A. Sneddon, *Action and Responsibility*, s. 1-3.

³⁵ Talcott, Parsons and Edvard A. Shils, *Toward a General Theory of Action*, Harvard Üniv. Press Cambridge, 1962.

Eylem teorisinin/felsefesinin ana konusu insan eylemlerinin ardındaki bilinç ya da nedenlerin incelenmesidir. Bu açıdan, eylem felsefesi insanın etkin olarak gerçekleştirdiklerini ve edilgen olan hallerini, kasıtlı ve amaçlı olarak yaptıkları ile amaç gütmeksizin yaptıklarını birbirinden ayırmayı hedefler. Bu hedefe ulaşmak için özgürlük, irâde, inanç, sorumluluk gibi temel kavramları kullanarak eylemin anlaşılması için uygun sorular oluşturup bu sorulara ait cevaplara ulaşır. Eylem teorisinin hedefinde rasyonellik olduğundan bu soruların düşünsel odağını akıl-beden ilişkisi bağlamında, nedensellik konusu oluşturur.³⁶

Eylem teorisindeki tartışmaların amacı rasyonel bir eylem kuramını inşa etmektir. Rasyonel anlatım bilgiyi cisimleştirebildiği ölçüde, böylelikle nesnel dünyayla bir bağlantısı, yani olgularla bir bağlantısı bulunduğu ve nesnel bir yargılamaya açık bulunduğu rasyonellik koşullarını yerine getirmiş olur.³⁷

Bu amacın gerçekleşmesi eylemin az ya da çok ma'kul (reasonable) olarak kabul edilmesi ve eleştirel bir yargılamaya açık olması gerekir. Bu koşulun yerine gelmesi için Habermas, Max Planck'tan (ö. 1947) aktararak bir dizi madde sıralar:

1. Yalnızca eyleyenin gerçek ya da gizil denetimi altındaki eylemler eleştirel değerlendirme konusu olur.
2. Yalnızca görünür bir sonuca yönelmiş davranışların mantıklı ya da mantıksız oluşundan söz edilebilir.
3. Eleştirel değerlendirme, eyleyen ile ve görünür sonuç konusundaki seçimiyle ilgilidir.
4. Ancak araçların ulaşılabilirliği ve etkinliği hakkındaki kısmi bilginin varlığında mantıklılık yargılarında bulunabilir.
5. Eleştirel değerlendirme her zaman gerekçeler ile desteklenmelidir.³⁸

Eylem teorisi normatif değil, betimleyici (descriptive) bir branştır.³⁹ Eylem teorisi çalışmaları “*Eyleyen ne yapmalıdır?*” veya “*Hangi erdemler insanı mutlu eder?*” gibi sorulara cevap aramaz. Eylemin hangi içsel ve dışsal etkenler altında ortaya çıktığını tahlil eder.

³⁶ Bkz. Brand, Myles, “Action and Behavior” *The Nature of Human Action*, ed. William K. Frenkna, USA, 1970, s. 4.

³⁷ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s. 33.

³⁸ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s. 36.

³⁹ A. Sneddon, *Action and Responsibility*, s. 2.

Eylem teorisi metafiziğin bir branşı olduğu için,⁴⁰ psikolojinin ve diğer sosyal bilimlerin verilerinden istifade etse bile yöntem olarak bu bilimler gibi deney ve gözlem yöntemini kullanmaz.⁴¹

İnsanın en ilgi çekici ve tartışmaya açık olan yönü sorumluluk ve irâde gibi konularıdır. Bu sebepten olacak ki eylem tüm felsefe geleneği boyunca tartışılmıştır. Dahası, bu tartışmalar sadece eylemin görünen yönü bağlamında değil, başta metafizik, epistemoloji ve etik olmak üzere, felsefenin neredeyse tüm alt dalları ile ilişkili olarak, gerçekleşmiştir. Bu açıdan, eylem ile ilgili tartışmalar sadece felsefenin bir dalı ile ilgili olmamış, neredeyse felsefenin tümünü kapsamıştır.

B- Eylem Teorisinin Tarihi Süreci

Eylem teorisi kavramının daha da somutlaşması için, eylem teorisinin tarihçesinden söz ederek bazı düşünürlere ait düşünceler üzerinden bu branşın temel konularının günümüze değin nasıl tartışıldığını görmekte fayda vardır. Eylem tartışmalarının en temel konusu nedensellik ve irâde özgürlüğü olduğu için düşünürlerin özellikle bu iki konuyla ilgili değerlendirmelerini esas almak gerekecektir.

Hemen belirtelim ki irâde ve eylem konusu neredeyse felsefe tarihinin ilk çağlarından beri tartışılmasına rağmen, terminolojisi kurulmuş bir alt disiplin tarafından, bu konuların ele alınması ve sosyal bilim mantığına uygun olarak tartışılması 1950’li yıllara denk gelir.⁴² Felsefenin bir alt disiplini olarak, eylem teorisi/felsefesinin kavramlarını ve yöntemini belirleyerek, özellikle karşılaştırmalı felsefe içinde branşlaşması bu yıllara denk gelir.

Eylem teorisi üzerinde ilk konuşulması gereken düşünür Demokritos’tur (Ö. M.Ö. 370). Demokritos’ta mekân “var olan” ve “var olmayan”lardan oluşur. Var olanla kendileri artık bölünemeyen atomlar, “var olmayan”la da mekândaki “boşluk” kastedilmektedir. Bu boşluktan dolayı atomlar hareket edebilmektedir. Duygular ve istekler ateş atomlarının hareketleridir. İnsanın zihinsel ve duygusal tüm

⁴⁰ A. Sneddon, *age.*, s. 9.

⁴¹ Bkz. [http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Action_\(philosophy\)](http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Action_(philosophy)).

⁴² C. Lumer, “The Action- Theoretic Basis of Practical Philosophy”, s. 1.

etkinlikleri atomların hareketlerinden kaynaklanmaktadır.⁴³ Böylece Demokritos hem evrende zorunlu bir nedenselliği hem de hem de insanın iç dünyası ve eylemleri için zorunlu bir nedenselliği savunmuş olmaktadır. Demokritos irâde konusuna hiç girmez; fakat insanın mutluluğundan söz etmektedir. Bu düşünceye göre, insanın yapısında bulunan atomların hareketleri ölçülü olduğu takdirde kişi mutlu olur. Mutluluk onun teorisine göre “ruhun dinginliği”dir. Ruhun bu durumuna euthymia (ruhun iyi durumda olması) demektir. Demokritos, *euthymiayı* insan eylemlerinin son ereği yaptığı için bundan sonra Grek düşüncesinde eudaimonizmin (mutçuluğun) kurucusu olarak kabul edilir.⁴⁴

Bilinen kuramsal düşünce tarihi açısından irâdeyi ilk defa felsefi bir problem olarak ele alan kişi Aristoteles’tir (Ö. M.Ö. 322). “Nikomakhes’a Etik” eserinin üçüncü kitabını bu konuya ayırmıştır. Bu eserinde eylemin amacını, iyiyi elde etmek olarak belirttikten sonra en yüksek iyinin mutluluk olduğunu ifade etmektedir. Mutluluk ve erdem konusunu işledikten sonra irâde konusunu tahlil etmektedir. İrade konusunu işlerken doğal istek (işâtâh), duygu, eyleme zorlama, bilgi, kanı, tercih etmek gibi irâdenin en temel konularını tahlil etmekte ve onların birbirleri ile ilişkisini açıklamaktadır.⁴⁵

Bu eğilim Aristoteles’ten (Ö. M.Ö. 322) sonra Epikürcü ve stoacı felsefede devam etmiş; hatta P. Hubby’nin doğru tespitiyle eylem felsefesinin çerçevesine daha da yakın hale gelinmiştir. Çünkü Aristo irâde ve nedensellik konusunu iç içe konular olarak işlemezken Epiküros, (Ö. M.Ö. 270) Demokritos’un (Ö. M.Ö. 370) determinizmi doğuran atomculuk teorisini geliştirerek, irâde özgürlüğüne temel olacak hale getirmiştir.⁴⁶

Müslüman dünyada Aristocu ahlâk ve eylem anlayışı Fârâbî ile devam etmiştir. Aristo’nun bilimler tasnifinden esinlenerek, eylem ve ahlâkı konu edinen bilimin ismini “es-Siyâsetü’l-Medeniyye” (şehir yönetimi veya siyaset bilim) olarak belirlemiştir. Bu bilim, Fârâbî’nin kendi ifadesi ile “*Eylem çeşitleri ile (hukuki ve siyasi) kanunları, bunların meydana gelişlerini sağlayan meleke, ahlâk, huy ve*

⁴³ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yay., İstanbul, 1974, s. 46-47.

⁴⁴ M. Gökberk, *age.*, Bilgi Yay., İstanbul, 1974, s. 47.

⁴⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1109b-1114b (s. 43-55); Aristoteles’in irâde anlayışı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Melden, A.I, “Willing” *The Philosophical Review*, Vol. 69. No. 1960. s. 524-525.

⁴⁶ Hubby, “The First Discovery of the Freewill Problem”, s. 353-360.

*karakterleri, bunların gerçekleştirilme amaçlarını ve nasıl olmaları gerektiğini konu edinir.”*⁴⁷

Eylem teorisinin izlerini modern dönemde Hobbes (Ö. 1679), Locke ve (Ö. 1704), Hume’da (Ö.1776); bir ölçüde Kant’ta (Ö.1801), Hegel’de (Ö.1831) ve Schopenhauer’de (Ö. MÖ 1860) görmek mümkündür.⁴⁸ Bu ilginin sebeplerinden biri şudur: Etiğin en temel sorularından olan “*Ne yapmalı?*” sorusu ile ilgili olarak etik temelli tavsiyeleri yapmadan önce, “*Neyi nasıl yapıyoruz?*” sorusu bağlamında “Eylem nedir?” ve “Eylemi ortaya çıkarıcı etkenler nelerdir?” sorularının cevabını verme ihtiyacı vardır. Kısaca söyleyecek olursak görünenin ardında duran gerçek müsebbibi arama çabası, eyleme ilgi duyulmasını gerektirmiştir.

Sonradan, XIX. yüzyıl boyunca bilimsel deneyci psikolojinin gelişmesi ile teorik eylem tartışmaları felsefe içindeki önemini kaybetmiştir.⁴⁹ Batı’da Aydınlanma sonrasında, özellikle Newton’un fizik anlayışının esas alınması, sadece doğa bilimlerinin değil, sosyal bilimlerin de neden-sonuç zorunluluğu merkezinde deneyci bir yöntemle düşünmelerini beraberinde getirmiştir. Bir anlamda insan ve insan ile ilgili davranışlar doğadaki herhangi bir nesne ve olaya indirgenmiştir. Pozitivizm bu yaklaşımı zirveye taşımıştır. Pozitivizme göre, doğa bilimlerine uygulanan yöntemlerinin aynısını sosyal bilimlere de uygulamak kaçınılmazdır.⁵⁰ Bu anlayışı, deneyci psikolojide daha açık haliyle görmek mümkündür. Deneyci psikoloji, organizmanın gözlemlenebilir davranışını konu edindiğinden, eylem tartışmalarının en önemli konusu *istence* yer kalmamaktadır. Bugün hala ülkemizdeki lise Psikoloji dersi kitaplarında istenç konusunun olmaması, insanın salt bir organizma olarak düşünülmesi deneyci psikolojinin günümüze kadar ne denli etkisini hissettirdiğini göstermektedir.

İnsanı ve eylemlerini canlı organizmaya indirgemek, özellikle XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarındaki düşünürlerin farklı sorular sormasını, farklı çözümler aramasını gerektirmiştir. Wittgenstein’in “*Şunu hiç unutmayalım: Kolumu*

⁴⁷ Fârâbi, Ebû Nasr Muhammed bin Muhammed, *İhsâu'l-'Ulüm*, thk.‘Ali Ebû Mulhim, Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 1996, s. 89; krş. Fârâbi, Ebû Nasr Muhammed bin Muhammed, *İhsâu'l-'Ulüm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Ateş, MEB Yay., İstanbul, 1990, s. 125.

⁴⁸ Lumer, “The Action- Theoretic Basis of Practical Philosophy”, s. 1-3.

⁴⁹ Lumer, *agm.*, s. 1-3.

⁵⁰ Cevizci, *Felsefe sözlüğü*, s. 707; ayrıca sosyal bilimlerdeki farklı yaklaşımlar için bkz. Kutlu, Sönmez, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, *Mezhepler Tarihinde Metodoloji Problemi İlmî İhtisas Toplantısı*, 27-28 Eylül 2003, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, s. 391.

*kaldırduğumda kolum yukarı doğru kalkar. Ve problem de ortaya çıkar: 'Kolumu kaldırdım.' gerçeğinden 'Kolum kalktı.' gerçeğini çıkardığımda geriye ne kalır?'*⁵¹ sorusu eylem çalışmalarının başlamasında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Bu soru beraberinde hangi olaylar eylem, hangileri değildir; bazı hareketler eylem, bazıları değilse, onları birbirinden ayırmanın ölçütü nedir? sorularını getirmiştir.⁵²

Hermenötik ile ilgi tartışmaların ortaya çıkışını bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Hermenötik, pozitivistin genel yöntem anlayışına ve doğa bilimlerinin yöntemlerini insan bilimlerinde de kullanma tavrına karşı çıkararak, tarih ve sosyoloji gibi insan bilimlerinin konusu olan insan varlığının temel özelliğinden dolayı farklı bir yöntemin izlenmesi gerektiğini savunmuştur.⁵³ Postmodern dönemde, modern dönem müktesebatının sorgulanması ile özellikle sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden farklı olarak konumlandırılmayı hedef alan hermenötik gibi çalışmaların önem kazanması ile 1950'li yıllara doğru eylem tartışmaları bu sefer "eylem teorisi" kavramıyla branşlaşmış,⁵⁴ varlığını iyice hissettirmiştir. Sadece teolojik konularla gündeme gelen irâde konusu bu dönemde tekrar felsefenin gündemine girmiştir.

Günümüzde eylem teorisi 1950'li yıllar kadar olmasa da varlığını hissettirmeye devam etmektedir. Hatta bazı üniversitelerde belli bir program ile dönemlik eylem teorisi seminerleri verilmektedir.⁵⁵ Alfred Mele, John Bishop, Robert Audi, Michael Bratman, Jennifer Hornsby, Robert Kane, Hugh J. McCann, Donald Davidson, Judith Jarvis Thomson, John Martin Fischer, John Searle, Alvin Goldman günümüzde eylem teorisi konusunda çalışma yapan başlıca düşünürlerdir.⁵⁶

Kuantum fiziği etrafındaki tartışmalar düşünüldüğünde irâde ve eylem özgürlüğünün önümüzdeki yıllarda daha çok tartışılacağı söylenebilir.

⁵¹ Wittgenstein, Ludwig., *Philosophical Investigations*, Trans. G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1953, s. 621.

⁵² Bkz. Frankfurt, Harry, "The Problem of Action", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 15, No. 2, 1978, s. 157.

⁵³ A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 413.

⁵⁴ C. Lumer, "The Action- Theoretic Basis of Practical Philosophy", s. 1.

⁵⁵ Bkz. http://philosophy.ucsd.edu/faculty/dnelkin/DanaNelkin/137welcome08_files/syllabus3.pdf.

⁵⁶ Bkz. <http://www.angelfire.com/ab3/freewill/ActionTheory.html>.

C- Eylem Teorisinin Temel Problemleri

Eylem teorisinin ne tür konular içerdiği bir önceki başlıkta belirtildi; ancak bu konuların problem noktalarının tespit edilmesi ve hangi açıdan eylem teorisyenlerince tahlil edildiğini söylemek gerekmektedir.

Eylemi anlama çabası insan ile dış dünya arasındaki ilişkiyi anlama çabasıdır.⁵⁷ İşin zor tarafı insanın kendi yapıp-etmelerini anlamaya çalışması ve bu çalışmayı yine dış dünya içerisinde yapıyor olmasıdır. Eylemleri anlamamanın diğer bir zor tarafı kendi yapıp-etmelerinden kaynaklı değişikliklerden etkilenecek değişime uğramasıdır. Her anlamamanın da bir zihinsel değişim olduğunu bu probleme eklersek, konunun ne denli girift olduğu anlaşılacaktır. H. Frankfurt'un haklı ifadesiyle eylemi anlamak için bu "çelişki"yi çözmek gerekiyor.⁵⁸ İşin çelişki kısmı, eyleyenin hem dış dünyada değişiklik yapıyor olması hem de değişikliğe uğruyor olmasıdır. Yapılması gereken, eyleyenin ortaya koyduğu olaylar ile bedenimizin uğradığı değişimleri birbirinden ayırmaktır. Eylem teorisinin amaçlarından birisi de bu çelişkiyi açıklamak; böylece evrendeki diğer değişiklikler ile insanın oluşturduğu değişiklikleri tespit etmek için sistematik, kuramsal düşünce oluşturmaktır.

Brand, Eylem teorisinin problemlerini aşağıdaki şekilde gayet sistematik ve açıklayıcı bir şekilde özetlemiştir.⁵⁹

A- Kavramsal sorular:

1-İnsanın eylemi nedir?

2-İnsan ne yapabilir?

3-İnsanın eylemde bulunması ne anlama geliyor?

4-İnsanın eylemde bulunabilmesi ne demektir.?

B- Eylemleri açıklamak ile ilgili sorular:

⁵⁷ Schapiro, Tamar, "Three Conception of Action in Moral Theory" *Nous*, Vol. 35, No.1, 2001, s. 93.

⁵⁸ Frankfurt, Harry, "The Problem of Action", *Amerikan Philosophical Quarterly*, Vol. 15, No. 2, 1978, s. 157.

⁵⁹ Brand, Myles, "Action and Behavior" *The Nature of Human Action*, ed. William K. Frenkana, USA, 1970, s. 4.

1- Eylemleri biyolojik ve fiziki olarak açıklamak yeterli midir?

C- *Metafiziksel Sorular:*

Bütün eylemler sebepli mi? (özgür irâde konusu)

D- *Epistemolojik Sorular:*

1-İnsanın eylemde bulunduğunu nasıl anlıyoruz?

2-Gözlem dışında bilgisel araçlarımız var mıdır?

3-Başkalarının eylemde bulunduğunu nasıl anlıyoruz?

E- *Etik ve Metafiziksel Sorular:*

1-Eylem ve sonuçlarının iyi ve kötü olması demek, ne demektir?

2-İnsanın eylemlerinden ve sonuçlarından sorumlu olması ne anlama geliyor?

D- Eylem Teorisinde Temel Yaklaşımlar

Eylem teorisyenleri yukarıda verilen soruları cevaplandırmak için, farklı açılardan değişik yaklaşımlar göstermiştir.

1- Eylem teorisi açısından en temel konu eylemi ortaya çıkaran unsurlardır. En çok işlenen eylem unsuru güç, irâde, bilgi ve doğal istektir (iştihâ).⁶⁰ O zaman bir düşünürün bu unsurların tümünü eylem kuramsalı içinde değerlendirip değerlendirmemesi yaklaşım tarzını belirlememizde etkileyici olacaktır. Hatta daha da belirleyici olan, bir düşünürün, eylemin nirengi noktası olan irâdeyi, iştâh diyebileceğimiz doğal istekler ve arzular olarak görüp görmemesi, istenç ile zihinsel edimler arasında güçlü bir ilişki kurup-kurmayacağı olacaktır.

Eylemi ortaya çıkaran asıl etkeni tespit etmek ile ilgili indirgemeci ve tümcü yaklaşımlar vardır:

a)*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.⁶¹ Eylem teorisi açısından ise indirgemecilik, insan eylemlerini açıklarken diğer organizmalardaki yaklaşımı insan eylemlerinde de

⁶⁰ Bkz. 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.

⁶¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 465-466.

göstermeyi veya insan eylemlerini tek bir ilkeye, örneğin güce veya doğal isteklere indirgemeyi amaçlar. Bu yaklaşımı daha çok deneyci felsefecilerde, örneğin Hobbes, Lock ve Hume' da görmek mümkündür.⁶²

b) *Tümcü yaklaşım (Holizm)*: Holizm, canlı, organik bütünleri meydana getiren parçaların bütün içinde, bütünün dışında olduğundan daha farklı bir biçimde fonksiyon gösterdiklerini, dolayısıyla bütünün her zaman öğelerinin yalın toplamından daha fazla bir şey olup, karmaşık bir fenomenin, salt onu meydana getiren öğelerin analizi yoluyla anlaşılamayacağını savunan yaklaşımdır.⁶³ Reid'in (ö. 1796) eyleme yaklaşımı buna örnek verilebilir.⁶⁴

2- Eylemin veya eyleyenin (agent) merkeze alınması açısından eylem teorileri ikiye ayrılır. J. Bishop, bu iki ayrım için anahtar bir cümle seçer; ona göre, "*Tüm yönelimsel, niyet içeren eylemler bir olayın sonucu mudur, yoksa yönelimin sebebi öznenin kendisi midir?*"

a) *Olay-nedenci yaklaşım (event-causalism)*: Bu soruya karşılık, her bir yönelimsel eylemin başka bir olayın sonucunda gerçekleştiğini söyleyenler olay-nedencidir.

b) *Eyleyen-nedenci yaklaşım (agent-causalism)*: Yönelimsel, niyet ve kasıt içeren eylemler bir olaya bağlanamaz, eyleyen çevre şartlarının ve gelişen olayların belirleyiciliğinde değil, özgür irâdesi ile kendisi gerçekleştirmiştir, diyenler eyleyen-nedencidir.⁶⁵ Eyleyen-nedencilikte eyleyen sahip olduğu güç ile sakınabilmesi mümkün iken değişiklik üretmektedir.⁶⁶ Eyleyenin hem eylemi yapabilmesi hem de eylemden kaçınabilmesi sahip olduğu güce hakim olmasındandır.

3- "*Eylem insandan nasıl sadır olur?*" sorusunun cevabını arayan düşünürleri beş gruba ayırabiliriz: Deterministler, soft-deterministler -bunlara compatibilistler (bağdaşıcılar) de denilmektedir.- fatalistler, indeterministler ve liberteryanlar.⁶⁷

Bu akımlardan fatalizm yazgı ile ilgili bir sav olarak insan eylemlerinin önceden bir yazgı ile belirlendiğini ve irâde özgürlüğünün olmadığını savunur.

⁶² Bkz. H. M. Açıköz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s. 80-90; ayrıca bkz. Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Değerlendirme*, s. 192 vd.; Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yay., Ankara, 2009, s. 276 vd.

⁶³ Cevizci, *age.*, s. 421.

⁶⁴ Bkz. Reid, Thomas, *Essays on the Active Powers of Man*, Yayın Evi Yok, London, 1788, s. 294 vd.

⁶⁵ Bishop, John, "*Agent-Causation*", *Mind*, Vol. 92, No. 365, 1983, s. 61.

⁶⁶ Charlton, William, *Causation and Change*, *Philosophy*, Vol. 58, No. 224, 1983, s. 143.

⁶⁷ Açıköz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s. 77-78.

nedensellik lehine veya aleyhine bir savı olmadığı için, bu yaklaşım eylem teorisine konu olamaz. Hem liberteryan hem compatibilist savların ortak adı olduğu için, indeterminizmi ayrı bir yaklaşım olarak ele almaya gerek olmadığından; eylem teorisine konu olan nedensellik ile ilgili kuramları üç grupta toplamak daha işlevseldir.

Bu çalışmanın irâde özgürlüğü bölümünde bu akımlar ayrı ayrı açıklanacaktır. Ancak çok temel kavramlar olmasına binaen bu akımları özetlememiz gerekmektedir.

a) Determinizme göre her olay önceki olayların zorunlu sonucudur. Bu akım hem doğal olaylarda hem de insanın düşünce dahil her edim ve eyleminin nedensellik kanununa tabi olmasını ısrarla savunur. Bu akıma göre irâde de dürtü ve diğer doğal nedenlerden kaynaklandığı için irâde özgürlüğünden söz edilemez.⁶⁸

b) Liberteryanizme göre ise doğada görülmesi gereken nedensellik insanın irâde, düşünme ve eylemlerinin ortaya çıkması için söylenemez. Bu akıma göre insanın zihinsel edimleri (mental act) ne dış çevredeki maddi olaylardan ne de insandaki doğal istek (iştihâ) ve dürtülerin zorunluluğu altında gerçekleşir. Liberteryanlar bu tür etkenlerin “etkileyici” olabileceğini ancak “belirleyici” olamayacağını düşünürler.⁶⁹

c) Irâde özgürlüğü ile nedenselliğin birbirinin karşıtı olmadığını bu iki gerçeğin bağdaşabileceğini savunan compatibilizme (bağdaşıcılığa) göre ise hem dış dünyada hem de insanın iç dünyasında nedensellik vardır. Bu yüzden bu akıma soft determinizm (yumuşak gerekircilik) denilmiştir. Irâdenin doğal istekler tarafından belirlendiğini kabul eden bu akıma göre; irâde, doğal/maddi bir nedenle ancak oluşabilir. Buraya kadar deterministler ile aynı düşünceyi savunan bu kuram bu durumun irâde özgürlüğüne engel olmadığını savunur.⁷⁰

⁶⁸ 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.

⁶⁹ Bkz. 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.

⁷⁰ Foley, Richard, “Compatibilism”, *Mind*, Vol. 87, No. 347, 1978. s. 421; Açıköz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s. 238.

E- Eylem Teorisinin Diğer Disiplinlerle İlişkisi

Eylem teorisinin felsefenin tüm alt dalları ile ilişkili olduğu söylenmişti. Eylem teorisi kavramının daha da netleşmesi için bu alana yakın diğer felsefe dalları ile bu dalların konu ve amaç açısından benzer ve farklı yönlerinin ortaya konması gerekir.

1-Eylem teorisinin ahlâk ile ilişkisi: Ahlâk (moral), bir kişinin, grubun, halkın, toplumsal sınıfın, ulusun, kültür çevresinin belli bir tarihsel dönemde yaşamına giren eylemlerine ilişkin inanç, değer, norm, buyruk, yasak ve tasarımlar topluluğu ve ağı olarak karşımıza çıkar. O yüzden, örneğin bir Hristiyan, Budist veya Müslüman ahlâkından, hümanist ahlâktan veya hoşgörü ahlâkından söz ederiz. Ahlâk denilince, aslında sürekli belirli bir ahlâktan söz edilmektedir. Ahlâk, belirli bir topluluğun ortaya koyduğu normlardır.⁷¹ Eylem teorisinin normatif ahlâk ile ilişkisi zayıftır. Ahlâkî eylem amaçlı eylem olduğundan, eylem teorisi sadece ahlâkî eylemin ortaya çıkışını izah ederek iyi ve kötü olarak değerlendirilmesinin genel ilkelerini ortaya koyar. Asıl, eylem teorisi ile ilişkili olan kavram etikdir. Kişi ahlâk üzerine düşündüğü zaman etiğe adımını atmış demektir. Etik, ahlâktan farklı olarak, bu tür davranışları felsefî olarak inceleyen, açıklamaya çalışan ve değerlendiren felsefî soruşturma dalıdır.⁷² Üç tür etikten söz edebiliriz:

1a-Betimleyici Etik (descriptive etics): İnsan pratiğinin ampirik, tarihsel bir olay olarak, ahlâkî olanın anlamının eylem bağlamından hareketle aydınlanacak şekilde nasıl betimlenebileceği, çözümlenebileceği ve yorumlanabileceği sorusunu ele alan kuramsal yaklaşımlar betimleyici etik örnekleridir.⁷³ Betimleyici etik problemlerle bağlantılı olarak insan doğası teorisini kurmaya çabalar. Bundan olacak ki sadece felsefeciler değil; psikologlar, antropologlar ve sosyologlar da toplumdaki ahlâkî bir olguyu gözlemleyerek, insan eylemlerini anlamaya çalışmışlar ve bu

⁷¹ Özlem, Doğan , *Ahlâk Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 17-18; Tepe, Harun, *Etik ve Metaetik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1992, s. 5; Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s. 3.

⁷² Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Konya, 1998, s. 119.

⁷³ Pieper, Annemarie, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999, s. 209.

verilerden çıkarsamalarda bulunmuşlardır.⁷⁴ Örneğin, betimleyici etik ile uğraşan bir düşünür hazzın insan eylemleri veya davranışları üzerinde ne şekilde etkili olduğunu anlamaya çalışır; ancak hazzın kendi içinde iyi mi yoksa kötü mü olduğuna karışmaz. Eylem teorisi başlığı ile yapılan çalışmaların tümü için söylemesek bile, en azında bir kısmının bu şekilde olduğunu söyleyebiliriz. Betimleyici etiğin, “etik sorular ile ilişkili olarak insan doğası teorisini kurmak” hedefi tam da eylem teorisyenlerinin yaptığı iştir. O zaman, eylem teorisi çalışmalarının büyük bir kısmını betimleyici etik içerisinde değerlendirmek mümkündür.

Ib-Normatif Etik: Bir ahlâk filozofu ahlâkî olguları betimleyebilir, ahlâkî olayları açıklayabilir. Ama etiğin asıl görevi bu değildir. Ahlâk filozofu doğrudan değerlendirme işine girer, neyin iyi ya da kötü olduğunu söyler, kural koyar, yaşam biçimini geliştirir, hayat tarzı teklif eder. İşte etiğin bu kural koyucu türüne normatif ahlâk denir. Normatif etiğin, düşünce tarihinden beri üç temel konusu vardır: Birincisi, erdemler ile ilgili olup hangi insan eylemlerinin ahlâken iyi, hangilerinin kötü olduğu sorusu etrafında dolaşır. İkincisi, toplumun hangi ilke ve politikalara göre, nasıl yapılandırılması ya da organize edilmesi gerektiği sorusudur. Üçüncüsü ise mutluluk nedir, mutluluk hangi yolla elde edilir?⁷⁵ soruları etrafında yoğunlaşır. Kabul edelim ki eylem teorisi normatif bir disiplin olmadığına göre etiğin bu kısmı ile çok ilişkili olmasa bile, çoğu zaman ahlâk filozofu, ahlâk teorisini ortaya koymadan önce ahlâka konu olan eylemin ne tür bir davranış olduğunu, istenç vb. insan eylemlerinin doğasına ilişkin konuları sorguladığından, eylem teorisine başka bir ifade ile betimleyici etiğe eğilmek durumunda kalmışlardır.⁷⁶

Ic-Meta-etik: Metaetik, normatif etiğin koymuş olduğu ahlâkî yargılar üzerine konuşur, bu yargılarda geçen kavramları analiz eder ve söz konusu kavramlarla yargıların anlamlarını ve birbirleri karşısındaki durumunu inceler. İlk defa Ayer tarafından kullanılan⁷⁷ metaetik kavramı, ahlâk hakkında konuşma, yani ahlâkî hayatla ilgili önermeleri ileri süren normatif etiğin de bir üst düzeyine çıkarak,

⁷⁴ Frankena, William K., *Ethics*, Prentice-Hall, New Jersey, 1973 s. 4.

⁷⁵ A. Cevizci, *Etik*, s. 7-8.

⁷⁶ Örnek olarak Bkz. Fârâbî, Ebû Nasr, *Ârâü Ehli Medîneti'l-Fâdila*, Mektebetü'l-Hilâl, 1. Baskı, Beyrût, 1995, s. 82-88.

⁷⁷ Altınörs, Atakan “Analitik Felsefe ve Etik” *Söz Edimleri Kuramı ve Etik*, Asa Kitabevi, Bursa, 2000, s. 12.

hakkında söylem oluşturmak anlamına gelir.⁷⁸ Bunu yaparken meta-etik, şu soruların cevabını arar: 1- Doğru-yanlış ve iyi-kötü gibi etik kavramların anlamı nedir, bu tür terimleri içeren yargıların doğası, anlamı ya da işlevi nedir? 2- Bu tür terimlerin ahlâkî anlamda kullanılışı, ahlâkî olmayan kullanılışından nasıl ayrılır? 3- Eylem, vicdan, özgür irâde, niyet, söz verme, güdü, sorumluluk, akıl ve irâde ne demektir? 4- Etik yargılar ve değer yargıları kanıtlanabilir mi ya da geçerli oldukları söylenebilir mi? Cevap evetse, nasıl ve ne şekilde mümkün olabilir? Her ne kadar metaetiğin bu soruları sormasının sebebi normatif etikleri değerlendirmek ise de, bir ve üç numaralı sorular tam olarak eylem teorisinin konusuna girmektedir. Metaetiğin eylem teorisi gibi normatif olmaması kavram ve ahlâkî önermeleri analiz etmeye yoğunlaşması iki disiplini birbirine yaklaştırmaktadır.

Etik, temelde normatif bir disiplin olarak hangisi iyi hangisi kötü diye sorarken, bu bağlamda eylemi yargılamak, eylem teorisi sadece eylemi anlamaya çalışır, eylemin arkasındaki unsurları analiz eder.⁷⁹

2-Psikoloji ile ilişkisi: Betimleyici etikten söz ederken söylendiği gibi sadece ahlâk filozofları değil, başta psikologlar olmak üzere diğer sosyal bilimciler de branşlarının çerçevesine uygun olarak, eylemin insandan nasıl sadır olduğunu araştırmışlardır. Organizmanın çevre ile ilişkisi bağlamında ihtiyaç, dürtü, güdü, güdülenme ve davranış kavramları eylem ile sıkı ilişkili kavramlardır. Benzer konuları ele alan psikoloji ve eylem teorisi alanları birbirini desteklemektedir.⁸⁰ Yine de pek çok açıdan psikoloji eylem teorisinden ayrılmaktadır. İki alan arasındaki farkı izlenen yöntemde açık olarak görmek mümkündür: Metafizik bir alan olması hasebiyle eylem teorisi (felsefesi) tarafından kullanılmayan deney ve gözlem; günümüz psikolojisinin en temel yöntemleridir.⁸¹

Eylem teorisinin psikolojiye yapacağı en büyük katkı kanaatimce şudur: Tikelleri inceleyen ve tümel sonuçlar çıkaran bilimi eleştirmek ve tümel tutarlılığını göstermek için bilim felsefesi ne kadar gerekliyse, psikolojinin vardığı sonuçları

⁷⁸ A. Cevizci, *Etik*, s.10; Frankena, William K., *Etic*, çev. Azmi Aydın, İmge Yay., Ankara, 2007, s. 174.

⁷⁹ Barnes, Winston H. F. "Action" *Mind*, Vol. 50, No. 199, 1941, s. 224.

⁸⁰ Bkz. Munn, Norman L., *Psikoloji İnsan İntibakının Esasları*, çev. Nahid Tendar, İstanbul, 1968, s. 6-24; Güney, Salih, *Davranış Bilimleri*, Ankara, 2000, s. 469-493.

⁸¹ Psikolojinin yöntemi için bkz. Öztebağ, Lütfi, *Genel Psikoloji*, Remzi Yay., İstanbul, 1956.

denetlemek ve varlık alanı içindeki tutarlılığı göstermek için eylem teorisi veya felsefesine gereksinim o kadar kaçınılmazdır.

Şunu ayrıca belirtelim ki günümüz bilimlerinin en büyük problemi hem terminoloji bazında hem de birbirini desteklemek açısından dağınık durmalarıdır. Modern öncesi bilimler tümelden hareketle tikele indiğinden daha derli toplu birbirlerini destekler mahiyette idi. Böyle olmasında tüm bilimleri kuşatan metafizik gibi bir bilimin olmasının katkısı büyüktür. Günümüz bilimleri ise tikelden hareketle tümele vardıklarından aralarındaki ilişki daha zayıftır. Bu problemi fark eden günümüz düşünürleri inter-disipliner çalışmalara ağırlık vermişlerdir. Bu çalışmaların başarılı olması tüm bilimleri ve özellikle sosyal bilimleri bütünlüğü içinde ele alabilecek yeni bir metafiziğin kurulmasına bağlıdır. Eylem felsefesi böyle bir amaca hizmet edebilir.

I. BÖLÜM

EYLEMİN NELİĞİ PROBLEMİ

GİRİŞ

Her eylem teorisyeninin temel hedefi eylemin ortaya çıkışını çözümlenektir. Bu hedefi gerçekleştirmek eylemi açıklanabilir kılmakla mümkündür. Eylemin açıklanabilir olması, ortaya çıkışı için neden olabilecek güç, istek ve irâde gibi kavramları eylem açısından yerli yerine koymak ve eylem ile ilişkisini kurmakla mümkündür. Şurası da açık ki eylem tanınmadan, ne eylemin üzerinde etkili olabilecek “neden/nedenler” ne de eylemin ortaya çıkışı izah edilebilir.

Ludwig Wittgenstein, “Philosophical Investigations” isimli kitabında eylem tartışmalarının çerçevesini oluşturabilecek bir soru ortaya koydu: “‘Kolumu kaldırdım.’ gerçeğinden ‘Kolum kalktı.’ gerçeğini çıkardığımda geriye ne kalır?⁸²” Wittgenstein, iki farklı gerçeği kabul ediyordu: Birincisi, kolum havaya kalkıyor gerçeği; ikincisi, kolumu havaya kaldırıyorum gerçeği. Belliki ikisi birbirinden farklıdır ve ikincisinde artı bir gerçeklik vardır. Wittgenstein, ikincisini birincisinden farklı kılan gerçekliğin/nedenin peşindeydi; iki hareketi birbirinden ayırmayı zorunlu kılan ölçütün ortaya konması gerekirdi. Bu sözyle bilinçli olarak bir etkinliğin kasıtsız yapılan bir hareketten daha fazla bir anlam içerdiğini belirtmek istiyordu. Gerçekten de tüm hareketlerimiz için aynı anlamsal içerik kabul edilemezdi. Bu sefer sorulması gereken bir soru vardır: Bilinçli hareketin daha fazla içerdiği anlamsal içerik nedir? Birinin ayağını sallaması eylem olarak kabul edilebilir miydi veya sınırlı bir şekilde birinin ayağına tekme atmak nasıl yorumlanmalıydı? Bir diğer örnek, trafiğin içinde mahsur kalan bir çocuğu kurtarmak eylemi nasıl bir eylemdir? Bu eylemin önceki iki eylemden farkı nedir? Eylem filozofları edimleri birbirinden ayırt etmek için, edim, eylem, davranış, gibi ifadeler kullanmışlardır. M. Alvarez’in haklı tespiti ile eylem felsefesinin en temel problemi genel anlamdaki olay ile eylem kategorisine giren hareketleri birbirinden ayırmaktır.⁸³

Bu bölümde bu kavramların analizi ve İslam düşüncesi açısından konumu belirtilecektir.

⁸² L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 621.

⁸³ Alvarez, Maria, and John Hyman, “Agents and Their Actions,” *Philosophy*, Vol. 73, No. 284, 1998.

Bu bölümde iki temel konu üzerinde durulmaktadır: Birincisi: Eylem teorisi açısından eylem neyi ifade etmektedir? İnsan eylemleri hem oluş itibariyle hem yapı itibariyle doğada gelişen olaylardan farklılık gösterir mi, farklılık gösteriyorsa eylemi oluşturan hangi temel unsurlardan dolayı farklılık gösteriyor? Bunun için de eylem ile yakın anlamlı kavramlar belirtilecek, böylece eylem kavramının içeriği netleştirilecektir. Bir diğer husus, eylem kavramı netleştirilirken, bir sonraki bölüme hazırlık gayesi ile eyleme “neden” olabilecek etkenlerin neler olabileceği belirtilecektir. İkincisi ise Kâdî Abdülcebbar açısından eylem konusunu netleştirmek olacaktır. Bunun için de eylem ile yakın anlamlı kavramların Kâdî açısından neyi ifade ettiği tespit edilecektir. Kâdî'nin eylemin içeriğine yakın bir kavramı çözümleyip çözmediğini tespit etmek bu bölümde merak edilen bir diğer husustur. Kâdî eylem konusunu bir problem olarak gördü ise hangi hususları problem olarak görmüş ve bu problem için nasıl bir yaklaşım sergilemiştir? soruları cevaplanmayı bekleyen sorulardır.

I-EYLEM TEORİSİ AÇISINDAN EYLEM KAVRAMI

Eylem teorisyenleri insanın tüm yapıp etmeleri için aynı kavramı kullanmazlar. Eylemin ortaya çıkış şekli ve eylemi ortaya çıkaran etkenlere göre farklı tanımlamalarda bulunurlar. Yerine göre edim (act, fiil), yapmak (doing), etkilenmek (happen, infi'âl), davranış (behavior) ve eylem (action, amel, kasıtlı fiil) kavramlarını kullanırlar.

Bu kavramları kuşatan üst çatı konumundaki kavram değişme (devinim, change, hareket) kavramıdır. Değişme sadece oluşmamakta, aynı zamanda oluşturmaktadır. Her değişme aynı zamanda bir değiştirme olduğu için değişim kavramı iki açıdan eylem teorisine konu olmaktadır: Birincisi, insanın bedeninde veya zihninde oluşan hareket olmak açısından eylem teorisine konu olmakta; ikincisi ise insanın dış dünyada meydana getirdiği hareketlilik açısından konu olmaktadır.⁸⁴

⁸⁴ Bkz. Charlton, William, “Causation and Change,” *Philosophy*, Vol. 58, No. 224, 1983. s. 143.

Bedensel görünümü olsun veya olmasın; istemli veya istem dışı olsun, tüm bedensel ve zihinsel aktiviteler için, eylem teorisyenleri genelde *act* (edim, fi'l) kavramını kullanmaktadır.⁸⁵

Uykudaki birinin hareketleri örnek gösterilebilir: Uyuyan birinin yanı başındaki masaya elinin istem dışı çarpması ya da yolda aniden sendeleyeni birinin başkasına çarpması istem dışı edimlere örnek olarak verilebilir.⁸⁶

“Yapmak” olarak tercüme edebileceğimiz *doing* de eylem ile yakın anlamli diğer bir kavramdır. Yapmak, edim gibi insanın her türlü hareketini ifade eden bir kavramdır. “A ne yapıyor?” sorusuna verilen cevap *yapmayı* ifade etmektedir. O yüzden, hapşırma, esneme ve uyuma yapmak olarak ifade edilir, ancak eylem olarak ifade edilmez. Bu fillerin eylem olarak ifade edilmemesinin sebebi bilinçli olarak yapılmaması ve eyleyenin *üretimine* dayanmamasıdır. Başka bir ifade ile eyleyenin örneğin uyuma sürecinde etkin rolde olmamasından dolayıdır. O zaman her eylemin yapmak olduğu söylenebilir, ama tersi söylenemez.⁸⁷ Yapmak ve eylem arasındaki bir diğer fark, genelde edim ve eylem kavramlarının gündelik hayatta değil, felsefi ve hukuki konularda işlenmesidir. Örneğin, yazı yazan birine “Ne yapıyorsun?” denilmez, “Ne yapıyorsun?” denilir. İngilizcede de durum farklı değildir, gündelik hayatta *doing* kullanılırken, felsefi konularda *act* ve *action* kavramları kullanılır.⁸⁸

“Etkiye uğramak” ve “etkide bulunmak” arasındaki fark ile ilgili mülâhazalar, sadece dil ilgili tartışmadan beslenmiyor. Tartışmanın metafizik ve teolojik arka planı da vardır. Bizim tüm edimlerimiz doğadaki determinizmden kaynaklanıyorsa, edimlerimiz bedeninin doğal koşullara verdiği tepkiden ibaret ise aslında yapmak ile olmak arasında bir fark yoktur. İster hayatın tümünde determinizm olsun, ister kısmi olsun veya olmasın, eylem konusunu tartışan düşünürler, iddialarını temellendirmek

⁸⁵ Schapiro, Tamar, “Three Conception of Action in Moral Theory” *Nous*, Vol.35, No.1, 2001, s. 93.

⁸⁶ Edim kavramı *act* kavramını yeterince karşıladığından bu çalışmada bundan sonra *act* yerine *edim* kullanılacaktır.

⁸⁷ “Eylem” ve “yapmak” kelimelerinin birbirlerinin yerine kullanılabilmesini gösteren örnekler için bkz. Uygur, *Kuram-Eylem Bağlamı Çözümleyici Bir Felsefe Denemesi*, s. 43.

⁸⁸ Rayfield, David, “Action” *Nous*, Vol. 2, No. 2, 1968, s.131-132; “act” ve “doing” arasındaki ilişki ile ilgili benzer açıklamalar için, bkz. Ware, Robert, “Acts and Action”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 70, No. 13, 1973. s. 404.

için bu iki edim türünün farklı olduğunu veya aynı temele dayandığını örnekler ile açıklamışlardır.⁸⁹

Psikolojinin temel konusu olan davranış kavramı ise organizmanın doğal veya sosyal ortamdaki uyaranlara karşı verdiği tepkidir.⁹⁰ Bu tepkinin davranış sayılması için gözlemlenebilir olma şartı koşulmuştur.⁹¹ Bu açıdan edim kavramının gözlemlenebilir olsun veya olmasın tüm hareketleri kuşattığı dikkate alınırsa davranış kavramından daha genel olduğu söylenebilir.⁹²

Daha nitelikli bir kavram olarak eylem, İngilizce'deki "*action*"ın karşılığıdır. Eylem, klasik Türkçede etmek, kılmak, yapmak ve işlemek ile eş anlamlı olarak terkip şeklinde kullanılmıştır. Beyan eylemek, emreylemek gibi. Bu anlamlarının yanı sıra kelimenin "toplu olarak karşı çıkmak" anlamı da vardır.⁹³ Günümüzde eylem kelimesi, bağlamına göre farklı konseptlerde kullanılmaktadır. "Kurumumuzun eylem plânı şudur", "Bu gün Kızılay'da eylem var." ve "Ahlâkî ödev bize bir takım eylemler yüklemektir." cümlelerinde geçen eylem kavramının kullanım amacı farklıdır. Birincisinde ofis çalışması, ikincisinde karşı çıkmak, sonuncu örnekte ise eylem felsefesi bağlamında, amaçlı davranış anlamında kullanılmaktadır. Eylemi açıklarken, S. Tamar'ın vurguladığı bir cümleyi örnek seçecek olursak, "*Eylem gücümüz arttıkça, dünyayı değiştirme gücümüz de artacaktır.*"⁹⁴ cümlesi farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelmektedir. Sosyolojik ve politik bir cümle olarak anlaşılması mümkün olmasına rağmen Tamar, bu cümle ile bedensel güç ile insan eylemleri arasındaki orantıyı, yani bir eylem felsefesi ilkesini belirtmek için söylemiştir.

Eylem felsefesi açısından eylem, eyleyenin kendisinde veya dış dünyada oluşturduğu kasıtlı değiştirmelerdir.⁹⁵ Eylemin en önemli özelliği bilinçli olarak yapılıyor olmasıdır. Bir edimin eylem olarak kabul edilmesi, R. Foley'e göre, istek, arzu, tercih vb. niyet ve isteme belirten edimlerin bulunmasına bağlıdır.⁹⁶ Bir

⁸⁹ Bkz. Rayfield, "*Action*" s. 132.

⁹⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.199.

⁹¹ Şen, Serpil, *Psikoloji*, MEB yay., İstanbul, 2005. s. 13.

⁹² Gölcük, Şerafettin, *Bakallâni ve İnsanın Fiilleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1997, s. 55.

⁹³ Sâmî, Şemsettin, *Kamus-ı Türkî*, Enderun Yay., İstanbul, 1989, s. 248.

⁹⁴ Schapiro, Tamar, "Three Conception of Action in Moral Theory" *Nous*, Vol. 5, No. 1, 2001, s. 93.

⁹⁵ Barnes, H. F., Winston, "Action" *Mind*, Vol. 50, No. 199, 1941, s. 245; bkz. Ware, Robert, "*Acts and Action*", *The Journal of Philosophy*, Vol. 70, No. 13, 1973, s. 403.

⁹⁶ Foley, Richard, "Deliberate Action", *The Philosophical Review*, Vol. 86, No. 1, 1977, s.58.

bağdaşıcı (compatiüst) ⁹⁷ için eylem ile birlikte doğal istekler ve bilgisel edimler bulunması gerekiyorken, bir özgürlükçü için eylem ortaya çıktığında niyet, kasıt ve yönelim ifade eden bir zihinsel edimden söz edilebiliyorsa “eylem” kavramından da söz edilebilir. ⁹⁸ Eyleyenin kazara yaptığı iş eylem olarak tanımlanamaz. Bir diğer şey, eylem eyleyene sürpriz gelmez çünkü, tamamen olmasa da büyük oranda eyleyenin kontrolünde gelişmiştir. ⁹⁹ Eylemde düşüncenin ötesinde bilgisel bir temel vardır. Eyleyen eylemin kendisine kâr mı, zarar mı getireceğini hesapladıktan sonra, eyleme ve eylemi hangi araçlarla ne şekilde yapacağına karar vermektedir.

İnsan organizma olma hasebiyle gereksinimleri olan bir varlıktır. Bu gereksinimlerini karşılaması, dış çevreyi gereksinimlerine uygun olarak değiştirmesine bağlıdır. Değiştirme, tabiatı gereği bir alanda ve hareketi sağlayan araçlar ile olacaktır. Bu araçlar, eyleyenin kendi bedenidir. İşin bu kısmında eylemin fiziksel özelliğinden söz etmiş oluyoruz. Bu durumda, temel problem şudur: Hangi bedensel hareketler eylem olarak sayılacaktır, eylemlerin bedensel bir hareket taşıması eylemin zorunlu özelliği kabul edilmesi gerekir mi?

Richard Taylor’ın ifadesi ile eylem ile ilgili en temel problem bedensel hareketler ile değer yüklü edimler arasındaki farkı ortaya koymaktır. ¹⁰⁰ Wittgenstein de “Kolum havaya kalkıyor gerçeğini, ben kolumu kaldırıyorum gerçeğinden çıkardığımda geriye ne kalır?” sorusunu sorduğunda bu probleme dikkat çekmişti. ¹⁰¹ Bedensel hareketlerin tümünün eylem sayılmayacağı görüşü neredeyse tüm eylem teorisyenlerinin paylaştığı bir görüştür. Buna göre uykuda yapılan hareketler ve diğer tüm istem dışı yapılan hareketler eylem kategorisinin dışında kalmaktadır. ¹⁰² Ancak temel mesele her eylemin mutlaka bedensel hareket taşıyıp taşımadığını tespit etmektir. Taylor ve A. I. Melden gibi eylem teorisyenlerine göre, bütün bedensel hareketler eylem olarak sayılmasa bile, her eylemin mutlaka bedensel bir temelinin olduğunu, hatta bir edimin eylem sayılması için bedensel bir hareket olması

⁹⁷ Bağdaşıcılık hem nedenselliği hem irâde özgürlüğünü savunan düşünce akımıdır. Bkz. Giriş Bölümü.

⁹⁸ Melden, A.I, “Willing” *The Philosophical Review*, Vol. 69, No. 1960, s. 523-525.

⁹⁹ Scott, Michel, Wittgenstein’s Philosophy of Action, *Philosophical Quarterly*, Vol. 46, No. 184, 1996, s. 362.

¹⁰⁰ Rayfield, “Action” s.132.

¹⁰¹ Wittgenstein, Ludwig., *Philosophical Investigations*. Trans. G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1953, s. 621.

¹⁰² Örnek olarak bkz. Melden, A. I., “Action”, *The Philosophical Review*, Vol. 65, No. 4, 1956, s. 523; Rayfield, David, “Action” *Nous*, Vol. 2, No. 2, 1968, s. 132.

gerektiğini savunurlar. Melden, eylemin iradî bedensel hareketler olduğunu savunduğu için, bedensel hareketler merkezli bir eylemi açıklama formülü önermektedir. Bundan dolayı da eylemin istem dışı bedensel hareketlerden ayırt edilmesi için psikolojik faktörlere eğilmemizin temel koşul olduğunu ifade etmektedir.¹⁰³ Melden böylelikle eylem açıklamalarının psikolojik temel üzerine kurulması gerektiğini düşünmektedir. David Rayfield bu görüşe itiraz etmektedir. Ona göre tüm eylemlerin bedensel temelli olduğunu söylemek yanlıştır. Pek çok eylem vardır ki tamamen irâde ile ortaya çıkmasına rağmen, hiç de bedensel hareket içermemektedir. D. Rayfield, bu konuyla ilgili şu örneği vermektedir: ‘A, B’yi iki kez çağırılmaktadır; ancak B, A’yı kızdırmak için yerinde durmaktadır.’ Bu örnekte eylemin temel iki şartı irâde ve değiştirme söz konusu olmasına rağmen B’nin bedensel bir hareketinden söz edilemez.¹⁰⁴ Bu durumda bedensel hareket koşulunun eylemin tanımlanmasında yer alıp almaması ile ilgili eylem teorisyenleri arasında iki değişik görüşün yer aldığı söylenebilir.

Aslında temel problem eylemlerin ortaya çıkmasında doğal istek ve arzu gibi psikolojik faktörlerin belirleyici kabul edilip edilmeyeceğidir. Başka bir ifade ile temel problem eylemlerin ortaya çıkmasında irâdenin özerkliğini, özgürlüğünü veya bedene bağımlılığını izah etmektir. Elbette ki bedensel hareketler üzerinde psikolojik faktörleri eylem üzerinde belirleyici kılmak irâdenin özgürlüğünü etkileyecektir.

Eylem eyleyenin üretimi olarak değerlendirilmektedir. Üretim ancak bir güçle gerçekleşebilmektedir. Örneğin kapının açılması, kolunu döndürme ve kapıyı itme ile gerçekleşmektedir.¹⁰⁵ Bu yüzden, eylemin açıklanmasında psikolojik unsurların yanı sıra, eyleyen açısından güç kavramının tahlili diğer önemli bir husustur.

R. Ware’ye göre yapılması gereken eylemin fiziksel hareketler ile sınırlandırılması, düşünsel ve duygusal edimlerin, eylemin dışında tutulmasıdır. Böylelikle, çok ciddi eylem teorisi yazılarında geçiyorsa bile, irâdenin, niyetin, düşünmenin ve bilmenin eylem olarak kabul edilmesi R. Ware’ye göre doğru değildir. Bu tür zihinsel hareketleri karşılayan kavram eylem kavramı değil, *edim (act)* kavramıdır.¹⁰⁶

¹⁰³ Melden’in görüşü için, bkz. Melden, A. İ., “Action”, *The Philosophical Review*, Vol. 65, No. 4, 1956, s. 523; Taylor’un görüşü için bkz. Rayfield, David, “Action” *Nous*, Vol. 2, No. 2, 1968, s.132.

¹⁰⁴ Rayfield, David, “Action” *Nous*, Vol. 2, No. 2, 1968, s.134.

¹⁰⁵ Ware, Robert, “Acts and Action”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 70, No. 13, 1973, s. 406.

¹⁰⁶ Ware, *agm.*, s. 403.

R. Clarke farklı eylem teorilerini anlattığı yazısında, farklı bir bilgi verir. İfade ettiğine göre, pek çok Liberteryen irâde, düşünmek, niyet gibi *zihinsel edimleri (mental act)* eylem olarak kabul etmektedir.¹⁰⁷ Buna göre İnsanın bir problemi çözmek için *düşünmesi*, bir konuyu *bilmesi* veya yerinden kalkmaya *karar* vermesi, *istemde* bulunması da zihinsel edimlere (*mental acts*) örnek olarak verilebilir.¹⁰⁸

İnsanın en özel yönü duygu ve düşüncesi ve eylem ile ilgi olarak irâdesidir. Bu özelliğinden dolayı eylem, ahlâkî açıdan sorumluluğa konu olan, iyi veya kötü olarak değerlendirilmekte; böylece edim ve davranış gibi diğer etkinliklerden ayrılmaktadır. Eylem ve edim kavramları yaygın olarak birbirlerinin yerine kullanılıyorsa da iki kavram da insanın etkinliklerini ifade ediyorsa da doğru olan ikisini farklı kabul etmek, edim kavramını eylemden daha genel kabul etmektir. Bu farkın eylem teorisi ile ilgili yazılarda ihmal edildiğini söylemek mümkündür.¹⁰⁹

Davranış kavramı eylem kavramından farklıdır. Bir hareketi davranış olarak tanımlamanın şartı, organizma tarafından yapılmış olması ve gözlemlenebilir olmasıdır. Davranışın gözlemlenme şartında aracısız gözlemlenme şartı yoktur, o yüzden öğrenme, hatırlama gibi bir takım teknikler ile gözlemlenebilen hareketler psikolojide davranış olarak kabul edilmektedir. Organizmadan söz edildiğine göre, davranış kavramı, hem insanların hareketlerini hem hayvanların hareketlerini; hem amaçlı hem amaçsız hareketleri içermektedir,¹¹⁰ ancak eylem ise amaçlı ve bedensel aracılık ile ortaya çıkan davranışlarını içermektedir.¹¹¹

Belirtilen bu özelliklerden hareketle eylemi şu şekilde tanımlayabiliriz: Eylem, eyleyenin özgür seçimine dayalı olarak planlanan, sahip olduğu bedensel güç ile dışa vurulan, iyi ve kötü olarak değerlendirildiği için eyleyenin yapmaktan veya yapmamaktan sorumlu tutulduğu etkinliklerdir.

Eylem ile ilgili belirleyici kavram irâdedir, hatta eylemi değişme ve edim olmaktan çıkararak irâdedir. O zaman iradi bir eylemin (a voluntary action) ne tür özelliklere sahip olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Her düşünür açısından farklı

¹⁰⁷ Clarke, R. "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. 154-155.

¹⁰⁸ "Mental acts" (Zihinsel edimler) kavramı için bkz. Ricœur, Paul, "Metin Modeli: Bir Metin Olarak Anlamli Eylem," *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, ed. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s. 108.

¹⁰⁹ Ware, agm., s. 403.

¹¹⁰ Barnes, "Action", s. 251.

¹¹¹ Bkz. Tamar, "Three Conception of Action in Moral Theory", s. 93.

açıklamaların olacağı tabiidir. Tartışma noktalarını tespit etmek ve bir fikir vermek üzere L. Wittgenstein'in iradi eylem için önerdiği koşullara bakalım:

- 1- Eylemin bilinçli olarak yapılmış olması.
- 2- Yapılan eylemin eyleyene sürpriz olmaması.
- 3- Eyleyenin, eyleminin ya başlatıcısı ya da sonuçlandırıcısı olması.¹¹²
- 4- Eyleyenin, eyleminin iradi olduğunun farkında olması.
- 5- İradî eylemlerden önce bir eylem kararının olması.
- 6- İradî eylemlerin normal davranış özelliklerine sahip olması.¹¹³

Pek çok eylem teorisyeninin kabul ettiği kadarıyla, eylem kavramı iki temel içeriğe sahiptir: Bedensel bir hareket olması ve düşünce kaynaklı, amaçlı bir hareket olması.¹¹⁴ Tüm eylem tartışmaları bu iki nokta etrafında odaklanmakta, buna göre çıkarsamalar yapılmakta, düşünsel tavırlar buna göre alınmaktadır. Eylemin bedensel yönüne ağırlık verenler insanı ve davranışlarını diğer organizmaların hatta maddelerin hareketi gibi düşünmekte, eylemin insana özgü iradi yönünü kuşkulu hale getirmektedirler. Eylemin iradi yönüne ağırlık verenler ise insanın bu dünyada diğer fiziki-biyolojik varlıklardan farklı bir yönünün olduğunu, dolayısıyla diğer varlıklara uygulanan bilim yönteminin insana bazı konularda uygulanamayacağını ifade etmektedirler.

Gerçekten de hem fiziksel aracı olmak açısından eylemlerin oluşturulmasında hem de bilgisel veri sağlamak açısından bedenimiz, eylemin tanımlanmasında başat yerde durmaktadır. Bedenimiz hem eylemleri gerçekleştirme aracı hem eylemlerin oluşma alanı hem de eylemin tanımlanmasına imkân veren bilgisel veri imkânıdır. Doğadaki tüm maddeler doğa kanunlarına uygun olarak etki-tepki hareketleri ile tabii seleksiyona uymakta; böylece doğada anlaşılabilir, açıklanabilir bir bilgi sathı oluşmaktadır. Bedenimiz, diğer doğal varlıklar ile aynı evreni paylaşmamızı sağlamakta, etki-tepki sürecine girmemizi sağlamaktadır.

Eylemin amaçlı bir edim olması, yapılan edimi herhangi bir hareket olmaktan çıkarıp, insana özgü bir etkinlik kılmaktadır. Eylemi amaçlı kılan etkenin irâde

¹¹² Şu örneği verir: Normalde nefes alıp-vermek iradî olmamasına rağmen, benim hızlı nefes alıp-vermek için soğuk suya daldıktan sonra hızlı nefes alıp verişim iradi bir eylemdir. Çünkü hızlı nefes alıp vermeği sağlayan benim irâdemdir. Aynı şekilde gözlerimi kapatarak görme eylemini sonlandırmak benimle gerçekleştiğine göre görmek de benim eylemdir.

¹¹³ Scott, Michel, Wittgenstein's Philosophy of Action, *Philosophical Quarterly*, Vol. 46, No. 184, 1996, s. 362.

¹¹⁴ Barnes, "Action", s. 244.

olduğunu düşünürsek, irâdenin de ne olduğunu, belirlemek ayrı bir tartışmadır. Irâdenin bilgi ile ilişkisi ne düzeydedir, arzularımızın ve doğal isteklerimizin yani iştihânın irâdemiz üzerindeki etkisi ne ölçüdedir? Bu sorular, eylemi konumlandırmamız için cevap aramaktadır. İşin esası, insanı fiziksel evren içinde kabul etmek, bazı açılardan diğer canlı organizmalar gibi kabul etmek; ama ne ölçüde canlı organizmalardan ayrıldığını, ne ölçüde bu organizmalara benzeştiğini tespit etmektir.

II- KÂDÎ ABDULCEBBAR'DA EYLEM KAVRAMI

Her dönemin kendine göre düşünsel problemleri, çözüm yöntemleri ve en genel anlamıyla kuramsal çerçevesi vardır. Kuramsal alan oluştuğuça ona göre kavramsal oluşur ve ona göre içerik kazanır. Bu açıdan kavramların, kuramların taşıyıcı bellekleri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Kâdî Abdülcebbâr açısından eylem kavramının nasıl tanımlandığını görmek için, eserlerinde geçen eylem kavramına yakın duran kavramları incelememiz ve eylem kavramını karşılayan kavramı tespit etmemiz gerekmektedir. Bu amaç için düşünürümüzün eserleri tarandığında *fiil*, *amel* ve *tasarruf* kavramlarının bize veri sağlayabileceği görülecektir. Günümüzde eylem konusuyla ilgili Arapça hazırlanan çalışmalarda *eylem (action)* kavramı *amel* kavramı ile karşılanmaktadır.¹¹⁵ Bu yüzden, amel kavramını öne alarak, ilgili kelime veya kavramların analizine başlamak yerinde olacaktır.

Amel, sözlükte iş, çalışma verilen uğraş anlamına gelir. Nadir de olsa hayvanların belli bir fayda sağlayan işleri için de bu kelime kullanılır. Örneğin, hamarat develer için *ye'mele* kelimesi kullanılır. İnsanlar söz konusu olduğunda, bu kelimeyle sadece kasıtlı edimler ifade edilir.¹¹⁶ Hayvanlar için kullanılması son derece nadir olduğuna göre *amel* kelimesinin *fiil* kelimesinden daha sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Bir diğer fark ise ister insan için olsun, ister hayvan için olsun amelde

¹¹⁵ Medkûr, İbrahim, *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, el-Hey'etu'l-'Amme, Kahire,1983, s.129.

¹¹⁶ el-Cevherî, İsmâ'il b. Hammâd, *Tacu'l-Luğe ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attâr, 4. Baskı, Dâru'l-'İlmi'l-Melâyîn, Beyrût, 1999, V/1775; İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, tsz, s. 348.

istek vardır. Oysa kasıtlı olsun olmasın tüm edimler için *fiil* kelimesi kullanılır.¹¹⁷ *Sun*’ kelimesi de dikkat çekmemiz gereken bir diğer kelimedir. *Sun*’ fiili meydana getirmeyi ifade eder. Amelden farklı olarak sadece insan edimleri için kullanılır.¹¹⁸ Amel kelimesi kavramlaşmış iken *sun*’ kelimesi kavramlaşmamıştır. Tasarruf kelimesinin de amele yakın bir anlamı vardır.¹¹⁹

Bir terim olarak *amel*, dış etki olmaksızın kişinin iç dünyasında veya dış dünyada meydana getirdiği yapıp etmelerdir. Kişinin hem bedensel hem zihinsel etkinliklerini ifade eder. Hedefe dönük olarak irâde ile ortaya çıkar, ahlâkî yargıya konu olur. Bu içeriğinden dolayı *action* Arapçaya amel olarak tercüme edilir.¹²⁰

Kindî (ö. 252/866), amel kavramıyla ilgili aydınlatıcı bir analiz yapmaktadır. Kindî iki farklı amel tanımı yapmaktadır. Yaptığı birinci tanıma göre amel, “*Düşünceye dayalı olarak edimde (fîilde) bulunmaktır.*”¹²¹ Bu tanım genel-geçer bir tanımdır. Kindî bir başka tanım yapıyor ki bu tanım son derece orijinal durmaktadır. Düşünüre göre, etkin özne edimden sonra nesnede görünür bir etki bırakır. Bu kalıcı etkiye amel denir. Başka bir ifadeyle amel, edimden sonra ortaya çıkan iştir.¹²² Şu an yazımı yazdıktan sonra oluşan yazı bir amel örneğidir. Kindî, bunu şöyle açıklıyor: Edim, (fiil) etkilemeye uygun bir nesnede gerçekleşen etkidir.¹²³ Bu etki öznenin hareketinin kesilmesinden sonra kimi zaman kesilir, en azından etki görünürlüğüne kaybeder. Yürüyen birinin yürümeyi bıraktıktan sonra görünür bir etkisinin kalmaması gibi. Edimin bu çeşidine genel anlamda edim (fiil) diyebiliriz. İkincisine gelince, kimi zaman öznenin ediminden sonra da etki, kalıcı-görünür olmaya devam eder. Edimin bu kısmına da amel denir. Nakış, bina ve diğer tüm yapılanları buna örnek verebiliriz.¹²⁴

Amelin hem insanın iç dünyası hem de dış dünyası ile ilgili olması Fârâbî’de görülmektedir. Tanımını yapmamakla beraber, amel kelimesini içeren bazı terkip ve cümlelerden düşüncesini çıkarmak mümkündür. Uzun tecrübeler sonrası insanda

¹¹⁷ İsfehânî, *age.*, s. 382.

¹¹⁸ İsfehânî, *age.*, s. 286.

¹¹⁹ Kâdî, Abdulcebbâr, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, Mektebetü Vehve, Kahire, 1965, s. 336.

¹²⁰ Medkûr, *age.*, s. 129.

¹²¹ Kindî, *Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye*, neşr. Muhammed Abdulhadi Ebû Ride, Daru’l-Fikri’l-Arabi, Kahire, 1950, s.166.

¹²² Kindî, *age.*, s.184.

¹²³ Kindî, *age.*, s.166.

¹²⁴ Kindî, *age.*, s.184.

oluşan akıl melekesi için *amelî akıl (pratik akıl)* kavramını kullanmaktadır.¹²⁵ İnsanî amel (insana özgü amel) kavramını, “*Gündelik hayattaki gereklere dönük hedefler doğrultusunda güzel ve yararlıyı tercih etmektir.*”¹²⁶ olarak ifade etmektedir. Yarara duyulan doğal isteği (şehvet, iştihâ) ve yararın doğal çekiciliğini *hayvani amel* (canlılara özgü amel, dirimsel iş) olarak belirtmektedir. Demek ki Fârâbî, sadece düşünceye dayalı edimleri amel olarak değil, aynı zamanda doğal istek (iştihâ) gibi edimleri de *amel* olarak değerlendirmektedir.

Amel kavramı nadir de olsa Kâdî'nin eserlerinde geçmektedir. Bu kavram, özellikle insanların eylemlerinde özgür olması ve insanın yükümlü olması bağlamında, bilgi-eylem ilişkisini açıklarken ifade edilmektedir. İlgili ifadeler okunduğunda düşünürümüzün amel kavramını, istem ile ortaya çıkan, ideal şekli bilgi ile sağlanan, pratik görünümü olan, iyi ve kötü olarak değerlendirilmesi mümkün olan, bu yüzden de var edicisi insan olan ve sorumluluk gerektirmesine binaen ödül ve cezayı gerektiren bir edim olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.¹²⁷ Amel Kâdî'ye göre sadece ortaya çıkan fiziksel edimler değildir. İnsanın iç dünyasında gelişen bilgi gibi edimler de birer ameldir.¹²⁸

Amel kavramının özellikle klasik dönemdeki kullanımı ile ilgili şöyle bir sonuca varabiliriz. Bu kavram, teorik olarak insanın hem içsel hem de dışsal istemli eylemlerini ifade ettiği belirtildiyse de, yaygın kullanımda insanın istemli fiziksel eylemleri için söz konusu edilmektedir. Zaten amelin bu pratik işlevinden dolayı da günümüz Arap dilcileri ve düşünürleri *action* kavramını karşılamak için amel kelimesini seçmişlerdir.

Klasik dönem İslam Kelâmında eylem teorisinin temel problemlerinin işlenmesinde amel kelimesi aracı bir kavram işlevini görmez. Buna binaen, bu kavrama ilginin en azından zayıf olduğunu söyleyebiliriz.

Eylem teorisinin temel problemleri, eylemin doğası, irâdenin özgürlüğü, eylemlerde nedensellik ve eylem-değer ilişkisi, İslam Felsefesi ve Kelâmında *fîl*

¹²⁵ Âl-î Yasîn, Ca'fer, *el-Fârâbî fî Hudûdihi ve Rusûmihi*, 1. Baskı, 'Alemlü'l- Kütüb, Beyrût, 1985, s. 370.

¹²⁶ Âl-î Yasîn, *age*. s. 391.

¹²⁷ Kâdî, Abdulcebâr b. Ahmed el-Esedebâdî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl (et-Teklif)*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr, Kahire, tsz. XI/380; el-Kâdî, *el-Muhît bi't-Teklif*, Dâru'l-Mısriyye, Kahire, tsz. s. 25-16; De'im, Semih, *Mevsuâtü Mustalahati'l-Eş'arî ve'l-Kâdî Abdilcebâr*, Mektebetü lünan, Beyrût, 2002, s. 449.

¹²⁸ Kâdî, *el-Muhît*, s.16.

kavramıyla işlenmiş, düşünürler *fiil* kavramının ayrıntılı analizini ve tartışmasını yapmışlardır.

Burada cevabını aradığımız soru: Klasik Müslüman düşünürler eylemle ilgili felsefi ve kelâmî problemleri izah etmek için niçin fiil kavramını seçmişlerdir, fiil kavramının içeriğini doldururken ne tür düşünsel endişeler taşımışlardır, yaptıkları fiil tanımlaması ile teorileri arasında ne tür bir bütünlük vardır? Diğer taraftan, gerçekten fiil kavramı eylem ile ilgili problemleri çözmek için bilgisel bir hareket noktası oluşturuyor mu?

Fiil sözlükte kasıtlı olsun veya olmasın, bilerek veya bilmeyerek olsun etki gücüne sahip varlıktan ortaya çıkan etkidir. Bu varlığın insan, hayvan ve cansız nesne olması fark etmez.¹²⁹ Türkçede de bu anlamıyla, ortaya çıkan iş anlamında kullanılmaktadır. Yapmak, etmek gerçekleşmek anlamını taşıdığı için, ortaya çıkan bir durum için “fiilî durum” denilmektedir.¹³⁰

Fârâbî, Meşşâî çizgiyi izleyerek kuvve ve fiil ayrımını yaptıktan sonra “*kuvve*”yi mümkün/potansiyel, “*fiil*”i ise zorunlu olarak ortaya çıkan olarak belirtmektedir.¹³¹ Bu tanımda öne çıkan kavram *kuvve* kavramıdır. Bu kavrama vereceğimiz anlam fiilin anlaşılmasını sağlayacaktır. Bir diğer şey, fiil zorunlu olarak ortaya çıkıyorsa eylemin özgürlüğünden nasıl söz edebiliriz? Daha açıklayıcı bir ifade ile kuvve ile fiil arasında nasıl bir ilişki var ki eylem hem özgürce hem de zorunlu olarak ortaya çıkıyor. Bütün bunları kuvve ile ilgili sonraki bölüme bırakalım.

Bir hareketi, *kuvve* ve *fiilî* olarak ikiye ayırmak Aristo’ya kadar götürebileceğimiz yaygın bir ayırım ve tanımlamadır. Bu ayrımı, Aristo’nun verdiği bir örnek üzerinden konuşacak olursak, bir meşe tohumu evet “fiilen” yani içinde bulunduğu “o anda” ve “o durumda” gerçekten meşe tohumudur; ama sadece veya basit olarak meşe tohumu değildir. Eğer öyle olsaydı o her zaman ve yalnızca meşe tohumu olarak kalırdı, oysaki çoğunluğu değişmekte ve hemen hemen her zaman bir meşe ağacı meydana getirme yönünde bir oluş gerçekleşmektedir. Demek ki meşe tohumu “fiilen” bir meşe tohumu ise de o aynı zamanda “*kuvve*” olarak bir meşe

¹²⁹ İsfehânî, *age.*, s. 382.

¹³⁰ Sami, Şemsettin, *Kamus-ı Türkî*, Enderun Yay., İstanbul, 1989, s.1000.

¹³¹ Âl-i Yasin, *age.* s. 416.

ağacıdır.¹³² Öyle anlaşılıyor ki Aristo'ya göre kuvve ile fiil arasında zorunlu bir ilişki var. Bir diğer dikkat çeken husus, fiil ile ilgili örneklerinde “*etme, olma*” ile “*oluşu*” başka bir ifade ile “*praxis*” ile “*genesis*”i aynı konseptte değerlendiriyor olmasıdır. Bu durumun eylem üzerindeki etkisini sonraki bölümlerde göreceğiz.

İslam düşüncesinde fiil tanımlanırken “kuvve” kavramına vurgu yapıldığı gibi etki veya hareket kavramına da vurgu yapılmıştır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Kindî fiili etki ile tanımlamıştı. Cürçânî (ö. 471/1078) de benzer bir şekilde fiili, “*Dışımızdakine etkide bulunarak edinilen durumdur.*”¹³³ şekilde tanımlamaktadır. Yazı yazan birinin yazmak ile edindiği ‘yazma’ hâlini bu tanıma uygun bir örnek olarak verebiliriz. Etki ancak kuvve ile ortaya çıktığı için, kuvveyi veya etkiyi tanımın baskın unsuru yapmak arasında pek bir fark yoktur.¹³⁴ Yukarıda belirtilen tanımların bir diğer ortak özelliği, *fiil* denilirken insan kaynaklı olsun veya olmasın amaçlı yada amaçsız bir güce binaen ortaya çıkan durumun kastedilmiş olmasıdır.

Kâdî de fiilin kapsamını geniş tutmaktadır. Ona göre varlık alanındaki cevherler, renkler, her türlü oluş, inançlar, irâde, insan eylemleri, kısacası her türlü oluş (kevn) fiil kapsamındadır.¹³⁵ Çünkü, fiil yokluktan varlık sahasına çıkmayı ifade etmektedir. Bu fiillerin içinde insana ait olanlar vardır, Allah’a ait olanlar vardır. Örneğin, düşünmek veya yazı yazmak insanın fiili iken, cisim, renk veya soğukluk Allah’ın fiilidir.¹³⁶

Kâdî Abdülcebbâr’a göre fiil, “*Kudret sahibinden meydana gelen hadiselerdir.*”¹³⁷ Tıpkı yapılan diğer tanımlarda olduğu gibi bu tanımın da en temel kavramı kudret sahibi olmaktır. Kâdî’ye göre kudret ile kuvve aynıdır.¹³⁸ Bu yüzden, temel alınan kavram itibarıyla Aristocu felsefenin fiil tanımı ile Kâdî’nin tanımının benzer tanımlar olduğu söylenebilir.

Kudret sahibi olmak hem insanın hem Allah’ın vasfı olduğuna göre öyle anlaşılıyor ki Kâdî’ye göre *fiil* öznesi açısından genel bir kavramdır, sadece insanın edimlerine fiil denilmez. Bir başka husus, bu tanımda insanın hareketlerinin *fiil*

¹³² Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2007, s. 151.

¹³³ Cürçânî, Şerîf, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, Matba’u’tl-Hayriyye, Mısır, H. 1306, s.72.

¹³⁴ Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Matürîdî ve Nesefti’ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 22.

¹³⁵ Kâdî, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 90.

¹³⁶ Kâdî, *el-Muğni*, IX/38; *Muhît*, I/355.

¹³⁷ Kâdî, *el-Muğni*, c.VI/1/5; *Muhît*, I/230; *Muhtasar*, s. 203.

¹³⁸ Kâdî, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s.393, “takat” için bkz. s. 402; *Muhit*, II/160.

olarak tanımlanması için kudret sahibi olmak dışında irâde, bilgi, düşünme gibi bir kayıt konulmadığına göre, kasıtlı olsun veya olmasın insanın tüm hareketlerine *fiil* denir. Bu yüzden birinin uyurken yaptığı hareket fiil olarak nitelenmektedir.¹³⁹

Bir hareketin *fiil* sayılmasının tek koşulu edimde bulunanın kudret sahibi olmasıdır. Kudret sahibi olmak, bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak işleyeceğimiz gibi, hareketlerimizin değişken olmasını sağlayan vasfımızdır.¹⁴⁰ Bu vasfımızdan dolayı örneğin, kolumuzu kaldırmak veya kaldırmamak, kaldırırken sağa ve sola çevirmek gibi bir imkânımız bulunmaktadır.

Fiil bu genel içeriği ile eylem (action) kavramından daha genel bir içeriği ifade etmektedir. Hatırlanacağı üzere eylem teorisyenleri genel bir kabulle eylem ile insanın kasıtlı bedensel edimlerini kastetmişlerdi. Fiil, yine bir eylem felsefesi kavramı olan *actın (edim)* karşılığıdır.¹⁴¹ Çünkü, *act*, bedensel olsun veya olmasın; kasıtlı olsun veya olmasın insanın tüm hareketlerini ifade etmektedir.

İnsanın ahlâka konu olan eylemlerini ifade etmek için, *fiil* kavramı *maksûd* kelimesi ile sınırlandırılmıştır. *Amaçlı eylem* olarak tercüme edilebilecek *el-fi'lu'l-maksûd (intentional action)*, ne yaptığını bilen eyleyenin yaptığı edimlerdir. Irâde söz konusu olduğu için bu tür eylemler ahlâkî anlamda iyi veya kötü olarak değerlendirilmesi gereken eylemlerdir. Bu açıdan dalgın birinin yaptığı edim bu kategoride değerlendirilemez. Bir irâde ile ortaya çıktığı için, Kâdî, irâde ve kaçınma gibi zihinsel edimlerin de bu eylem grubu içinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.¹⁴² Öyleyse iyi ve kötüye konu olan amaçlı edimin üç temel özelliği vardır: Kudret/güç ile ortaya çıkmış olması, bilgiye binaen gerçekleşmesi ve ortaya çıkışında irâdenin belirleyici olması. Öyle anlaşılıyor ki Kâdî amaçlı eylemleri ifade etmek için yeni bir kavram ihdas etmek yerine, fiil kavramını uygun bir niteleme ile sınırlandırmayı tercih etmiştir.

Amaçlı eylem (maksûd fiil) kavramının içeriğinin başat unsuru irâdedir. Daha sonra da göreceğimiz gibi, irâdenin ortaya çıkışında *bilgi* belirleyici bir etkindir, ancak eylem ortaya çıktıktan sonra, amaçlı eylemlerde Kâdî'ye göre, bilginin eyleme eşlik etmesi zorunlu değildir. Örneğin, asansöre binen birini düşünelim. Gereken

¹³⁹ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/11-56.

¹⁴⁰ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 121.

¹⁴¹ Medkûr, *Mu'cem*, s. 136.

¹⁴² Kâdî, *el-Muğnî*, XI/63.

butona bastıktan sonra, asansörün işleyişini bilmesine gerek kalmadan gideceği yere gitme eylemi gerçekleşmektedir. Hatta, gereken kata çıkma eylemi eyleyenin olmasına rağmen, eylemin başlamasından itibaren, sürecin farkında olmayabilmektedir. Amaçlı eylemin bir diğer özelliği, eylemin bir tek edimi içermesi mümkün iken, birden çok edimi içermesi de mümkündür. Örneğin, ok atmak bir tek edim içeren bir eylem iken, yolda yürümek eyleminde birden çok edim vardır.

Amaçlı eylemden farklı olarak, hem irâdenin ortaya çıkışında, dolayısıyla eylemin ortaya çıkışında hem de eylem sürecinde bilginin zorunlu olarak eşlik ettiği eylemler vardır. Örneğin benim şuan yazı yazmam gibi. Bilgi bu tür eylemlerde eylem sürecinde de eyleme eşlik etmek durumundadır. Bu tür eylemlerin özelliği, birden çok edimden oluşuyor olmasıdır. Bilginin eşlik etmesi koşuluna bağlı, birden çok edim içeren bu tür eylemlere *muhkem fiil* denmektedir.¹⁴³ Muhkem fiil yoğun bir şekilde bilgi kavramını içermesinden hareketle Türkçeye *bilinçli eylem* olarak tercüme edilebilir.

Bilinçli eylemi (muhkem fiil) Kâdî şöyle tanımlamaktadır: “*Bir failin, başka kudret sahiplerinden sadır olmayacağı şekilde meydana getirdiği fiildir.*”¹⁴⁴ Başka bir yerde: “*Dizayn edildiği şekliyle başka güç yetirenler tarafından meydana gelmeyen fiildir.*”¹⁴⁵ şeklinde tanımlamaktadır. Muhkem fiilin ayırıcı özelliği birkaç edimin sıralanması ile oluşmasıdır.¹⁴⁶ Buna göre eyleyenin ortaya koyduğu, bina, yol ve kitap gibi örnekleri; bunların dışında peşi sıra pek çok edimden oluşan yazmak, konuşmak gibi eylemler bilinçli eylem kategorisinde sıralanabilir.¹⁴⁷

Bilinçli eylemin eyleyene özgü olmasının iki sebebi vardır. Birincisi, eylemin birden çok edim içermesidir. Örneğin konuşurken birden çok edim gerçekleştiriyoruz. İkincisi, eylem sürecinde bilginin eyleme eşlik etmesi.¹⁴⁸ Örneğin market alış-verişi sırasında birden çok edim gerçekleştirmekte ve her bir edim de, bilgi eylemimize eşlik etmektedir. Bu yüzden, ortaya çıkan alış-veriş eylemi bize özgü hâl taşımış olmaktadır.

¹⁴³ Bkz. Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s.156; *el-Muhît* I/119-120; *el-Muğni* XI/375.

¹⁴⁴ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s.156; ayrıca bkz. Nisâbü'rî, Ebû Reşîd Sa'îd b. Muhammed, *fi't-Tevhîd Divânu'l-Usûl*, thk. Muhammed Abdulhâdî Ebû Reyde, Matbaatu Dâri'l-Kütüb, Mısır, 1969, s. 493.

¹⁴⁵ Kâdî, *Muhît*, I/119.

¹⁴⁶ Nisâbü'rî, Ebû Reşîd Sa'îd b. Muhammed, *fi't-Tevhîd Divânu'l-Usûl*, thk. Muhammed Abdulhadi Ebû Reyde, Matbaatu Dâri'l-Kütüb, Mısır, 1969, s. 493.

¹⁴⁷ Bkz. Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s.156.

¹⁴⁸ Bkz. Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 156; *el-Muğni* 11/375.

Amaçlı eylem ile bilinçli eylem arasındaki mantıki ilişkiyi belirtecek olursak, bilinçli eylemde irâdenin olması zorunlu olduğundan, her bilinçli eylemin aynı zamanda amaçlı eylem olduğunu söyleyebiliriz, ancak her amaçlı eylemde bilgi eyleme eşlik etmediğinden, her amaçlı eylemin bilinçli eylem olduğunu söyleyemeyiz. Yukarıda verilen asansör örneği üzerinden bu farkı söyleyecek olursak, asansörde dört butonuna basan birini düşünelim, yukarı kata çıkma eylemi sürecinde bilginin eyleme eşlik etmesi zorunluluğu yoktur. Bu yüzden bu eylem bilinçli eylem değil, amaçlı eylemdir. Zaten bu yüzden bu eylem eyleyene özgü de değildir; herhangi bir güç yetiren, dört butonuna bastığında, dördüncü kata çıkmış olacaktır.

Bilinçli eylemin gerçekleşmesinde *bilgi* önemli bir role sahip olmasına rağmen, eylem söz konusu olduğunda eylemin *nedenini* değil, eyleyeni ön plana çıkarmak istemiş olacak ki Kâdî şunu ifade etmektedir: “*Muhkem eylemin gerçekleşmesi bilme konusunda sükûnu’n-nefsin gerçekleşmesine bağlıdır. Bu şuna benzer: Eylem kudretten dolayı değil kadir olmaktan dolayı gerçekleşir. Burada da eylem bilgiden dolayı değil sükûnu’n-nefsin dolayı gerçekleşir.*”¹⁴⁹ Sükûnu’n-nefs kavramı bilgi konusunu işlerken görüleceği üzere, kişinin bilgisel olarak “Zihinsel kesinliğe, dinginliğe” erişmesi, eriştiği bilginin içine oturması demektir.

Kâdî’nin peşi sıra pek çok edimi bir tek eylem olarak kabul etmesi¹⁵⁰ günümüz eylem felsefecilerinin sorduğu ve tartıştıkları şu soruyu anımsatmaktadır: Eyleyenin birden çok eylem ile bir eylemi gerçekleştirmesi, tek bir eylem mi yoksa birden çok eylem mi içermektedir? Bu soruların cevabı sadece eylemin sayısal niteliğini vermeyi amaçlamamakta, aynı zamanda aracı eylemler ile sonuç-eylem arasındaki ilişkiyi çözümlenmeyi de hedeflemektedir.

Anscombe ve Davidson şunu savunmaktadır: A’nın bir şeyler yapması ile X eylemi gerçekleşiyorsa, iki ve daha fazla eylemden değil, bir tek eylemden söz ediliyor demektir. Birden çok eylem ile hedef eylemi gerçekleştirdikten sonra eyleyen, “İyi oldu, bu gün bir iş başardım.” diyebilmektedir. Bu açıdan, aracı eylemlerin her biri bir eylemin değişik yönleridir, farklı eylemler değildir. G. Wilson da “The Intentionality of Human Action” isimli eserinde bu eylemlerin tek bir eylem olduğunu kabul etmektedir. Şu farkla ki ona göre, bir eylemin değişik

¹⁴⁹ Kâdî, *el-Muğni*, XII/33.

¹⁵⁰ Kâdî, *el-Muhît*, I/120.

yönlerinin imalı olması ve bu şekilde tek bir eylem olmasını gerektirecek özellikte olması her zaman bu kadar açık değildir. Bazen tek bir eylem seçilmekte ancak sonuçları birden fazla olabilmektedir.¹⁵¹

Şu ana kadar eylem açısından üzerinde durulan kavramlar güç, bilgi ve irâde kavramlarıydı. Bilginin eylem sürecine eşlik etmesine paralel olarak, eylem isimlendirilmesinin değiştiği söylendi. Eylem ile ilgisi açık olan bir diğer etken, istek ve arzudur. İsteklerimiz hayat sahibi niteliğimizin sonucu olarak oluşan etkenlerdir. İstek ve arzularımız bilgi ile birleşince irâdenin ortaya çıkmasında önemli bir role sahip olmaktadır. Şurası da var ki eylem sürecine eşlik etmeleri zorunlu bir hâl değildir, irâdemiz her zaman istek ve arzularımıza göre gerçekleşmemektedir. Eylem sürecinin öncesinde veya başında oluşan istek ve arzularımızın eylem sürecinde kaybolmaları da mümkündür. Örneğin, istek ve arzu ile gittiğimiz bir toplantıda bir müddet sonra sıkıldığımız, dolayısıyla istek ve arzumuzun bitmesi söz konusu olabilmektedir.

Eylem ile ilgili tüm unsurların eşlik ettiği eyleme, *Kâdî mükemmel eylem (mutkan fiil)* demektir. Bu unsurları, diri olmak, güç yetiren olmak, bilen-özne olmak, duyan ve gören olarak sıralamaktadır.¹⁵² Duyma ve görme diri olmanın içeriği olduğuna göre, eylem ile ilgili unsurlar dirimsellik, güç ve bilgi sahibi olmak olarak özetlenebilir. Zaten bundan dolayı bir sonraki bölümün başlıkları altında bu unsurlar çözümlenecektir.

III-EYLEMİN METAFİZİK TEMELLERİ

Aristo, Metafizik eserinin IV. Bölümünde, metafiziğin üç hedefinin olduğunu belirtir. “Varlık Olmak Bakımından Varlığın Bilimi” başlığı altında, varlığın ilk nedenin kavranması gerektiğini, “Tözün (cevher) Bir Olanın, Çok Olanın ve Bunlardan Çıkan Karşıtların Bilimi” başlığı altında töz kavramını açıklamakta, tözler arasındaki ilişki çerçevesinde, aynılık, benzerlik ve karşıtlık kavramlarının içeriğinin

¹⁵¹ [http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Action_\(philosophy\)](http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Action_(philosophy))

¹⁵² Kâdî, *el-Muhît*, I/252.

belirtilmesi gerektiğini belirtmektedir. “Aksiyomlar (temel ilkeler) ve Çelişmezlik İlkesinin İncelenmesi” başlığı altında ise mantığın temel ilkeleri diye bileceğimiz, üçüncü hâlin imkânsızlığı gibi ilkelerin açığa kavuşturulması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁵³ Görüldüğü gibi Aristo’da, ontoloji epistemoloji ve teoloji iç içedir.

“Gerçekliğin nihai mahiyetinin ne olduğuyla ilgilenen bir felsefe branşı olarak metafizik, geleneksel olarak, farklı varlık türlerinin nasıl olup da evreni oluşturduğunu sorgulayan ontoloji ve gerçekliğin en genel özelliklerini tanımlayan salt metafizik kısımlarına ayrılmaktadır.”¹⁵⁴ Böylece ontoloji genel anlamdaki metafiziğin farkı da ortaya çıkmış olmaktadır. Ontoloji her bir varlık türünün farklılığını ortaya çıkaran nedenin peşindedir. Salt metafizik ise varlık türlerini tüm sonradan edinilen niteliklerden sıyrarak tümel çerçeveyi kurmanın peşindedir. Metafiziğin oluşturduğu bu çerçeve, varlıkların birbiri ile ilişkisini saptama imkânını hazırlamakla ontolojiye temel oluşturmuş olmaktadır.

Metafizikten kasıt doğa ötesi evren değil, deneysel bilgi ile elde edilen bilginin ötesindeki bilgidir. Fârâbî’nin metafizik tanımından da bunu çıkarmak mümkündür: “Varlık hakkında tabii akıl yürütmeler dışında, akıl yürütme ve araştırma yapmaktır.”¹⁵⁵ Metafiziğin, deneysel bilginin ötesi olması, duyu araçları ile algılanan alanı konu edinmediği anlamına gelmez. Örneğin bir insanın eylemini, bir taşın yuvarlanmasını konu edinmediği anlamına gelmez. Bu açıdan metafizik özel bir grubun ya da bütün varlıkların özel durumlarının niteliklerini araştırma konusu yapan bir ilim değildir. Varlığa bütüncül bir bakışla, varlığın bizzat kendisinden, onun olgu ve hükümlerinden söz eden bir ilimdir.¹⁵⁶

Ş. A. Düzgün’ün ifade ettiği gibi, “Metafizik kavramının dini olanı çağrıştırması daha da kötüsü dinin yerine ikame edilmesi doğru değildir. Dinin de şüphesiz fizik ötesi ile ilgilenen bir boyutu vardır. Ancak, metafizik dinsel alan ile ilgili insani yarguları, spekülasyonları, arzuları vs. gösteren bir bildirim

¹⁵³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 187-215 (1003a-1009a); krş. A. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (Aristoteles) s. 115-117.

¹⁵⁴ Düzgün, Şaban Ali, “Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı,” *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 2 2003, s. 58.

¹⁵⁵ Âl-î Yasîn, Ca’fer, *el-Fârâbî fi Hudûdihi ve Rusûmihi*, s. 498.

¹⁵⁶ Suruş, Abdulkerîm, *İlim ve Felsefeye Giriş*, Endişe Yay., 1990 Ankara, s. 51.

*sahiptir.*¹⁵⁷ Şurası da var ki din de sadece gayb alanı ile ilgili söz söylememektedir. Bu durumda Metafizik ile din arasında bir bilgisel alan örtüşmesinden söz edilebilir.

Metafizik bilgi, eşit olarak hem doğal ve duyumsanır varlıkları, hem de doğa ötesi ve duyularla algılanmayan varlıkları kuşatır. Bu açıdan *metafizik*, yalnızca doğa ötesi varlıkları tanıma bilgisi değildir. Varlığın bütününe kapsayarak, varlıkla ilgili hükümleri inceler. Buna göre metafiziğin amacı, bütün duyumsanır ve duyumsanmaz olguların genel ve kapsamlı yorumlarını yapmak,¹⁵⁸ bütün olguların içine sığabileceği bir çerçeve vererek bu çerçevenin değişik parçaları arasındaki ilişkiyi belirlemektir.

Burada sorulması gereken soru şudur: “*Metafizikçi, varlığın bütününe ilişkin bir bilgiye nasıl ulaşır?*”

Doğa bilimlerin yaptığı gibi, salt deney ve gözlem ile bir bilgiye ulaşmak Metafiziğin yöntemi değildir. Metafizikçinin yöntemi akli ve mantıksaldır.¹⁵⁹ Deney ve gözlem bir metafizikçi için bilgi kaynağı olsa bile, bunlar ile elde edilen verilerin mantıksal ilkelere ters düşmemesi esastır. Esasen, deneysel veriler metafizikçi için akli ve mantıksal olanın kurulması için bir araçtır. Çünkü deneysel veriler tikelin bilgisini verirken metafizik tümelin peşindedir.¹⁶⁰

Bu yöntemi eylem teorisine uygulayacak olursak, örneğin günümüz metafizik eylem teorisi düşünürleri için istek ve arzularımızın eylem üzerindeki etkisi can alıcı bir konudur. Eylem teorisini, bu konuyu işlerken sistematik psikolojinin deneysel verilerinden ve vardığı sonuçlarından yararlanmaktadır,¹⁶¹ Ancak yine de hedef, salt isteklerin izahını yapmak değil, isteklerin irâde üzerindeki etkisini saptayarak eylemlerdeki nedenselliği çözümlenektir. Hatta hangi tikel durumlarda isteklerin belirleyici olup olduğunu çözümlenektir değil, daha tümel anlamda isteklerin eylem için neden olup olmadığını sorgulamaktır.¹⁶²

Kategoriler kurma her bilimin başlangıcı ve amacıdır. Her ilim dalında iş sınıflandırma ile başlar. Metafizik aynı zamanda bir düşünme biçimi ve bilgi

¹⁵⁷ Düzgün, Şaban Ali, *Allah Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., Ankara, 2005, s.116.

¹⁵⁸ Bkz. Guenon, René, “Doğu Metafiziği”, *Metafizik Nedir?* çev. Mustafa Tahralı, Birey Yay., İstanbul, 1999, s. 95-112.

¹⁵⁹ Suruş, *age.*, s. 58.

¹⁶⁰ Metafiziğin tümelin peşinde olması ile ilgili olarak bkz. Düzgün, “Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı,” s. 58.

¹⁶¹ [http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Action_\(philosophy\)](http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Action_(philosophy))

¹⁶² Bkz. R. Clarke, “Libertarianism, Action Theory, and the Loci of Responsibility”, s. 154-159.

sistemidir. O halde onun yapısı da sağlam bir sınıflandırma siteminden oluşmaktadır. Bu gaye ile ilk metafizik düşünürü Aristo'dan beri en geniş varlık kategorisi altında, neden-sonuç, zorunlu-mümkün, cevher-araz, kuvve-fiil gibi alt kategoriler oluşturulmuştur.¹⁶³ Günümüz eylem teorisyenleri cevher-araz gibi kuvve-fiil kavramları ile olmasa bile, neden, olay-neden ve eyleyen-neden gibi kavramlar ile kuramsal teoriler oluşturmuşlardır.¹⁶⁴

A. Suruş'un şu ifadeleri metafizikçinin yöntemini özetleyen ifadelerdir. “*Metafizik maddi konuları işlerken, olguların üzerindeki maddi giysileri çıkarıp örnek aldığı her şeyin kökenini varlık temelinde açıklar.*”¹⁶⁵ Bunun anlamı şudur: Metafizikçi, konu edindiği yargıyı anlamlandırmak için yer, zaman, nicelik ve nitelik kategorilerinden arındırarak, öncelikle bir ‘cevher’ olarak ele alır. Daha sonra cevherlerin bir araya gelmesini ve bir araya gelirken ne tür teorik değişikliğin niçin gerçekleştiğini anlamaya çalışır.

Evrende bir değişimin olduğunu görüyoruz. Bu değişim kimi zaman bizim ile ilgili, kimi zaman bizim dışımızda gerçekleşmektedir. Hatta aynı görünen hareketin nedenlerinin farklı olabileceğini düşünmekteyiz. Öte taraftan kolumuzu kaldırmak hareket iken, taşın yuvarlanmasının da bir hareket olduğunu kabul ederiz.¹⁶⁶ Taşın rengini kırmızı, sarı vb. olarak nitelerken eylemlerin de iyi veya kötü olduğunu belirtiriz. Hatta sadece cisimsel hareketleri ve eylemleri değil, düşünsel bir çaba göstererek adalet ve iyi kavramlarını yan yana getirerek “adalet iyidir.” yargısında bulunuruz. Öyle görünüyor ki evrende pek çok çeşit hareket vardır ve pek çok çeşit niteleme konusu vardır.

Aklı ön plana çıkaran bir düşünür düşen, bu değişimin rasyonel izahını yapabilmek, *nedeni* tespit etmek; böylece “Ne oldu da bu değişim oldu, ne oldu da hareketlere ilişkin niteliklerimiz farklılaştı?” sorusunun cevabını aramaktır.

Metafizik konular içinde oluş, oluşum ve değişim, Kâdî Abdülcebbar'ın en çok dikkatini çeken ve eylemi anlamaya aracı kıldığı kavramlardır. Eylem teorisini bu kavramlar üzerine kurarken düşünürümüzün biri metafizik, diğeri epistemolojik

¹⁶³ A. Suruş, *İlim ve Felsefeye Giriş*, s. 59.

¹⁶⁴ Bkz. Bishop, John, “Agent-Causation”, *Mind*, Vol. 92, No. 365, s. 61.

¹⁶⁵ A. Suruş, *İlim ve Felsefeye Giriş*, s. 60.

¹⁶⁶ Hareket ve eylem ilişkisi için bkz. Brand, Myles, “Action and Behavior” *The Nature of Human Action*, ed. William K. Frenkano, USA, 1970, s. 4.

iki gerekçesi vardır. Metafizik yöntem gereği her kavram, olay ve nesnenin tüm sonradan edinilen anlamsal içerikten sıyrılması, bir anlamda ilk haline döndürülmesi gerekmektedir. Buna binaen, eylemin kasıtlı ve bilinçli olmak gibi tüm niteliklerinden arındırılması gerekmektedir. Böyle bir metafizik yönetime bağlı olmanın gereği olarak Kâdî, eylemi bir oluş olarak değerlendirecek, yargısını oluşturan neden (kendi ifadesi ile “manâ”) in değişmesine paralel olarak, nitelendirilmesini de farklılaştıracaktır. Böylece oluş kavramını gerekçesinin değişmesine paralel olarak; hareket, fiil, amaçlı eylem, bilinçli eylem; olumsal-iyi, zorunlu-iyi olarak nitelendirecektir.

Eylemi açıklamaya oluş ile başlamasının sebebine gelince, Kâdî bir konuyu işlerken, konun en görünür, dolayısıyla en rahat bilinen kısmından başlamayı uygun görmektedir. Bu da neredeyse her zaman değişim sürecinin sonudur. Bu ilkesini konumuza uygulayacak olursak, evrende bir hareketin olduğu açık net bir bilgidir. Kâdî’ye düşen bu hareketliliğin nedenini soruşturmak, “*Bu nesne ‘niçin a şeklinde değil de b şeklinde oluşmuştur?’*” sorusunun cevabını aramaktır. Eminim ki bir nesnenin hareketinin ne şekilde gerçekleştiği tespit edilirse, Mu’tezile’nin “*manâ*” dediği, harekete etki eden “neden/cause” anlaşılırsa, eylemi ortaya çıkaran “neden” de anlaşılmiş olacaktır. Şayet Kâdî’nin kurduğu düşünsel çerçevede, nesnelere oluş ve hareketi için bir “neden” den söz ediliyorsa, Kâdî’nin metafizik anlayışının rasyonel olduğunu söyleyebiliriz. Metafizik anlayışının rasyonel olması eylem teorisinin de rasyonel olmasını sağlayacaktır.

Nihayetinde fiil veya eylem de bir değişim ve oluş olduğuna göre, oluş, araz ve cisim gibi kavramların Kâdî açısından neyi ifade ettiğini belirtmek gerekmektedir. Teorik çerçevesini belirlemek açısından, öncelikle oluş kavramının anlamı verilecek, ardından diğer kavramların oluş ile ilişkisi belirtilecektir.

Değişik, muhtemel “konum/mahal” arasında cevherin bir konum alması oluş (kevn, genesis) kavramı ile ifade edilmektedir.¹⁶⁷ Konum edinmesi ile belli bir yönde ve belli arazlarla cevherin bezenmesi kastedilmektedir. O halde oluşu, cevherin nitelik/araz kazanması olarak ifade edebiliriz.

Oluşun dört ayrı kısmı vardır: mutlak oluş, sükûn, oluşum ve hareket. Mutlak oluş ilk oluştur; cevherin yok iken var olmasıdır. Sükûn (sabit olmak), mutlak oluş

¹⁶⁷ Kâdî, *el-Muhit*, I/41.

hâlinin devam etmesidir. Oluşum (tekevvün), zaman aralıkları boyunca cevherin aynı konumda kalmaya devam etmesidir. Hareket ise cevherin zıddının ardından oluşması ya da cismin konum değiştirmesidir.¹⁶⁸ Kindî'nin ifadesi ile “*Özün (zâtın) durumunun değişmesidir.*”¹⁶⁹

Kâdî'nin elimizdeki kitaplarında bir cevher tanımı bulunmamaktadır. Kullandığı ifadelerden, genel cevher tanımını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Kindî cevheri şöyle tanımlamaktadır: “*Cevher kendi kendine var olan, var olmak için başkasına muhtaç olmayan, değişiklikleri taşıdığı halde özü itibari ile değişmeyen ve bütün kategorileri ile nitelenendir.*”¹⁷⁰ Fârâbî, cevheri “*Var olması için arazlara gereksinim duymayan*” olarak¹⁷¹, “*tüm diğer yüklemelerden arınmış son yüklem olarak*” bir de “*bir şeyin mahiyeti olarak*” tanımlamaktadır.¹⁷² İki filozofun tanımı benzerdir. Farabî farklı olarak cevheri mahiyet ile tanımlamaktadır. Farabî'nin cevher tanımı Aristo'nun cevher tanımına dayanmaktadır: “*O halde töz (cevher) ün iki anlamı vardır: Töz bir yandan en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyendir. Yine töz, özü bakımından ele alınan birey olarak maddeden ayrılabilen şeydir.*”¹⁷³ Aristo'nun yaptığı ikinci töz tanımı Fârâbî'nin mahiyet ile kastettiğini ifade etmektedir. Çünkü, *mâhiyet* “*O nedir?*” sorusuna verilen cevaptır.¹⁷⁴ Örneğin kalem nedir? Sorusunun cevabında belli bir kaleme ait renk ve boy gibi niteliklerinden bağımsız olarak, bir kavram olarak cevaplanır.

Cevherlerin en temel özelliği kevn (oluş) dışındaki tüm arazlardan soyutlanabilir olmasıdır.¹⁷⁵ Cevherler niteliklerden arınmış olabilecekleri için, onlar için bir mahall (yer, konum, nedensel alan) zorunlu değildir, çünkü nitelik edinmek aynı zamanda yer edinmek demektir. Yer edinme zorunlulukları olmadığı için, var olmak için bir başka cevhere gereksinim duymaz. Örneğin, tikelliği ifade eden yer, zaman, nitelik, aidiyet ilişkisinden soyutlayarak kalem kavramının içeriğini düşünmemiz cevheri ifade etmektedir. Kâdî bu ilkelerden hareketle, bir cevherin yok

¹⁶⁸ Kâdî, *el-Muhit*, I/40.

¹⁶⁹ Kindî, *Resâil*, s. 167.

¹⁷⁰ Kindî, *Resâil*, s. 266. Metnin tercümesinde Mahmut Kaya'nın tercümesi esas alınmıştır. Bkz. Kaya, Mahmut Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul, tsz., s.128.

¹⁷¹ Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbun fi'l-Mantuk*, Muhammed Selim Sâlim, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü, Mısır, 1986, s. 25.

¹⁷² Âl-i Yasîn, *el-Fârâbî fi Hudûdihi ve Rusûmihi*, s.195.

¹⁷³ Aristoteles, *Metafizik*, 1017b s. 254-255.

¹⁷⁴ Özden, H. Ömer, *İbn-i Sînâ Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah Yay., İstanbul, 1996, s. 59.

¹⁷⁵ Nisâbü'rî, *Divânu'l-Usûl*, s. 21.

olmasını karşıtı bir cevherin oluşmasına bağlamaktadır. Yaratıcı, bir anlamı varsa cevheri yaratmakta, anlamı kalmadığı zaman cevheri karşıtı ile yok etmektedir.¹⁷⁶

Cevher gerçek varlık alanına geçtiğinde, üç temel özelliğinden söz edilir: yer edinmesi, var olması ve bir nitelikte olması. Cevherin yer edinebilmesi en temel özelliğidir, bunun için de cevher, “*Var olduğu zaman yer edinen*” olarak tanımlanmıştır.¹⁷⁷ Cevherler birbirine denk kabul edilmekle beraber algı ile birlikte, her bir cevheri diğerinden ayırırız. Çünkü algı, benzerliği ve farklılığı ortaya koyan en iyi yoldur.¹⁷⁸

Ebû ‘Ali Cübbâî’ ve oğlu Ebû Haşim Cübbâî gibi önemli Mu’tezile düşünürlerine göre cevher yokluk anında bile cevherdir. Hatta Kâdî’nin hocası Ebû Abdillâh’a göre yokluk anında mekan edinmesi (*tehayyüz*) bile mümkündür, ancak benzerlerinden ayrılması var olması ile ortaya çıkmaktadır.¹⁷⁹ Bu yargısı ile Mu’tezile ne demek istiyordu, burada kastedilen yok olanın var olması mıydı? Sanırım, Demokritos’un atomlar ile ilgili söyledikleri konuya açıklık getirecektir: *Mekan var olan ve var olmayanlardan oluşur.*¹⁸⁰ Mu’tezile’nin yokluk (ma’dûmiyet) teorisi gereği cevherlerin var olmadan önce cevher olmaları söz konusudur. Var edici, onları var kılmak ile yer edinmelerini sağlamakta arazla nitelendirmiş olmaktadır.¹⁸¹ Cevherler böyle bir asli niteliğe sahip olarak kabul edildiği için, cevherlerin bir illetten, bir fâilden dolayı cevher olmadıkları kabul edilmektedir. Bu teoriyi kanıtlamak için Nisâburî şöyle bir kanıt ileri sürer: Allah bir şeyi yaratacağı zaman bir seçimden sonra yaratmaktadır. Bu seçim pek çok seçenek içinden olacağına göre seçilen, var edilen cevherin dışında da cevherler var demektir.¹⁸² Öyle anlaşılıyor ki Mu’tezile var olmadan önce de cevherlerden söz edilebileceğinden, bir anlamda yok olanının mevcudiyetinden söz etmektedir. Bu

¹⁷⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, 11/1444; Nisâburî, *el-Mesâil*, s. 83.

¹⁷⁷ İbn Matteveyh, Hasan en-Necrânî el-Mu’tezilî, et-Tezkiretu fi Ahkâmî'l-Cevheri ve'l-A'râd, thk. Sâmî Nasr Lütîf ve Faysal Bedir'ün, Dâru's-Sekâfeti li't-Tibâeti ve'Neşr, Kahire, 1975, s. 47.

¹⁷⁸ Nisâburî, *el-Mesâil*, s. 30–31.

¹⁷⁹ Nisâburî, *el-Mesâil*, s. 30–31.

¹⁸⁰ M. Gökberk, , *Felsefe Tarihi*, s. 47.

¹⁸¹ Şehristânî, *Kitâbu Nihâyeti'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume, Oxford Universty Pres, London 1934, s. 155; Mu’tezile’nin “madumiyet” teorisi için bkz. Afîfî, Ebû'l-'Alâ, “Mu’tezile’nin M’adûm Nazariyesi ile İbn Arabî’nin A’yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması,” *UÛİFD C. 6*, S. 6, 1994, s. 268-270.

¹⁸² Nisâburî, *el-Mesâil*, s. 39-45.

teori özellikle Allah'ın sıfatları ve fiilleri konusuyla insanın eylemlerinin özgürlüğünün açıklamasında ellerini güçlendirecektir.¹⁸³

Mu'tezile, maddi olmayan cevherlerin yanı sıra maddi olan cevherlerin olduğunu, maddi cevherlerin ya yan yana bitişik olarak ya da ayrı olarak durabileceğini ve bitişik olduklarında bir cevherin en fazla altı cevherle bitişik olabileceğini yaygınca kabul etmiştir. Altı denilmesi bir cismin altı yönünün olmasından kaynaklanmaktadır. Bir küp cismi kaplamak istediğimizde aynı türden altı küpe gereksinimimiz vardır. Cevherlerin ayrı da olabileceği, hatta yalnız başına durabileceği kabul edilmiş, yalnız başına, yanında hiçbir cevher bulunmayan cevhere *el-cevheru'l-münferid* veya *cüz-i lâ yetecezza'* denilmiştir.¹⁸⁴ Böylece Yunan felsefesindeki atom teorisi kelâm kozmolojisinin inşasında etkin olarak kullanılmıştır.

Demokritos mekanın atomlardan oluştuğunu ve aralarında boşluğun olduğunu kabul etmişti.¹⁸⁵ Demokritos'un düşünceleri ortaçağ Müslümanlarınca biliniyordu. Yaygın düşünce tarihi kitaplarında düşüncesi kendisine nispet edilerek geçiyordu.¹⁸⁶ Mu'tezile, boşluk kavramını *halâ* ile karşılayıp, verimli bir şekilde değerlendirerek, yaygın bir kabul ile evrende *boşluğun* olduğunu,¹⁸⁷ hatta bu boşluğun zorunlu olduğunu savundu.¹⁸⁸ Bu ekole bağlı düşünürler, bu teoremi en ayırt edici görüşlerinin temellendirilmesinde kullandılar. *Tevellüd (engenderment)*¹⁸⁹ ve irâde özgürlüğünü açıklamak için boşluk kavramını bir imkân olarak gördüler. Bu vargının ayrıntılarını irâde özgürlüğü bölümüne bırakalım. Ancak yine de konunun önemine binaen Kâdî'nin sadık öğrencisi Nisâburî'nin ifadelerini söyleyelim: “*Böyle olmasının en açık göstergesi şudur ki böyle olmasaydı, bizim etkinlikte bulunmamız*

¹⁸³ Bu konu, *İrade Özgürlüğü* bölümünde işlenecektir. Şu kadarıyla belirtelim ki Nisaburî'nin ifadesine dikkat edersek, Allah'ın irâdesinin olanlar içinden olduğunu söylüyor. Bundan hareketle Mu'tezile Allah'ın irâdesinin muhdes olduğunu söylemiştir.

¹⁸⁴ Nisâburî, *el-Mesâils*, 61.

¹⁸⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 46-47.

¹⁸⁶ Örnek olarak bkz. Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Müessesetü'l-Kütübi'l-Sekâfiyye, Beyrût, 1994, II/85-86.

¹⁸⁷ İbn Matteveyh, *et-Tezkiretu fi Ahkâmi'l-Cevher*, s.116.

¹⁸⁸ Nisâburî, *el-Mesâil*, s. 37.

¹⁸⁹ Tevlid: Bir edimin eyleyen tarafından aracılı olarak meydana getirilmesini ifade eder. Birisinin kapıyı anahtarla açması veya dizili kiremitlerden birisine dokunmakla en son kiremide varıncaya kadar kiremitlerin yere düşmesini örnek verebiliriz. Tanım için bkz. Râvî, Abdussetâr, *el -'Aklü ve'l-Hürriyye Dirâsetun fi Fikri'l-Kâdî Abdilcebbâr*, el-Müessesetü'l-'Arabiyye, Beyrût, 1980, s. 362.

mümkün olmazdı. Eylemde bulunduğumuza göre evrende cevherler arasında boşluk vardır.”¹⁹⁰

Sözlükte meydana gelen geçici durumlara araz denildiğini, bu yüzden bulutlara ârız (geçici) denildiğini ifade eden Kâdî, arazın terim anlamını, “*Varlığa çıkan, ancak kalması cevher ve cisimler gibi zorunlu olmayan varlıklar*” olarak tanımlamaktadır. Arazlar kalıcı olabildikleri gibi geçici de olabilirler. Arazların bir kısmı örneğin, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, acı, ses algılanabilirken, bir kısmı örneğin, istek, güç, canlılık algılanamaz. Yine bir kısım arazlar yeter sebep (illet) iken, bir kısmı değildir.¹⁹¹ Cürcânî’in verdiği araz tanımı ve örnekleri oldukça açıklayıcıdır: “*Araz, var olması için konuma gereksinim duyar ve bu konumla idamesini sağlar. Renk örneği gibi konumlanacağı bir cisme gereksinim duyar.*”¹⁹² Örneğin, “*Bu kalem kırmızıdır.*” denildiğinde, kalem cevheri, kırmızılık bir başka cevheri ifade eder. İki cevherin tikel bir örnek üzerinde bir araya gelmesi ile araz meydana gelmiştir. Kâdî’nin öğrencisi İbn Matteveyh (ö.469/1076) cevher ve araz ile ilgili “*et-Tezkiretu fi Ahkâmi’l-Cevheri ve’l-A’râd*” kitabında araz örneklerini ve kısımlarını ayrıntılı olarak vermektedir. Arazları şu şekilde sıralamaktadır: Renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, ıslaklık, kuruluk, ekvan (oluşlar), te’lif (oluşturma), i’timâd (bağlı oluşlar), elem (acı), sesler, canlılık, güç, şehvet (doğal istek), tikslenme, irâde, kerâhet (kaçınma), i’tikâd (kanı, inanç), zan (sanı), nazar (akıl yürütme) ve fenâ (yokluk).¹⁹³

Cisim kavramına gelince, cismin en temel unsuru cevherdir.¹⁹⁴ Çünkü cevherlerin bir araya gelmesi ile cisim oluşmaktadır. Bu bir araya geliş arazları ortaya çıkarmaktadır. Cismin algılanan ayırt edici özelliği eni, boyu ve derinliğinin olmasıdır.¹⁹⁵ Bu üç unsurun gerçekleşmesi için sekiz parçacığın yan yana gelmesi gerektiğini belirten Kâdî, küp örneğini verir, küpün oluşması için her tarafında iki parçacığın (cüz) olması gerektiğini belirtir.¹⁹⁶ Başka bir ifade ile her küpün sekiz kenarı vardır.

¹⁹⁰ Nisâbüri, *el-Mesâil*, s.37.

¹⁹¹ Kâdî, *Şerhu Usuli’l-Hamse*, s. 93 ve 230.

¹⁹² Cücanî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, s. 64.

¹⁹³ İbn Matteveyh, *a.g.e.*, s. 34.

¹⁹⁴ İbn Matteveyh, *a.g.e.*, s. 47.

¹⁹⁵ Kindî, *a.g.e.*, s.266; Kâdî, *Şerhu Usuli’l-Hamse*, s. 217; İbn Matteveyh, *a.g.e.*, s. 48.; Cürcânî, *a.g.e.*, s. 34;

¹⁹⁶ Kâdî, *Şerhu Usuli’l-Hamse*, s. 217.

Mu'tezile düşüncesinde tüm cevherler birbirine *denk (mütemâsil)* kabul edildiği gibi, cisimler de birbirine denk kabul edilmiştir.¹⁹⁷ Denk olmalarının anlamı her biri için geçerli olan koşul ve durumların diğerleri için de geçerli olmasıdır.¹⁹⁸ Denk olmanın karşıtı aynılık, başkalık ve farklılıktır. Müslüman düşünürler varlıkları bu açılardan karşılaştırmayı Aristo'dan almışlardır.¹⁹⁹ Kâdî'nin ve diğer metafizikçilerin cevherleri veya cisimleri denk görmelerinin sebebi onları her türlü yüklemden arındırmak ve salt varlık olarak ele almak ve daha sonra gerçekleşen değişime anlam vermek istemelerinden kaynaklanmaktadır. Zaten bu ilkedен olacak ki “*Bir cismin siyah olması diğerinin siyah olmaması kendilerinden dolayı değil, her bir cisim ile ilgili farklı hâl (durum)den kaynaklanmaktadır.*”²⁰⁰” denilmektedir. Son derece basit görünen bu ilke, daha sonra üzerinde duracağımız gibi, eylemlerin iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesinde bağlayıcı bir rol alacaktır.

Metafizik bir ifade ile cismin oluşması cevherlerin bir araya gelmesi demektir.²⁰¹ Cevherler ancak mahalde (mekân, nedensel alan) bir araya gelebilir.²⁰² Mahallin söz konusu olması cevherin araz edinmesi demektir. Dolayısıyla cisim, cevherler ve arazların birleşmesi ile oluşan bir varlıktır. Bu içeriksel nitelikleri ile Kâdî cismi şu şekilde tanımlamaktadır: “*Hacim ve yer edinme (tehayyüz) ile tahsis olunandır.*” *Hacim ve tahayyüz* ile kastedilen şey, örneğin A cisminin x konumunda değil de y konumunda olmasıdır.²⁰³ A cismi, y konumunda olmak ile kendisine has sıfatlar/arazlar edinmiş olmakta, birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn gibi ‘oluş’ etkinlikleri gerçekleşmektedir.²⁰⁴ Birleşme (ictimâ') ile farklı alanlardaki cevherlerin birleşmesi, ayrışma (iftirâk) ile cevherlerin ayrışması kastedilmektedir.²⁰⁵

O zaman cisimden söz edildiğinde, doğal olarak hareketten de söz edilmiş olmaktadır. Düşünürümüz, bu sefer eylem teorisine temel oluşturacak bir sorunun cevabını aramaktadır: A cismi, x konumunda olması mümkün iken, neden y konumundadır? Soruyu kendi ifadesi ile soracak olursak, bir cisim veya cevher solda

¹⁹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1003b. (s.193).

¹⁹⁸ Kâdî, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 219.

¹⁹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1017b.

²⁰⁰ Kâdî, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 220.

²⁰¹ Cürçânî, *Ta'rifât*, s.34.

²⁰² Kâdî, *el-Muğnî*, 11/441.

²⁰³ Kâdî, *el-Muhît*, I/41-42.

²⁰⁴ Kâdî, *Şerhu Usuli'l-Hamse* s. 95 ve 217; Nisâbü'rî, *Divânu'l-Usûl*, s.15.

²⁰⁵ Kâdî, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 95 ve 217; Nisâbü'rî, *el-Mesâil* s.15.

olması mümkün iken neden sağdadır?²⁰⁶ “A cismi y konumdadır.” denildiğinde, yüklemden, dolayısıyla arazdan söz edilmektedir. Bu durumda bu sorunun cevabının verilmesi bize hem hareketin oluş nedenini hem de arazın oluşma sebebini verecektir.

Bu sorunun sorulabilmesi için, her iki konumun (x ve y konumu) hatta sükûn ve hareketin, A cismi için potansiyel (olabilir, mümkün, olumsal) olması gerekmektedir. Kâdî bu imkân şartını *hâl (durum)* kavramı ile ifade etmektedir. Örneğimiz ile ilgili olarak A'nın y konumunda olması değil, x ve y konumunda olabilmesi hâli ifade etmektedir. Hâl bu yüzden cisim için sıhhat şartı (imkân şartı) olarak ifade edilmiştir.²⁰⁷

Hal kavramını kelâma kazandıran Ebû Haşim Cübbâî'dir. O da Ebû Hüzeyl'in “vucûhu'z-zât” (Öznenin durumları) teorisinden etkilenmiştir. Her ne kadar Şehristânî Mu'tezile'nin hal teorisini Yunan felsefesinden aldığını söylüyorsa da A. S. Neşşâr bu teorinin Aristo mantığına aykırı olduğunu gerekçe göstererek bu iddiayı kabul etmez.²⁰⁸ Öyle görünüyor ki İlk dönem kelâmcıları hâl kavramı ile var olmak ve yok olmak arasında üçüncü bir hâli, olabilirlik hâlini kabul etmişlerdir. Bu düşünce Aristo'nun üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesine aykırı bir düşüncedir.²⁰⁹

Kâdî'nin sorusunu bu sefer şöyle soralım: A hem x hem y konumunda olabiliyorken nasıl oldu da y konumunda oldu? Kendi ifadesi ile A'nın hem sağ için hem sol için *hal* şartı yerinde olduğuna göre niçin sağdadır veya soldadır?

Kâdî'ye göre bir cismin belli bir konumda olması için, bir *tahsis edicinin* olması gerekmektedir.²¹⁰ Bu tahsis edici A cisminin x konumda değil, y konumunda olmasını sağlayacaktır. Düşünürümüz Mu'tezile geleneğini sürdürerek bu tahsis edici *etkin (müessir)* in *ma'nâ* olduğunu ifade etmektedir.²¹¹ Ma'nâ kavramı her ne kadar Türkçede kullandığımız anlam kelimesi ile ilgiliyse de buradaki terimsel anlamı

²⁰⁶ Kâdî, *el-Muhît*, I/41.

²⁰⁷ Kâdî, *el-Muhît*, I/42.

²⁰⁸ Neşşâr, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999. II/290.

²⁰⁹ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1011b (s. 228) Aristo kuvvenin fiile dönüşmesini zorunlu görmüştü, bunun bir sonucu olarak, bir şey ya var ya da yok olduğunu kabul ediyordu. Ancak Mu'tezile kuvve ile fiil arasındaki ilişkiyi zorunlu olarak değerlendirmemektedir. Mu'tezile'ye göre kuvve sadece bir imkândır. Bu imkânın fiile dönüşmesi için, tahsis edici bir etkinin devreye girmesi gerekmektedir.

²¹⁰ Kâdî, *el-Muhît*, I/42.

²¹¹ Kâdî, *el-Muhît*, I/41-44.

farklıdır. Mana araz değildir, arazi ortaya çıkaran *yeter nedendir*, İslam düşüncesi kavramı ile ifade edilecekse illettir.

Ma'nâ teorisini ortaya atan ilk düşünür Mu'tezile ekolüne mensup Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) dir.²¹² Mu'tezile tarihçisi Hayyât (Ö. 300/913[?]) *İntisâr* isimli eserinde Muammer'in ma'nâ ile ilgili görüşlerini şöyle özetlemektedir: “*Bir cisim için sükûn diğeri için hareket söz konusu olduğuna göre sakin cisim için geçerli olmayan, ancak hareket eden cisim için geçerli olan bir hareket nedeninin olması gerekir. Bu neden de ma'nâdır. Bu manayı da harekete geçiren bir diğers ma'nâ vardır. Silsile bu şekilde devam eder.*”²¹³ Muammer ma'nâ ile ne demek istemişti? *Ma'nânın* kategorik ifadesi nedir, araz mıdır, cevher midir, yoksa başka bir şey midir? Bu sorular pek çok düşünce tarihçisini meşgul eden sorulardır.

A. S. Neşşâr'ın aktardığı kadarı ile Horovitz'e göre Muammer'in *ma'nâ* kavramı ile Platon'un *idea* kavramı hemen hemen aynıdır. Horovitz iddiasını kanıtlamak için, Muammer'in güvenilir bir Platon takipçisi olduğunu ileri sürer. Mahmûd Hudayrî de Muammer'in Yunan birikiminden kesinlikle haberdar olduğunu ve ma'nâ düşüncesi ile *idea* düşüncesinin aynı olduğunu belirtir. Neşşâr ise bu görüşlerin yanlış olduğunu belirtir. *Ma'nânın* araz olmadığını, arazları meydana getiren neden olduğunu belirtir. Daha sonra ma'nânın kudret ya da kudretin tahakkuku olabileceğini belirtir.²¹⁴

Kâdî'nin ma'nâ kavramını işleyişi Muammer'in bu kavramı işleyişinin aynısıdır. *Ma'nânın* ne olduğunu şöyle ifade etmektedir: “*Cismi hareketli kılan bir ma'nânın bulunması gerekir, bu ma'nâ da harekettir. Bu ma'nâ cisme yüklenerek (hulûl edilerek) cisme hareketlilik kazandırır.*”²¹⁵ Bir başka yerde “*Ma'nâ olarak belirtilen oluş ve tüm oluşlar, cisimleri meydana getiren cevherlerin dışarıdan bir müdahale ile cevherlerin yer değiştirmesi ile meydana gelmektedir.*”²¹⁶ Demek ki ma'nâ için belirtilen ilk tanımlama onun hareket olmasıdır. Hareket olması bir ‘oluş’

²¹² Ma'mer ve Muammer isimlerinin Arapça yazılışı aynı olduğundan bazı Türkçe eser veya tercümelelerde Ma'mer olarak geçmektedir. (örneğin, bkz. A. S. Neşşâr'ın *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* isimli eserinin tercümesi s. 364 vd.) Bu isim Hayyât'ın eserinde ‘şedde’ ile yazılmış olmasından anlaşılıyor ki doğrusu ‘Muammer’dir. Bkz. el- Hayyât, Ebû'l-Huseyn Abdurrahmân b. Osmân, Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Redu alâ İbni'r- Râvendî..., thk. Niberg, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mısır, 1925, s. 53, 56 ve 57.

²¹³ Hayyât, *age.*, s. 55.

²¹⁴ Neşşâr, *age.*, s.366-371.

²¹⁵ Kâdî, *el-Muhît*, I/50.

²¹⁶ Kâdî, *el-Muhît*, I/59.

olarak onun da cevher ve arazlardan meydana gelmesi demektir ki bu hareketin meydana gelmesi bir başka hareketi gerektirir.

Kâdî'nin ma'nâ için getirdiği ikinci tanımlama onun 'illet' olmasıdır. Ma'nâ ile cisimdeki arazların ilişkisi hareket-hareket eden ilişkisidir. Bunun anlamı şudur ki cismin hareket edinmesi, cismi zorunlu olarak hareket eden kılmaktadır. Bu itibarla aralarında illet-malul ilişkisi vardır. O halde ma'nâ denilen hareket ile arazlar arasındaki ilişki de illet-ma'lûl ilişkisidir.²¹⁷ Müslüman düşünürler neden ile sonuç arasındaki zorunluluğu illet-ma'lûl kavramı ile ifade etmişlerdir.²¹⁸ Özellikle Mu'tezile ekolü illetin ortaya çıkması ile birlikte ma'lûlun zorunlu olarak ortaya çıkacağını; hatta illet ile ma'lûlun ortaya çıkışı arasında zaman itibarıyla uzaklığın olmadığını kabul etmişlerdir.²¹⁹

İlet kavramını konumuza uyarlayacak olursak, cisimlerdeki arazların meydana gelmesinde ma'nâ illettir. Bu ma'nâlar cisme yüklendiğinde niteliklerin oluşması Kâdî'ye göre zorunludur.²²⁰ Çünkü Kâdî'ye göre bu manalar arazın nedenidir. Her bir arazın ayrı ayrı nedeni vardır.²²¹ Örneğin sükûn arazının *ma'nâsı*/nedeni hareketin olmaması değildir, sükûnu gerektiren ayrı bir *ma'nâ* vardır. Şunu belirtelim ki Kâdî sükûnu bile bir çeşit hareket olarak görmektedir. Ona göre bir cisim hareketli olması *mümkün* iken, bir "*ma'nâ/neden*" den dolayı sakin olmuştur.²²² Kadî bu temel ilkesinin gereği olarak, '*her şey zıddı ile kaimdir.*' türü yaygın ilkeleri reddetmektedir. Bu ilkesini, ileride işleneceği üzere, irâdenin ortaya çıkışında ve etik değerlendirmeyi yaparken de belirtecektir.

Müslüman düşünürler illet denilen yeter nedenin hem zamansal olarak hem mekansal olarak dışardan (dış bir etkileyenden) geldiğini düşünürler.²²³ Çünkü, bir cisim kendisini değiştiremeyeceğine göre değiştirici etkinin dışardan gelmesi gerekir. İlet kavramına yüklenen bu içerikten dolayı ma'nâ denilen nedenler cisimlerde araz ihdas ettikleri için, Kâdî'nin belirttiği üzere, arazlardan öncedir. Metafizik ilke gereği hiçbir araz, bulunduğu yerdeki başka bir arazi etkileyemez. Bu durumda arazları ihdas edecek bu *ma'nâ*ların dışardan gelmiş olması gerekmektedir. Kâdî bu durumu

²¹⁷ Bkz. Kâdî, *el-Muhît*, I/51-52.

²¹⁸ Cürçânî, *age.*, s. 66.

²¹⁹ Kâdî, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 120.

²²⁰ Kâdî, *el-Muhît*, I/43.

²²¹ Kâdî, *el-Muhît*, I/88.

²²² Kâdî, *el-Muhît*, I/43-45.

²²³ Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 66.

şöyle açıklamaktadır: “Bu aracı mana/neden arazın oluşması için etkin/müessirdir. Bu itibarla bu nedenin cisme dışardan gelmiş olması gerekir. Şayet cismin içinde olmuş olsaydı, o zaman bir oluş hareketinden söz edilemezdi, zaten meydana gelmiş olan bir şeyden söz edilmiş olacaktı, oysa cisimlerdeki görünen bu yenilenme bu nedenin sonradan cisme eklemlendiği sonucuna götürmektedir.”²²⁴ Dışardan gelen bu ma'nâlar cisme yüklendiğinde, bu cisimler üzerindeki nitelikler ve yüklemeler oluşmaktadır. Örneğin bir boyacı, boyanabilir olması şartı ile yaptığı hareketle cisme bir yüklem yüklemekte, “Bu kapı kırmızıdır.” halini aldırılmaktadır. Böylece kırmızı o kapı için araz olmuş olmaktadır.

Kâdî illet olarak belirttiği ma'nânın cisme yüklenmesi için bir koşul ileri sürmektedir: Ma'nânın cevhere ve cisme hulûl etmesi (cisme yerleşmesi). Ma'nânın arazları meydana getirebilmesi için, cevherin ve cismin var olmuş olması gerekir. Arazların gerçekleşmesi için cismin var olmasını Kâdî, ‘şart’ olarak ifade etmektedir. Çünkü ma'nâ cevheri ve cismi değil arazı oluşturmaktadır.²²⁵ Arazların oluşmasında bir başka teknik kavram olarak ‘hâl’ kavramını kullanmaktadır. Cisim söz konusu olduğunda ‘hâl’, bir cismin farklı arazlar kabul edebilme potansiyelini ifade eder. O zaman ma'nâ etkenine düşen değişik araz seçeneklerini bire düşürmektir.²²⁶ Şartın varlığı sonucu oluşturmamaktadır ancak sonucun oluşması şartın bulunmasına bağlıdır. Mana cevhere veya cisme hulûl ettikten sonra cevherin veya cismin sabit durması ve gerekli arazı edinmemesi mümkün değildir.

Şart, hâl ve ma'nâ ilişkisi ile ilgili Kâdî'nin görüşleri, öğrencisi Matteveyh tarafından hazırlanan *el-Muhît* eserinin ilk kısımlarında toplu olarak belirtilmektedir. Her ne kadar belirtilen yerde şart ve hal kavramları sebep kavramı ile ifade edilmese bile, Düşünürümüz, aynı anlam örgüsü içinde kudret ve fiil ilişkisini açıklarken, kudreti fiil için eşit imkân olarak değerlendirmekte ve kudretin fiil için şart, hâl ve sebep olduğunu ifade etmektedir.²²⁷

Sebeb illetten farklı olarak, sonucun gerçekleşmesi ve ortaya çıkması için gerekli şart olmasına rağmen, sebebin bulunması müsebbebin/sonucun ortaya çıkmasını zorunlu kılmaz. Sebeb ve illet kavramlarını karşılaştırsak, sebep x veya y

²²⁴ Kâdî, *el-Muhît*, I/58.

²²⁵ Kâdî, *el-Muhît*, I/64.

²²⁶ Kâdî, *el-Muhît*, I/43.

²²⁷ Bkz. bu çalışmanın “Kudret Sahibi Olmak” kısmına.

yönünde değişebilir olmayı ifade eder. Bu imkân dışarıdan değil, cismin kendisinden kaynaklanmaktadır. İlet ise bu imkân halini bir yöne yönlendirmektedir. Bu açıdan Kâdî'nin ifadesi ile tahsis edicidir. İlet içerden değil dışardan müdahale eden bir unsurdur.

Somut bir örnek özerinden bu kavramları konuşursak, bilgisayarını açmak isteyen birini düşünelim:

- (i) Bilgisayarın (cisim) var olması (vücûd): Şart/koşul.
- (ii) Bilgisayarın hem açık hem da kapalı olma imkânına sahip olması: hâl.
- (iii) Hem (i) hem (ii) birlikte: Sebep/musahhîh/mümkün kılan.
- (iv) Bilgisayarın butonuna basma hareketi: Ma'nâ/İlet/yeter neden/muhassis/tahsis edici/seçenekleri bire indiren.
- (v) Bilgisayarın açık hale gelmesi: Araz, aynı zamanda fiil.
- (vi) Bilgisayarda oluşun fiilin/arazın oluş şekli: teceddüd/yenilenme.

Kâdî yeter neden olarak belirttiği ma'nâ ile ilgili düşüncesini şu şekilde kanıtlamaktadır: Cisimlerdeki yenilenme bu ma'nâların varlığını gösteren kanıttır. Yenilenme ile kastedilen cisimlerde birleşme ve ayrışmanın gerçekleşmesidir. Bu iki etkinlik ile arazlar meydana gelmektedir. Ayrışma varken birleşme, birleşme varken ayrışmadan söz edilemez. Bu durumda bu etkinliğin var olması veya yok olması için aracı bir etkenin olması gerekmektedir. Ma'nâ olarak belirtilen bu aracı nedenin bilinmesi oluşun sonuçlanması ile mümkündür. Çünkü oluş süreci, cismin araz edinmesi ile sona erecektir. Yüklem bilinmeden de bu neden bilinemez. Cisim için yargısal bir yüklem oluşması ile yüklem farklı bir içerik kazanmaktadır. Bu da bizi bu farklılığı sağlayan nedeni bilmeye itmektir.²²⁸

Kâdî cisimlerde hareketlilik ve oluş ile ilgili olarak bilgilenmemizin mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Biz diyor Kâdî, pek çok oluş ile ilgili bilgiye tümel olarak zorunlu bilgi ile sahip oluruz. Örneğin iyi ve kötü konusunda zorunlu tümel bilgilere ulaşırız. Ancak bu cisimlerin niteliklerini söyleme veya iyi ve kötüyü tikeller ile ayrıntılandırmak, bu öz bilginin üzerine kurulması gereken bir bilgi ile mümkündür. Düşünürümüz, rasyonel bilginin tanımını çağrıştıran şu ifade ile konuyu ayrıntılandırmaktadır: *“Oluş konusu ve cisimlerin meydana gelmesi asıl amaç olmamalıdır. Bilinmesi gereken, bir cismin her bir koşulda farklı bir konumda olması*

²²⁸ Kâdî, *el-Muhît*, I/56-57.

ancak bir “ma’nâ/neden”den dolayı olabilir. Bu ‘neden’ de oluş ve hareketin kendisidir. Cisim ile ilgili oluş sürecinin bu kısmının (farklı durumların farklı nedenlere bağlı olmasının) bilgiye konu edinmesi gerekir. Bu bilgi de ancak, akıl yürütme ve çıkarsamalarla ulaşılabilecek bir bilgidir.”²²⁹

Arazlar ihdas (var etme) ile oluşabilir. Arazların ihdâsı hem cevherler için hem cisimler için geçerlidir. Örneğin, ‘adalet iyidir.’ denildiğinde ‘adalet’ ve ‘iyilik’ cevherleri bir araya getirilerek ‘adaletin iyi olması’ arazı oluşturulmuştur. Mu’tezile kelâmında cevherlerin ihdâs edicisinin Allah olması, arazların da ihdâs edicisinin sadece Allah olduğu anlamına gelmez, dışardan bu müdahaleyi yapan varlık bu arazın ihdâs edicisidir. Cisimler için arazların oluşturulmasına gelince, bir cisim olarak taşın insan eyleyeni tarafından kırmızıya boyanması örneğinde, taşın ve boyanın ihdâs edicisinin Allah olması ‘taşın boyanması’ arazını ihdâs edenin Allah olduğu anlamına gelmez. Hem cevherler hem cisimler üzerindeki arazlara dışardan müdahale eden/eyleyen bu arazların ihdâs edicisidir. Kâdî araz-ma’nâ ilişkisini eyleyen bağlamında şöyle açıklamaktadır: “Güç yetirene düşen, cisim için gerekli niteliği var etmektir. Şayet güç yetiren uygun hareketi sağlayan bu niteliği cisimde ihdas etmezse, nasıl cisimde tasarrufta bulunabilecek ki?”²³⁰ Bu açıklamasını yaparken ma’nâyı ihdas eden özneyi güç yetiren (kâdir) olarak ifade etmektedir. İleriki konularda anlaşılacak ki güç yetiren özne ile kastettiği eyleyendir (fâil).²³¹ Güç yetiren varlık diyelim veya eyleyen diyelim. Bu ma’nâları ihdâs eden varlık kimdir? Güç, bilgi, irâde niteliklerine sahip her varlık Kâdî’nin düşünce sisteminde eyleyendir ve cisimleri ilgilendiren bu arazları gücü ve irâdesi nispetinde ihdâs etmektedir.

Kâdî gittikçe cisimsel hareketle insan eylemleri arasındaki ilişkiyi güçlendirmektedir. Cisimdeki hareketi sağlayan ma’nâ/nedenin eyleyen tarafından cisme verildiğine basit ama büsbütün Mu’tezile’nin *tevellüd* teorisini özetleyen bir örnek verir: “Ağır bir cismin yerinden hareket ettirilmesi veya hareket ettirilmemesi bizim gücümüz ile ilgilidir. Ağır bir cismi hareket ettirmek için, bir alete

²²⁹ Kâdî, *el-Muhît*, I/53.

²³⁰ Kâdî, *el-Muhît*, I/49.

²³¹ Eyleyen ifadesini kullanmasının sebebi şudur: Dil mantığı açısından eyleyenin eyleyen haline gelmesi, eylem sonrasıyla ilgilidir. Eylem kişiyi eyleyen yapmaktadır. Bu yüzden eylemin öznesini zaman olarak eylemden önceye ait bir nitelikle ifade etmesi gerekmektedir. Yapılabilecek bir diğer izah ise kâdir olmak eylemin sebebidir. Sebep fâil olduğuna göre manayı ihdâs edecek öznenin de kâdir olarak ifade edilmesi gerekmektedir.

gereksinimimiz olabilir. Bu alet ile cismin hareket ettirilmiş olması hareketin alet tarafından yapıldığı anlamına gelmez, cismin hareket ettirilmesi yine bizim hareketimiz ile dir. Bizim ağır bir cismin hareketini sağlayamayışımızın sebebi, gerektiği kadar ma'nâ/nedenler var edemeyişimizdir."²³² Bu sözler, düşünürümüzü iki sonuca götürmektedir. Cisimlerdeki bizden kaynaklanan hareketler, dolayısıyla fiiller ve nedenler bizim eserimizdir. Yine başka cisimlerin aracı edinmesi ile yapılan hareketler de yine bizim eserimizdir. Böylece hareket metafiziği ile eylem teorisi arasındaki ilişkiyi temellendirmeye çalışmaktadır.

Kâdî insan özeline doğru bir adım daha atmaktadır. Bu sefer şu sorunun cevabını aramaktadır: İnsan, hareket dışındaki arazları, nitelikleri ve nedenleri var edebilir mi, problemi daha teorik hale getirirsek, insan kendi üzerinde etkide bulunarak ma'nâ/nedenler ihdas edip kendisine nitelikler kazandırabilir mi? Bu soruyu şöyle cevaplandırmaktadır: *"Bir cismi hareket ettirebildiğine göre diğer nitelikleri de edindirebilir."*²³³ Bu yargısından anlaşılıyor ki insan sadece bir cismi x ve y konumuna sürüklemeyi değil, aynı zamanda cismin kendisinde de arazları oluşturarak cisim üzerinde tasarrufta bulunabilir. Demek ki yukarıda verilen taşın boyanması ile ilgili örnek Kâdî'nin sistemine uygun bir örnektir. Boyamanın var edicisi insandır. *"Yine kişi, başkasını hareket ettirebildiğine göre onu irâde eden, inanç sahibi de edebilir."*²³⁴ Açıkçası Kâdî'ye atfedilerek belirtilen Matteveyh'e ait bu ifadeler, Kâdî'nin düşüncesi ile uyuşmamaktadır. Her türlü dış koşuldan bağımsız olarak irâdenin oluşmasını savunan, yine bilen-özne olmak için zihinsel kesinlik gibi eyleyenin aktif halini koşul kabul eden bir düşünürün böyle bir düşünceyi kabul etmesi beklenemez. *"Aynı şekilde kendisine de bu nitelikleri kazandıran yine kendisidir."*²³⁵ İnsanın kendisine bilme ve irâdeyi sağlaması, başkasına bu nitelikleri kazandırmasından farklı olarak, Kâdî'nin ısrarla vurguladığı aynı zamanda eylem teorisinin temeli oluşturan bir ilkedir.

Eylemlerimizin tıpkı cisimlerdeki arazların oluşumu gibi birer hareket olduğunu ifade ettikten sonra, Kâdî bu sefer eylemler ile cisimsel hareketler arasındaki farkı ifade etme gereksinimi duymaktadır. Gerçekten de konunun en kritik

²³² Kâdî, *el-Muhît*, I/48.

²³³ Kâdî, *el-Muhît*, I/50.

²³⁴ Kâdî, *el-Muhît*, I/50.

²³⁵ Kâdî, *el-Muhît*, I/50.

noktası şudur: Eylemin bir nedenle ortaya çıktığını savunmak, bu açıdan eylemler dahil olmak üzere, doğadaki tüm hareketleri nedenselliğe tabi tutmak, öte yandan eylemlerdeki nedenselliğin doğadaki nedensellikten farklı olduğunu belirterek eylem özgürlüğünü savunmak. Böyle bir bakış açısı düşünürümüzün eylem teorisini özetlemektedir. Bu özet tek başına yeterli değil, bu farkın analiz edilmesi gerekir. Ayrıntılarını ilerleyen bölümlere bırakarak Kâdî'nin hareket ve eylem karşılaştırmasında önemseydiği bir iki konuyu belirtmekte yarar vardır.

Eylemlerimiz söz konusu olduğunda doğadaki hareketten farklı olarak, Kâdî irâdenin, dolayısıyla eylemin ortaya çıkmasında, yönlendirici neden (dâ'î') olarak belirttiği bilgi, kanı ve sanıyı önemsemektedir. Ama yine de ma'nâ-araz arasındaki zorunluluğu yönlendirici neden ile eylem arasındaki ilişki için tanımamaktadır. Çünkü ona göre bilgisel edimleri eylemler üzerinde yeter sebep olarak kabul edersek, ne irâde özgürlüğünden ne de eylem özgürlüğünden söz edebiliriz.²³⁶

İnsan eylemleri ile cisimlerin hareketini aynı çerçevede, 'oluş' çerçevesinde değerlendirmesi, Kâdî'nin insan eylemlerini cisimlerin hareketine indirgemesi anlamına gelmez mi? Düşünürümüz yapılabilecek böyle bir eleştiriyi şöyle cevaplamaktadır: *“Oluş konusu ile ilgili bilgilerimiz algıya değil, zorunlu bilgiye dayanmaktadır. Her iki hareket grubu arasında 'oluş' olmak açısından bir fark yoktur. Eylemlerimiz ise bir oluş olmaya artı olarak yönlendirici nedenlerimiz (bilgisel edimlerimiz) ve irâdemiz ile ortaya çıkmaktadır, zaten bundan dolayı iyi ve kötü olarak değerlendirilmektedir.”*²³⁷

Kâdî gerçekten eylem teorisine imkân verecek bir metafizik kurmuştur. Her metafizikçi gibi eylemi en yalın haliyle ele almış oluş sürecini incelemiştir. Fiile getirdiği metafizik ifadelerde bile düşünürün özgürlükçü bir sonuca ulaşacağını ip uçlarını bulmak mümkündür. Bundan sonrası için merak edilen iki husus vardır: Birincisi, Kâdî bu kadar yoğun bir metafiziği eyleme nasıl uygulayacaktır. İkincisi, cisimlere uyguladığı kavram ve düşünceyi eyleme ve eyleyene de uygulayacak mıdır, aradaki farkı nasıl açıklayacaktır? Bu soruların cevabı bundan sonraki iki bölümde verilecektir.

²³⁶ Kâdî, *el-Muhît*, I/52-53.

²³⁷ Kâdî, *el-Muhît*, I/53.

SONUÇ

Eylem teorisyenleri eylemi açıklamak için edim, yapmak, eylem ve davranış kavramlarını ayrı ayrı incelemiş ve aradaki farkı izah etmişlerdir. Genelde kasıtlı olmayan yapıp etmeler için edim (act) kavramını, bilinçli olanlar için eylem (action) kavramını ve gözlemlenebilir olanlar için davranış kavramını kullanmışlardır.

İslam düşüncesinde de benzeri ayrımlar yapılmış genelde yapılan bilinçli edimler için amel kavramı, kasıtlı olsun olmasın tüm edimler için fiil kavramı kullanılmıştır. Kâdî Abdülcebâr eylemlerin ortaya çıkışını izah etmek için amel kavramı yerine fiil kavramını tercih etmiş fiilin her bir durumu için ayrı bir nitelemede bulunmuştur. İrâdi davranışlar için *el-fi'lu'l-maksûd*, birkaç edimden oluşan bilginin tüm eylem sürecine eşlik ettiği edimler için *el-fi'lu'l-muhkem*, hayat, güç, görme ve duyma yetkinliklerinin tümüyle gerçekleşen edimler için *el-fi'lu'l-mutkan* kavramını kullanmıştır.

Kâdî'nin eylem konusuna yaklaşımı metafiziksel yaklaşımdır. Bunun bir sonucu olarak, eylemi izah etmek için cevher, araz, hareket, ma'nâ, sebep, hal, şart, gibi metafizik kavramları yoğun olarak kullanmıştır. Metafiziğini inşa ederken diğer Mu'tezile düşünürleri gibi Aristo ve diğer Yunan düşünürlerin düşüncelerinden yararlanmıştır.

Her metafizikçi gibi eylem kavramını izah etmek için eylemin en yalın hali olan hareket halinden başlamış, hareketin niteliğinin değişmesine paralel olarak eylem ile ilgili nitelemesini değiştirmiş ve değişikliğe neden olan "ma'nâ"yı tespit etmeye çalışmıştır. Bir diğer metafizik ilke gereği Kâdî hareket metafiziğini anlamak için sondan başa doğru, yani cisimlerin hareketinden yola çıkarak hareketi gerçekleştiren ma'nâyı anlamaya çalışmıştır.

Bölümün girişinde verilen Wittgenstein'in sorusuna Kâdî'nin verebileceği cevap şudur: "Kolun kalkması" ile "kolun kaldırılması" arasındaki fark ikincisinde güç, bilgi ve irâde eylemlerinin etkin olmasıdır.

II. BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'A GÖRE EYLEYENİN NELİĞİ PROBLEMİ

GİRİŞ

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.

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 için, eyleyenin eylem ile ilişkili olabilecek her bir niteliğinin tespit edilmesi 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.

Rasyonel bir eylem teorisini kurmanın peşinde olan eylem düşünürleri eylemi çözümleyebilmek için önce eyleyeni çözümlemeye çalışmışlardır. Eylem felsefesinde eylemi ortaya çıkaran neden veya nedenlerin kişide toplanması hâli için *agent* veya *agency* ifadeleri kullanılmıştır.²³⁸ Bu kavramları Türkçeye “eyleyen” ve “eyleyenlik” olarak tercüme edebiliriz.

Eylem felsefecilerinin eyleyeni çözümlemelerinin sebebi eylemi bir olay olmaktan farklı kılan aynı zamanda eylemin ortaya çıkış sebebini izah eden yeter neden (cause) ve açıklayıcı nedenleri (reason) ortaya çıkarmaktır. Bunun için de güç (power), arzu (desire, ümniyye), istek (appetite, iştâh), inanç (belief, i'tikâd), düşünüp taşınma (deliberate, fikr) tutum (attitude), duygu, zihinsel edim (mental akts, ef'alu'l kalb) irâde (will), karar (decision) niyet (intention) kavramlarını kullanmışlardır.²³⁹ Bu kavramları şu şekilde kategorize ederek eylemi ortaya çıkaran unsurları tespit edebiliriz: insanın güç sahibi olması, insanın akıl ve bilgi sahibi olması, insanın dirimsel bir varlık olması ve insanın irâde sahibi olması.

²³⁸Bkz. Alvarez, “Agents and Their Actions”; Boler, John F., “Agency”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 29, No. 2, 1968; Davidson, Donald, *Essays on Action & Events*, Oxford University Press, USA, 1986, s. 43.

²³⁹Parantez içindeki İngilizce kavramlar eylem teorisi ile ilgili makalelerde geçen kavramlardır. Arapça karşılıkları ise Kâdî'nin kullandığı kavramlardır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın çalışmalarına bakıldığında eylemin izah edilmesinde bu kavramların büyük bir bölümünün eylem üzerindeki etkisinin izah edildiği görülecektir. Açıkçası bu ilgi, Kâdî'nin eylem teorisini araştıran araştırmacıların işini kolaylaştırmaktadır.

Bu bölümün alt başlıklarının oluşmasında günümüz eylem düşünürlerinin, “eylemin temel unsurları” başlığı altında verdikleri açıklamalar ile Kâdî'nin “Muğnî” isimli eserinin XII. cildindeki “Yükümlünün Mahiyeti ve Gerçeği” konusunun alt başlıklarının örtüşmesi etkili olmuştur. Kâdî bu başlık altında insanın neliğini tartıştıktan sonra, yükümlüde bulunması gereken nitelikleri güç sahibi olmak, akıl ve bilgi sahibi olmak, istek (iştihâ) duymak ve yapacağı eylemden başkasını yapabilme imkânına sahip olmak olarak sıralar.²⁴⁰

Kâdî'nin konu sistematığına uygun olarak bu bölümde eyleyenin güç, bilgi ve hayat nitelikleri ayrı ayrı işlenecektir. Bu üç kavramın sıralanmasında düşünürümüzün “Muğnî” isimli eserinin V. cildinde bu niteliklere dair yapmış olduğu sıralama etkili olmuştur. Güç, bilgi ve hayat kavramı, Mu'tezile'nin eyleyeni nitelemesinde ve eylemin açıklanmasında dikkate alınan üç temel unsurdur.²⁴¹

Dikkat edileceği üzere, eylem ile en yakın ilişkiye sahip olduğunu düşündüğümüz irâde kavramından söz edilmedi. Bunun gerekçesi, Kâdî'nin irâdeyi eylemden önceki bir durum olarak değil, eylem süreci ile ilgili bir durum olarak görmüş olmasıdır; yani sebep ile değil sonuç ile ilgili görmüş olmasıdır. Eş'arîler, bilgi, hayat, irâde, işitme ve görme sıfatlarının hepsini aynı kategoride görürken,²⁴² Mu'tezile ekolüne göre irâde, zâtî (özel) bir nitelik değil, edimsel bir niteliktir (*sıfatu'l-fi'l*).²⁴³ Bu sebep ile düşünürümüzün düşünce sistemine uymak gayesi ile irâde konusu eylem konusu ile birlikte ele alındı bu bölümde irdelenmedi.

Bu başlık altında eylemin ortaya çıkışı ile ilgili olarak, Kâdî'nin görev atfettiği eyleyene ait nitelikler açıklanacaktır. Eylemi ortaya çıkaracak eyleyeni tanımak bu bölümde hedeflenmektedir. Bu açıdan, zamansal olarak eylemin ortaya çıkışından önceki bir zamandan söz edilmektedir. Güç, bilgi ve hayat konuları

²⁴⁰ Kâdî, *Muğni*, XII/309-406; krş. Açıköz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s. 140-145.

²⁴¹ Mu'tezile için bkz. Nisâbüri, *Divânu'l-Usûl*, s. 480-485.

²⁴² Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, tsz. s. 90.

²⁴³ Kâdî, *Muğni*, V/258; sıfatlar ile ilgili ayrıntılı bilgi için, bkz. Özerol, M. Fatih, *Son Devir Mu'tezile Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın Sıfatları*, (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa, 1993, s. 58.

sıralanırken, düşünürümüzün sistemine uygun olarak, eyleme en yakın kavram ile yani güç kavramı ile başlanacak, arkasından bilgi kavramı getirilecek, sonrasında ise hayat kavramı işlenecektir. İşlenecek konuları şu şekilde somutlaştırabiliriz:

1. Eyleyenin eylem yapmasını mümkün kılan onun hangi niteliğidir?
2. Eyleyene ne oldu da eylemde bulunmak istedi?
3. Eyleyene ne oldu da eylem yapıp yapmaması gerektiğini düşündü?

I- GÜÇ SAHİBİ OLMAK

Eylemlerin ortaya çıkması için eyleyenin güç sahibi olması en temel gereksinimdir. Çünkü eylemden söz edildiğinde bir hareketten, doğada meydana getirilen bir değişiklikten söz edilmektedir. Eylemi metafiziksel olarak iyi-kötü gibi kavramlardan soyutladığımızda, bir hareket olması ve doğadaki diğer hareketler gibi evrende bir takım değişiklikler oluşturması eylem için söylenebilecek en yalın husustur. Bu değişiklik ancak bir güçle ortaya çıkabilmektedir.²⁴⁴ Bu durumda eylemi ortaya çıkaran gücün tahlil edilmesi gerekmektedir. Tomar'ın ifadesi ile eylem gücü, aynı zamanda dünyada bir değişiklik oluşturmanın gücüdür.²⁴⁵

İradî bir hareket olarak eylemin, iyi ve kötü olarak değerlendirilebilmesi ve sorumluluk konusu olabilmesi, onu doğadaki cisimlerden farklı bir hareket kılmaktadır. Bu varsayıma dayanarak, eylemi meydana getiren gücün de doğadaki fiziksel güçten farklı bir doğaya sahip olması düşünülebilir.

Bu başlık altında eylemin oluşmasını sağlayan gücün doğası ve eylem üzerindeki etkisi Kâdî açısından inceleme konusu yapılacaktır. Asıl hedef, bir sonraki bölümde işlenecek irâde ve eylem özgürlüğüne metafizik bir temel oluşturabilmektir.

Bir düşünürün eylem teorisini tahlil ederken indirgemeci bir teori kurup kurmadığı en çok merak edilen husustur. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbar açısından şurası merak edilmektedir: Kâdî eylemlerin ortaya çıkmasında güce nasıl bir misyon vermektedir ve bu misyonu hangi kavramla ifade etmektedir? Güç-edim ilişkisini belirlerken insanın sorumlu bir varlık olmasını önemsemekte midir, güç ile ilgili

²⁴⁴ Bkz. R. Ware, *Acts and Action*, s. 506.

²⁴⁵ Schapiro, Tamar, "Three Conception of Action in Moral Theory" *Nous*, Vol. 35, No.1, 2001, s. 93.

belirttikleri irâde özgürlüğüne temel oluşturabiliyor mu, eylemi oluşturan unsur olarak bedeni mi, gücü mü yoksa başka bir unsuru mu ön plana çıkarmaktadır?

A- Kâdî Abdülcebbâr'da Güç Kavramı

İslâm Kelâmı ve Felsefesinde, edimde bulunma gücünü ifade etmek için, birbirine yakın anlamlar ifade eden kudret, kuvvet, kuvve, takat ve istîtâa' kavramları kullanılmıştır.

Kudret, dilciler tarafından fiilin gerçekleşmesini sağlayan insana ait durum olarak tanımlanmıştır. "Müfredât"ın sahibinin belirttiği üzere, "kuvve" bir şeydeki imkân ve maddi güç anlamına gelmektedir. Bu yüzden "Falan kişi kuvve olarak yazarlık yapar." demek, "Bu imkâna sahiptir." demektir; yoksa yazar olduğu anlamına gelmez. Ayrıca fiziki gücü ifade etmek için kuvve kelimesi kullanılır, "*Falanca kişi malca veya bedence daha kuvvetlidir.*" örneğinde olduğu gibi.²⁴⁶

Cürcânî, kudret ile kuvve arasına fark koyar. Ona göre kudret, "*Hayat sahibine irâdeyle eylemde bulunmayı ya da kaçınmayı mümkün kılan ve irâde yetisi üzerinde etkili olan bir özelliktir.*"²⁴⁷ Kuvve ise "*Canlıların fiillerini yapmasını sağlar.*"²⁴⁸ Kudret ve kuvvenin tanımını yaptıktan sonra yaptığı tasniften anlaşılıyor ki Cürcânî'ye göre kudret, genel olarak fiili yapabilme imkânı anlamına gelirken, kuvvet daha çok fiziksel bir imkân ve güç anlamına gelmektedir.

Ş. Sâmi, kudret ve kuvvet kelimelerinin Türkçe karşılıklarını aynı şekilde vermekte; zor, güç, takat ve organların sıhhatli olması anlamlarına geldiğini belirtmektedir.²⁴⁹ Özellikle Türkçede kuvvet, fiziksel gücü ifade ederken, kuvve ise potansiyel olarak kullanılacak gücü ifade etmektedir.

İstîtâ'a kavramını da kudret ve kuvve kavramına anlamca yakın kabul eden Cürcânî, ihtiyârî fiillerde bulunabilmesi için canlılarda yaratılan bir araz/ilinek olarak

²⁴⁶ İsfehânî, *age.*, s. 419.

²⁴⁷ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 75.

²⁴⁸ Cürcânî, *age.*, s. 77.

²⁴⁹ Sâmi, *Kâmûs-ı Türkî* s. 1057 ve 1089.

görmekte, “İstitâa, kelâmcılara göre canlıya eylemde bulunmasını veya eylemden kaçınmasını sağlayan niteliktir.”²⁵⁰ şeklinde tanımlamaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr *kudret, İstitâa’, kuvve, ve tâkat* arasında anlamca bir farkın bulunmadığı kanaatindedir.²⁵¹ Eserlerinin nerdeyse tümünde, kudret kavramını tercih etmektedir. İstitâ’âyı da kudret-fiil ilişkisi diyebileceğimiz kudret mahalli, kudret anı ve kudret-fiil beraberliği konularında özellikle “Şerhu Usûli’l-Hamse” eserinde tercih etmiştir.²⁵² Bu eserin bizzat Kâdî tarafından yazılmadığını, görüşlerinin bu eserde derlendiğini göz önünde bulunduracak olursak, “nerdeyse tümünde” deyişimizin sebebi anlaşılacaktır. Kuvvet kavramını ise terim olarak değil, kelime olarak etki, güç anlamında işlemiştir.²⁵³ Öyle anlaşılıyor ki Kâdî, kudret kavramını İstitâa’ya, kuvveye ve kuvvete tercih etmiştir.

Felsefe tarihinde ilk kez kuvve kavramını kullanıp, ona felsefi bir anlam kazandıran Aristo’dur.²⁵⁴ Aristo, en genel anlamda evrendeki oluşu, özel anlamda ise insanın edimlerini açıklamak için kuvveyi tercih etmiştir. Aristo’ya göre kuvve tanımlanamaz, tanımlanabilen ancak fiildir, sadece fiile bakarak kuvvenin ne olduğunu tanımlayabiliriz. Örneğin, meşe tohumu meşe ağacına göre kuvve olarak meşe ağacıdır.²⁵⁵ Bina yapmasını bilen ancak fiilen bina yapmayan kuvve olarak mimardır. Yine görme duyusuna sahip ancak gözlerini kapattığı için fiilen görmeyen kuvve olarak görendir. Öyle anlaşılıyor ki Aristo kuvveyi, fiili meydana getirebilme potansiyeli olarak anlamaktadır.

Aristo’ya göre edimden önce de kuvve vardır. Örneğin bir mimar bina yapmasa bile bina inşa etme kuvvesine sahiptir. Aristo bu düşüncesi ile Stoacıları derinden etkilemiş olan Mageralıları eleştirmektedir. Çünkü Mageralılara göre fiil olduğunda ancak kuvveden söz edilebilir, bina yapan kişi, ancak bina yaptığı an bu güce sahip olmuş olur. Böylece bina yapmayan kişinin bu güce sahip olduğu söylenemez.²⁵⁶

²⁵⁰ Cürcanî, *age.*, s. 7.

²⁵¹ Kâdî, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 393, “tâkat” için bkz. s. 402; *Muhît*, II/160.

²⁵² Kâdî, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 391-425.

²⁵³ Bkz. Kâdî, *Muğnî*, XII/306-317.

²⁵⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 536.

²⁵⁵ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, s. 159.

²⁵⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1046b (s.397).

Metafizikçiler arasında kuvvenin karşınının olup olmadığı tartışılmıştır. Aristo'ya göre kuvvenin zıddı vardır, bu da acziyet ve kuvvetsizliktir.²⁵⁷ Bunun anlamı şudur ki bina yapabilen bir özne örneğinde, bina yapmasını bilmemek kuvvenin zıddıdır.

Aristo genel ifade ile bir fiilin veya oluşun gerçekleşmesi için, bir tanesi nesnede diğeri öznedede olmak üzere iki çeşit kuvve kabul etmektedir. Birincisi, bir varlığın değiştirilebilmesi için, söz konusu varlığın değiştirilebilir olması; bunun içinde değiştirilebilir olmayı sağlayan bir kuvvenin olması gerekmektedir. Aristo, nesnedeki bu kuvveye *edilgin kuvve* demektedir. İkinci kuvve ise öznedede bulunan kuvvedir. Özne kendisindeki bu değiştirebilme kuvvesi ile nesneyi değiştirebilmektedir. Aristo bu kuvve çeşidine de *etkin kuvve* demektedir.²⁵⁸

Aristo'nun varlık telakkisi açısından kuvve maddeye, fiil ise forma tekabül eder. Form, gerçek anlamda “var” olandır, gerçekleşmedir; madde ise bu fiilin kuvvesi ve imkândır. Oluş bu kuvveden fiile, imkândan gerçekleşmeye doğru gidiş olayı veya sürecidir. Kuvve ve fiil arasındaki ilişki Aristo'nun kendi ifadesi ile bir aşk ilişkisidir. Kuvve fiili, bir dışının bir erkeği istediği gibi ister.²⁵⁹ Madde-form ayrımı kuramı ve bunun üzerine fiil ve kuvveyi inşa etme ameliyesi Meşşâî gelenekte heyûlâ-sûret ayrımıyla devam etmiştir.²⁶⁰

Kindî de iki tür güç kavramını kullanmıştır. Bunun için de kuvve için, “*Kuvve açık olarak bulunmaz; bulunduğu yerden ancak bir kuvvet ile ortaya çıkar.*” demektedir.²⁶¹

Kâdî de tıpkı Aristo gibi, edimlerin ortaya çıkışı için güç kavramına önem atfetmekte, güç ile edim arasındaki ilişkiyi metafizik açıdan tahlil etmektedir. Aristo ile Kâdî arasındaki ilk benzerlik iki düşünürün tek bir güç unsurunu eylemlerin ortaya çıkışı için yeterli görmemiş olmasıdır.

Kâdî de iki tür gücü kabul etmektedir. Birincisi beden ile ilgili olan güçtür. Elimizi kaldırma, gözümüz ile görme gücü gibi. Bu güce *kudret* demektedir. Kâdî kudreti şöyle tanımlamaktadır: “*İnsanın fiil ve eylemlerini sağlayan, bedende*

²⁵⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1046a (s. 395).

²⁵⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1046a (s. 394).

²⁵⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s.159.

²⁶⁰ Kindî, *Resâil*, s. 166.

²⁶¹ Kindî, *Resâil*, s. 169.

bulunan bir 'mana'dır.'"²⁶² Başka bir deyişle, bedende bulunan öyle bir manadır ki insan onunla eylemlerinde bulunabiliyor. "*Bu manadan dolayı insan iki zıt seçenekten birini tercih ediyor. Örneğin, hareket etmek ile durmak arasında, durmayı veya hareket etmeyi, oturmak ile kalkmak arasında oturmayı veya kalkmayı tercih edebiliyor... Kudretin durumu el ve diğer organlar ve araçlar gibidir, dilerse onuyla iyi işler yaparsın dilerse kötü işler...*"²⁶³ Kudretin tanımında yüklem ma'nâ olarak belirtilmesinin sebebi, kudreti birazdan belirtilecek *kâdir olmanın* illeti olarak kabul etmesidir. Çünkü ona göre ma'nâ cisme dışarıdan yüklenen arazların oluşmasını sağlayan illettir.²⁶⁴

Kudret kavramı tanımlanırken, beden kelimesinin vurgulanmış olmasından bu gücün beden ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır.²⁶⁵ Daha önce ma'nâ kavramına yüklenen içerikten anlaşılıyor ki bu güç bedensel hareketlerin eyleme dönüşmesini mümkün kılan bir güçtür. Bu güç çeşidi, Aristo'nun *edilgin* güç dediği güce tekabül etmektedir. Hem Aristo hem de Kâdî açısından böyle bir gücün, eylemin ortaya çıkması için, zorunlu görülmesinin sebebini düşündüğümüzde, insanın eylem alanı kendi bedenidir. Kendi bedenini harekete geçirmekle insan eyleme geçmiş olmaktadır. Bu durumda bedenin bu etkiyi kabul edebilir bir durumda olması gerekmektedir. Edilgin olmasının sebebi, eyleyenin etkisine maruz kalmış olmasıdır.

Kâdî bedende bulunan gücü eylemin ortaya çıkışı için yeterli görmemektedir.²⁶⁶ Bu gücün yanı sıra eyleyenin eylemsel başka bir niteliğini daha ön plana çıkarmaktadır. Bu niteliğe de *kâdir olmak* demektir. Kâdir olmayı güç sahibi olmak, kudret sahibi olmak ve güç yetiren olmak olarak tercüme edebiliriz. Kâdî, kâdir olmayı/güç yetiren olmayı şu şekilde tanımlamaktadır. *Bir engel bulunmadıkça, fiilde bulunmayı sağladığı için (özneye) tahsis edilen haldir.*"²⁶⁷ Başka bir deyişle, tahsis edilen "hâl"dir ki bu halden dolayı bir engel bulunmadıkça fiilde bulunmak mümkün olmaktadır. Bu güç çeşidi Aristo'nun etkin güç dediği güce tekabül etmektedir. Kadir olmanın tanımında "hâl" kavramının seçilmiş olmasının gerekçesi şudur: Birinci bölümde belirtildiği üzere hal ve şart birlikte sebebi ifade

²⁶² Kâdî, *Muhit*, I/216.

²⁶³ Kâdî, *Muhit*, I/216.

²⁶⁴ Kâdî, *Muhit*, I/50-59.

²⁶⁵ Orijinalinde "beden" değil "cisim" kelimesi geçmektedir.

²⁶⁶ Kâdî, *Muğni*, VIII/155.

²⁶⁷ Kâdî, *Muğni*, V/205; VI/27.

eder. Şart bir cismin var olmasını, hal ise farklı konumlarda olabilmesini ifade eder. Hareketin olabilmesi için hem şartın hem halin olması gerekir, hem şartın hem halin bulunması sebep olarak ifade edilmişti. O zaman burada da fiilin olması eyleyenin birçok seçeneği yapabiliyor olmasına bağlıdır. Kâdî eyleyenin bu farklı imkânlarda bulunabilmesini kadir/güç yetiren olarak ifade etmektedir.

İki tanımda da öznenin edimde bulunabilmesi, “sahhe/mümkün olma/olumsal olma” kavramıyla ifade edilmiştir. Biz bu kavramı Türkçeye “sağlamak” şeklinde tercüme ettik. Tanımdaki *sahhe* kavramı, eylemlerin metafizik temelini ifade etme açısından son derece önemli olan, gücün salt imkân olması veya çoklu eşit imkân olması tartışmasındaki Kâdî’nin duruşunu ifade etmektedir.

Kâdî, gücü çoklu eşit imkân olarak görmektedir. Bu imkân hem bir edimi ve benzerlerini yapma hem de aynı türden karşıt bir edimde bulunma ve bulunmama imkânıdır. Bunun anlamı şudur: İnsan eylem ile ilgili kararını vermeden önce, Yaratıcı, eyleyen için eylemden önce farklı hatta karşıt ihtimallere açık güç yaratmaktadır.²⁶⁸ Eş’ârî kelâmcılar farklı olarak gücü tek yönlü imkân şeklinde görmektedir. Yani Eş’ârîlere göre insan yürümeye karar verdiğinde kendisi için yürüme gücü, oturmaya karar verdiğinde kendisi için oturma gücü yaratılmaktadır.²⁶⁹ Bunu bir örnek üzerinden konuşacak olursak:

Ayakta olan bir insandaki güç, Kâdî’ye göre hem ayakta durma, hem oturma hem uzanma hem de benzeri eylemleri yapabilme imkânıdır. Ona göre Yaratıcı, edimden hemen önce farklı yönlere açık bu imkânı insana vermektedir. Eş’ârîlere göre ise irâdesine uygun olarak seçtiği edime göre her biri ayrı güç olarak ayakta durma, uzanma ve oturma ve başka edimleri yapma gücü Yaratıcı tarafından edimle *birlikte* insana verilmektedir. Yani Eş’ârîlere göre, insan oturmayı istediğinde oturma gücü, yürümeyi istediğinde yürüme gücü ona verilmektedir.

Kâdî’ye göre bir varlığı *güç yetiren* kabul etmek, nitelenecek varlığın hareketlerinin olumsal (mümkün) olması şartına bağlıdır. Bunun için de *sıhhatu’l-fi’l* (*edimin olumsallığı*) terimini kullanmaktadır. Kâdî, muhtemel bir soruya karşılık niçin *vukû’ul-fi’l* (*edimin oluşması*) kelimesini tercih etmediğini şöyle açıklar: “Şayet

²⁶⁸ Kâdî, *Muhit*, s. 216; 11/4; Diğer Mu’tezile düşünürlerinin görüşleri ile karşılaştırmak için bkz. Nisâbü’rî, *Mesâil*, s. 280-284.

²⁶⁹ İcî, *Mevâkıf*, 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.

*fiil olumsal olarak değil, zorunlu (vacibi) olarak gerçekleşiyorsa bu, edim sahibinin kudret sahibi olduğunu göstermez.*²⁷⁰ Demek oluyor ki kudret sahibi olmak edimin meydana gelmesi açısından zorunlu bir hal değil, bir “*imkân (olumsallık) hâli*”dir. Bu yüzden de Kâdî, kudretin ölçütünü ifade ederken zorunluluğu ifade eden vuku’ kelimesini değil onaylamayı ve istenci mümkün kılan *sıhhat* kelimesini seçmiştir.

Metafizik açıdan olumsallık (imkân), var oluşun söz konusu hatta çok muhtemel olmakla birlikte, zorunlulukla var olmaması demektir.²⁷¹ Başka bir ifadeyle bir şeyin varolmak ve olmamak gibi iki ihtimale açık olmasıdır. Hatta Kâdî açısından pek çok ihtimale açık olmasıdır.

Ne Eş’arîler ne Matürîdîler doğadaki zorunlu hareketlerin nesnedeki gücün bir etkisi sonucunda oluştuğunu kabul etmezler. Mu’tezilî düşünür Câhiz’in “*Bir varlığın güç yetiren olmasından söz edebilmek için akıl ve bilgi sahibi olması gerekir,*²⁷² düşüncesini de eklediğimizde güç yetirmenin İslam Kelâmında salt fiziksel bir enerji kaynağı olarak düşünülmediği anlaşılacaktır. Mu’tezile’nin tümü için aynı kanaatin olduğunu söylemesek bile, Kâdî de aynı kanaattedir. Verdiği güneş örneği oldukça aydınlatıcıdır: “*Güneş’e kudret sahibidir denilemez. Çünkü doğuşu ve batışı için başka bir seçenek ile hareket etmesi mümkün değildir, hareketleri bir zorunluluk ile gerçekleşmektedir.*²⁷³ Demek ki bir varlık için güçten söz edilebilmesi, ortaya çıkan hareketin zorunluluk arz etmemesine bağlıdır.

Kâdî, gücün çoklu eşit imkân olmasını şöyle kanıtlıyor: “*Bizim iki zıt ihtimale olanaklı olarak eylemlerimizi gerçekleştiriyor olmamız bizim kudret sahibi olduğumuzu göstermektedir... Kudret sahibinin, kudrete konu olan fiil ile ilgili kudret sahibi olması gerektiği gibi aynı cinsten zitti varsa ona da kadir olması gerekmektedir.*²⁷⁴” Buna uygun bir örnek verirse, kolumu aşağıda tutabilme gücüne sahip olduğunu söyleyebilmem için kolumu kaldırabilme gücümün de olması gerekir. Kâdî’nin verdiği örnekler ile devam edecek olursak, “*Yatalak bir hastanın yapamadığı pek çok hareketi sağlıklı insan yapabilmektedir. Bu yüzden yaptığı hareketler ile ilgili olarak sağlıklı insana kudret sahibi denmekte, yatalak hastaya da*

²⁷⁰ Kâdî, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 151.

²⁷¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 642.

²⁷² Câhiz, Ebû Osman ‘Amr b. Bahr, *el-Kitâbu’l-Evvel el-Hayâvân*, thk. Abdusselâm Muhammed Harûn, II. Baskı, Mısır, 1965, V/543.

²⁷³ Kâdî, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 121, 151.

²⁷⁴ Kâdî, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s.278.

denmemektedir. Çünkü pek çok davranışı yapamamaktadır. Bundan dolayı da bu hastaya kudret sahibi denemez.”²⁷⁵ Bu örnekte hasta kişiyi eylemde bulunma açısından sağlıklıdan ayıran kudrettir.

Bizler birer varlık olarak farklı şekillerde davranabiliyoruz. Hareketlerimiz değişken olabilmektedir. Zamanın bir diliminde yapabildiğimizi başka zamanda yapamıyor olabiliyoruz. Kâdî’ye göre bu niteliği bize sağlayan güç yetiren (kâdir) olmaktadır. Güç yetiren olmak tasarrufların değişken olmasını, tasarrufta bulunduğu hareketten başka seçeneklerinin de mümkün olmasını gerektirir.²⁷⁶ Başka bir yerde de benzer ifadeler ile insanın güç yetiren olmasını Kâdî, şöyle kanıtıyor: “İnsanın kudret sahibi olmasının delili, insanın var edici olmasının bilinmesidir. Bunun da delili eylemlerinin bilgi, niyet ve yönlendirici nedenleri (davâ’î) doğrultusunda gerçekleşmesidir. Bu da insanın, eylemlerinin (tasarruflarının) var edicisi olduğunu göstermektedir. Aynı eylemin başka kişilerde mazur olabileceğini düşündüğümüzde, bu eylemin ancak insandaki bir nitelikten dolayı (manadan dolayı) ortaya çıktığını anlarız. İşte bu nitelik insanın kudret sahibi olmasıdır.”²⁷⁷ Bu son bölümde Kâdî’nin dikkat çektiği iki husus var: Birincisi, istencin, insandaki gücün kanıtlanmasında önemli bir veri olması. İkincisi ise cinsine, sayısına, zamanına göre; edimlerin değişkenlik arz etmesi. Bu iki unsur, insanın güç yetiren olarak kanıtlanmasını gerektirmektedir. İnsandaki iki yöne muhtemel bir edimin bir yöne evrilmesini öznedeki bir niteliğe ve nedene bağlamak, Kâdî’nin genel bir yöntemidir. Çünkü düşünürün kabul ettiği illiyet ilkesi gereğince sonuçtaki değişme, sebepteki değişmeyi gerektirmektedir.

Edimin olumsal bir hareket oluşunu ve bunun öznedeki güç tarafından sağlandığını kanıtlamak için Kâdî, gündelik olaylarda gelişen edimlerimizi ve hareketlerimizi örnek gösterir. Ona göre bedendeki tikel gücü ve insanın tümel gücünü kanıtlamanın yolu, gündelik edimlerimiz ve bu edimlere ilişkin sistematik düşünsel çaba olmadan bizde oluşan bilgidir.²⁷⁸ Aynı yöntemi Eş’arîler’de de görmek mümkündür. Bu bilginin ismi İcî’ye göre “vicdan”dır.²⁷⁹ O halde, daha önce

²⁷⁵ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s.152.

²⁷⁶ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s.121.

²⁷⁷ Kâdî, *Muhit* I/360; De’im, Semîh, *Mevsuâtü Mustalahati'l-Eş’arî ve'l-Kâdî Abdilcebbâr*, Mektebetü Lübnân, Beyrût, 2002, s. 497.

²⁷⁸ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, XII/5.

²⁷⁹ İcî, *Mevâkıf*, s. 151.

gerekçelendirdiğimiz üzere Kâdî'nin bu konuda da izlediği yöntem sezgici yöntemdir.

Bir sonraki başlığa geçmeden 'güç' ve 'güç yetiren/kâdir olmak' kavramlarını Kâdî'ye göre özetlersek;

Güç bedene yayılmış, bedenle işleyen kuvvettir. Zaman olarak irâde ve eylemden hemen önce Allah tarafından insanda yaratılır. Güç, insanın güç yetiren olmasını gerektirdiği için Allah'tan gelen manâdır, illettir. Güç yetiren olmak gücün oluşmasının sonucudur. Eylemin oluşması için temel koşul/hal olduğu için, güç yetiren olmak eylem için *sebeb* konumundadır. Bunu aşamalı olarak izah edersek,

- (i) A'nın X veya Z eylemini yapabilmesi için gücün yaratılması: Bedende yaratılan fiziksel bir güçtür. A'nın güç yetiren olması için illettir.
- (ii) Verilen güç ile A'nın güç yetiren hâle gelmesi: X ve Z için hâl ve sebeptir.

(i) durumu (ii) ilişkisi illet-ma'lûl ilişkidir. (ii) ve X/Z ilişkisi sebep-müsebbeb ilişkisidir.

Elbetteki Kâdî salt metafizik kaygılar ile gücün çoklu eşit imkân olmasını savunmamaktadır. Bu teoriyi savunmasının altında yatan sebep, ahlâkî bir eylem teorisini oluşturmak ve bu gaye ile özgürlükçü bir eylem teorisinin metafiziksel temellerini oluşturmaktır. Ahlâkî gerekçesini kendi ifadesi ile söyleyecek olursak, "İyiye kadir olanın aynı tür eylemden kötüye de kadir olması lazım."²⁸⁰ O zaman merak edilen şudur: Kâdî, güce nasıl bir misyon veriyor ki bu güç anlayışı ahlâkî endişelerine temel oluşturabilmektedir? Bir sonraki başlık altında bu sorunun cevabı aranacaktır.

B- Gücün Eylem Sürecindeki Rolü

Bilgi ve irâde gibi eylemin diğer unsurlarından farklı olarak, gücün eylem sürecindeki görevi, eylemi ortaya çıkarması ve var kılmasıdır.²⁸¹ O yüzden bilgi-

²⁸⁰ Kâdî, *Muğni*, VI-I/129.

²⁸¹ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 314.

eylem ilişkisi eyleme ilişkin niçin sorusunun cevabını verirken, güç-eylem ilişkisi bize eylem ile ilgili nasıl sorusunun cevabını vermektedir.

Bu yan başlık altında Kâdî Abdülcebâr açısından gücün eylem sürecindeki rolü tespit edilmek istenmektedir. Bunun için, Kâdî açısından önemli şu soruları cevaplamak gerekmektedir: Kâdî'nin eşit imkân olarak kabul ettiği ve eylem için olmazsa olmaz kabul edilen güç insanın neresindedir? Bir diğer soru ise güç eylem için ne ifade etmektedir?

İnsan edimleri birer harekettir. Bu hareketler bir alanda gerçekleşmektedir. Bu alan/mahall doğal olarak ya insanın bedeni ya da hem beden hem dış çevresidir. Örneğin elimizi kaldırma edimi, kollarımızda gerçekleşen bir edimdir. Bir *güç* vardır ki ellerimizi kaldırabiliyoruz. Burada sorulması gereken soru şudur: Acaba ellerimizi kaldırdığımızda edim alanı ellerimiz olduğuna göre ellerimizi kaldırma gücünün de ellerimizde olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu gücün yerini belirlemek ile ilgili değişik görüşler vardır.

Mu'tezile ekolü, örneğin konuşabilmenin, yürüyebilmenin vb. yetilerin insandaki yerini iki değişik görüş ile ifade etmişlerdir: Bir kısmına göre tüm insan yetileri aynı yerdedir. Örneğin, konuşabilmek, yazı yazabilmek ve diğer tüm yetiler aynı yerdedir. İkinci bir kısma göre ise her bir yetinin mahalli ayrı ayrı yerlerdir.²⁸² Yürüyebilme gücünün ayaklarımızda olması, konuşabilme gücümüzün dilimizde olması gibi.

Kâdî'ye göre güç insanın belirli bir organıyla değil, insanın tümeli ile bedensel bütünlüğü ile ilgili bir yetkinliktir. İnsandaki genel bir durumu ifade etmektedir. Bu yüzden eylem için gereken gücün ayrı ayrı organlarımızda olduğunu söyleyemeyiz. Örneğin, ellerimizi kaldırma gücünün ellerimizde olduğunu söyleyemeyiz. Her bir organa ayrı ayrı güç atfetmeyi doğru kabul etmek, onları ayrı ayrı, ama iç içe geçmiş, canlı *güç yetiren* varlıklar olarak kabul etmek demektir. Bu da her bir organın edimi için farklı yönlendirici nedenleri kabul etmek demektir. Gerekli gücü ayrı ayrı organlarda kabul etmek, eyleme *yönlendirici nedenler (davâ'î)* ile eylemden *sakındırıcı nedenlerin (sâvârif)* aynı anda etkili olmasını gerektirir.²⁸³ Birbirinden bağımsız *yönlendirici nedenlerin (davâ'î)* olması aynı anda birbirinden bağımsız edimlerin olması demektir. Bu da kelimenin tam anlamıyla hayatın felç

²⁸² Eş'arî, *Makâlât*, 1/280.

²⁸³ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 153. Benzer açıklamak için bkz. Nisâbûrî, *el-Mesâil*, s. 245.

olması demektir.²⁸⁴ Öyle anlaşılıyor ki düşünürümüz her bir organda bir gücün bulunmasını reddetmektedir. Bunun içindir ki gücün, bedenın tümelinden (*ani'l-cümle*) kaynaklandığını belirtmektedir.²⁸⁵

Güç yetirmek ile ilgili vargıların bilgisel temellerini söylersek, insanın eylemde bulunabilmesi onun güç yetirdiğini göstermektedir. O zaman eylem *delil*, güç yetirme vargısı *medlûlu* ifade eder. Kâdî'nin öğrencisi Nisâburî bu bilgisel temele dayanarak, gücün insan tümeli ile ilgili olduğunu şöyle kanıtlar: “*Doğru olan delilin medlûle (kanıtın bilgiye) mutâbık olmasıdır. Eylemin gerçekleşmesi güç yetirmeye delil olduğuna göre eylem eyleyenin tümeliyle ortaya çıktığına göre medlûl de, (yani güç yetirmek) eyleyenin tümeli ile ilgilidir.*”²⁸⁶

Gücü, organların dışında aramanın Kâdî açısından metafizik ve ahlâkî gerekçeler vardır. Metafizik açıdan araz, mahalline etkide bulunamaz, mahalle etki eden yeter nedenin/illetin dışarıdan gelmesi gerekmektedir.²⁸⁷ Bu ilke Kâdî'yi şu sonuca götürmüştür. Konuşabilmeyi dil organına bağlamak yerine, organın dışındaki bir faktöre bağlamak gerekir. Bu faktör de bedenın tümelidir. Ahlâkî gerekçesi ise şudur: Başından beri gücün eşit imkân olmasında ısrar etmişti. Hedefi, kanımca insanların eylemlerinde özgür olmasının metafizik arka planını hazırlamaktı. Ona göre güç, irâdeyle birleştiği zaman, beden zorunlu olarak istendik yönde devreye girer ve fiil gerçekleşir. Beden devreye girdiği zaman “eşit imkân” kalmamaktadır. Yani, kudretin en önemli vasfı kaybolmakta, artık kudretten söz edilemez hale gelmektedir. Bedenin hareketi, kan dolaşımı gibi zorunluluk içinde gerçekleşmektedir. Bu durum gücün bedenın dışında aranmasını gerektirmektedir.

Güç ile beden ilişkisini belirttikten sonra sıra temel konuya, güç ile eylem arasındaki ilişkiye gelmiş oldu. Kâdî eylemin ortaya çıkması için insan ile ilgili bir unsuru “sebepl” olarak tespit edecektir. Müslümanların düşünce geleneği boyunca sebebin fâ'il/eyleyen ile eşitlenmesi²⁸⁸ eylemin sebebini tespit etmenin önemini arttırmaktadır. O zaman sebep olarak belirtilen unsur, eylemin ortaya çıkışında etkili olan temel unsurların en önde geleni olacaktır. Eylemin sebep unsurunu tespit etme

²⁸⁴ Kâdî, *Muğni*, IX/87.

²⁸⁵ Kâdî, *Muğni*, IX/87.

²⁸⁶ Nisâburî, *Divânu'l-Usûl*, s. 488.

²⁸⁷ Bkz. Kâdî, *Muğni*, IX/88.

²⁸⁸ Örneğin bkz. Âl-î Yasîn, *el-Fârâbî fi Hudûdihi ve Rusûmihi*, s. 281.

çabasına girişmeden önce sebep ve benzer anlama gelen illet kavramının açıklanması gerekmektedir.

Cürcânî'nin ifade ettiği gibi, *sebebin* sözlük anlamı, “*Kişiyi amaca ulaştırandır.*” Terim anlamı ise “*Kişiyi sonuca ulaştıran, ama sonuç üzerinde etkide bulunmayandır.*” Başka bir ifade ile “*Bulunması ile ancak, sonucun meydana geldiği unsurdur.*”²⁸⁹ Kâdî sebep kavramını şöyle tanımlamaktadır: “*Bulunması ile ancak, başkasının meydana geldiği unsurdur.*”²⁹⁰ İki düşünürün sebep tanımları beraber değerlendirildiğinde şöyle bir sonuca ulaşmak mümkündür. Sonucun meydana gelmesi sebebin bulunmasına bağlıdır, sebep bulunmadıkça sonuç meydana gelmez. O zaman sebebin sonuç için “olmazsa olmaz şart” olduğu söylenebilir. Sebep sonuç için zorunlu olsa bile, sebebin bulunması ile sonucun ortaya çıkacağı anlamına gelmez. Kâdî'nin ifadesi ile, “*Sebebin bulunması ile sonucun meydana gelmemesi de mümkündür.*”²⁹¹ Demek ki Cürcânî'nin de ifade ettiği gibi, sebep tek başına sonuç üzerine etkili değildir.

İllet kavramı sebep kavramı ile oldukça yakın anlamlı bir kavramdır. İllet “*Bir şeyin meydana gelmesinin kendisine bağlı olduğu unsurdur. İllet ortaya çıkardığı bu şeyin dışındadır ve bu şeyi ortaya çıkarmasında etkindir.*”²⁹² İlletin ma'lûl (sonuç) ile ilişkisi, sebebin sonuç ile ilişkisi gibi değildir. İlletin bulunması ile sonucun meydana gelmesi kaçınılmaz iken sebebin bulunması, sonucu kaçınılmaz kılmamaktadır.²⁹³

Sebep ve illet ile ilgili bilgilerden sonra asıl soruya geçilebilir. Eylemin eyleyeni, başka bir ifade ile sebebi insandaki hangi unsurdur? Eylemin ortaya çıkmasını mümkün kılan unsur ile ilgili, Kâdî için bazı ihtimaller vardır: Ona göre sebep, ya organlarımızdır ya organlarımızdaki güçtür ya da organlarımızın dışında başka bir güç vardır.

Birinci ihtimalle ilgili Kâdî'nin verdiği cevap “*hayır*”dır. Konuyla ilgili düşüncesi şöyle özetlenebilir: Eylemin ortaya çıkması için organlara olan gereksinim kaçınılmazdır, organlar devreye girmedikçe eylem gerçekleşmez.²⁹⁴ Yine de

²⁸⁹ Cürcânî, *Tâ'rîfât*, s. 51.

²⁹⁰ Kâdî, *Muğni*, VIII/79; ayrıca bkz. IX/48.

²⁹¹ Kâdî, *Muğni*, VIII/79; ayrıca bkz. IX/48.

²⁹² Cürcânî, *Tâ'rîfât*, s. 66.

²⁹³ Kâdî, *Muğni*, IX/48.

²⁹⁴ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 201.

eylemlerimizi ortaya çıkaran *sebebin* organlar olduğunu söyleyemeyiz. Organlarımızı sebep kabul etmek eylem mahallini eylem üzerinde yetkin kabul etmek demektir.²⁹⁵ Teknik bir ifade ile eylem ‘oluş’ olduğuna göre bedeni eyleyen kabul etmek, oluşun mahallini oluşun sebebi kabul etmek demektir ki; mahall, oluş için sebep olamaz, oluşun mutlaka mahallin dışındaki bir unsur tarafından vücûda getirilmesi gerekmektedir.²⁹⁶ Bunu şu ifadeleri ile açıklamaktadır: “*İnsanın eylem alanı kendi parçası olabildiği gibi dışı da olabilir. Eylem alanının eyleyenden farklı olması lazım, eylem alanı kendisinde tasarrufatta bulunmaz, çünkü eylem arazdır, mahal arazlarda etkide bulunamaz, insan organları eylem için mahaldir.*”²⁹⁷ Düşünürümüz, bir benzetme yaparak konuyu detaylandırıyor: “*Eylem ile organlar arasındaki ilişki diri olmak ile bilgi sahibi olmak arasındaki ilişkiye benzer. Bilgi, nasıl ki diri olmak ile değil, bilgi sahibi olmak ile gerçekleşiyor, yine de bilginin oluşması bireyin diri olmasına bağlı ise aynı şekilde eylemin gerçekleşmesi organların bulunmasına bağlıdır; fakat bu durum organların eyleyen olduğunu göstermez.*” Başka bir deyiş ile, bilgiyi sağlayan bilgi sahibi olmaktır. Ancak diri olmadan da bilgi sahibi olunmaz; aynı şekilde eylem organlar ile gerçekleşmektedir, ancak organlar sebep ve eyleyen değildir.

Kâdî ikinci bir ihtimali sebep olmak açısından denemektedir.²⁹⁸ Kudretin, yani gücün eylem için sebep olup olamayacağını sorgulamaktadır: Kâdî, insan edimleri için bedenün tümüne yayılmış bir gücü kabul etmektedir. Buna *kudret* demektedir. Ona göre kudret de, edimlerimiz için son derece gerekli olmasına rağmen, edimler için *sebeb* değildir. Eylemi güce de bağlamak yanlıştır.²⁹⁹ Çünkü, *kudret* pasiftir, bu gücü devreye koyan bir başka unsurun bulunması gerekir.

Kâdî görüşünü açıklamadan önce kendisine yöneltilebilecek şu soruya cevap verir: “*Niçin ‘Edimlerin gerçekleşmesini sağlayan bir engelin bulunmamasıdır, örneğin, yatalak hastayı edimden alıkoyan engelin bulunmasıdır, şeklinde edimlerin ortaya çıkışını izah etmiyorsun?’*” sorusuna şu yanıtı verir:

²⁹⁵ Kâdî, *Muğni*, VIII/148; V/148; Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 152.

²⁹⁶ Kâdî, *Muğni*, IX/87.

²⁹⁷ Kâdî, *Muğni*, IX/88.

²⁹⁸ Kâdî'nin bu ihtimal ile ilgili düşüncelerini söylemesinin sebebi Küllâbîlere cevap vermektir. Bu ekole göre eylemlerimizin sebebi, eylemlerimizin oluşmasını sağlayan “kudret”tir. Bkz. Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 153.

²⁹⁹ Kâdî, *Muğni*, VIII/148.

“‘Eylemin gerçekleşmesi’ kip olarak olumlu bir ifadedir. (Eylemin gerçekleşmesinden söz edildiğinde olmuş-bitmiş bir olaydan söz edilmektedir.) Oysa “engelin kalkması”nı sebep olarak göstermek olumsuzlamaya dönük bir açıklamadır. Olumlu bir nitelemenin olumsuz bir gerekçeye bağlanması yanlıştır.”³⁰⁰ Bu açıklamalara göre örneğin yürüyemememin nedeni yürümeyi sağlayan koşulların yokluğu değildir.³⁰¹ Her olumlu ve olumsuz edimin kendi içinde gerekçelendirilmesi gerekir.

Ne organların ne gücün ne de güçsüzlüğün eylem için *sebepl* olamayacağını belirttikten sonra, Kadi eylemlerimizin *sebebini*, “*kadir olmak*” olarak ifade etmektedir. Kendi ifadesi ile söylersek, “*Doğru olan, eylemi, kadir olmaya bağlı kılmaktır. İnsan kudret ile kadirdir; kadir olmak, kudret ile ancak mümkün olmasına rağmen bu, eylemi kudrete bağlı kılmamamızı gerektirmez. Kudret ile kadir arasındaki ilişki bilgi ile irâde arasındaki ilişki gibidir.*”³⁰² İrâde; bilgi ve kanı ile gerçekleşir, bilgi ve kanı olmadan irâde de gerçekleşmez. Bu ilişki, bilgi ve kanıyı irâdenin sebebi olarak görmemizi gerektirmez. Teknik bir ifade ile, bilgi ve kanı irâdenin vucûb şartı değil, sıhhat şartıdır. Aynen bu şekilde Kâdî’ye göre doğru olan, eylemlerimizi eylem için son derece önemli *kudrete/güce* bağlamak yerine, insanın aktif konumda olan *güç yetiren/kâdir* olmak unsuruna bağlamaktır.

Güç yetiren olmak Kâdî’ye göre eylemin sebebidir. Bu yargısı yukarıda verilen sebebin terim anlamı ile ilişkilendirilecek olunursa, insanın eylemde bulunabilmesi için *güç yetiren* olması ön koşulu yerine gelmeden eylem gerçekleşmez. Ama bu koşulun yerinde olması da eylemin var olması için yeterli değildir. Başka etkenlerin de devreye girmesi gerekmektedir. Bir diğer husus, Kâdî’nin güç yetiren olmayı eyleyen olarak belirtmesi Fârâbî’nin eyleyen ile sebebi eşitlemesine uygun bir açıklamadır.³⁰³ Biz biliyoruz ki bir kavram ile ilgili teorem Kâdî’ye göre sözlük anlamına uygun olmalıdır. Bu durumda güç yetirenin sebep olarak tespit edilmesi sebebin dilsel anlamına uygundur. Çünkü düşünürümüze göre

³⁰⁰ Kâdî, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 153.

³⁰¹ Kâdî, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 153.

³⁰² Kâdî, *Muğni*, VIII/155.

³⁰³ Fârâbî’nin sebebi fâ’il olarak tanımlaması ile ilgili olarak bkz. Âl-i Yasîn, *Hudûd*, s. 281.

güç yetiren olmak ile eyleme ulaşılmakta, bu niteliğe gereksinim duyularak, eylem yokluktan varlığa çıkarılmaktadır.³⁰⁴

Eylem metafiziğinin temelini oluşturan, çoklu eşit imkânı sağlayan *salt güç* değil, *güç yetiren* olmaktır.³⁰⁵ Kâdî açısından *güç* ile *güç yetiren* arasındaki ilişki illet-malûl ilişkisidir. Bu ilişki gereği, bedene dışarıdan yüklenen ‘güç’ nosyonu ile insan ‘güç yetiren’ hale gelmiştir.³⁰⁶ O açıdan arazların oluşmasında yeter neden olarak kabul edilen ‘ma’nâ’ etkinliği, insandaki güç yetiren halinin oluşmasında da kabul edilmelidir. Buna göre tıpkı cisimlerde olduğu gibi dışardan bir manâ, yani kudret bedene hulul etmiş, böylece güç yetiren hali gerçekleşmiştir.

Aristo hem bilgisel açıdan, hem zaman açısından hem de töz (cevher) açısından fiilin güçten önce geldiğini savunmaktadır.³⁰⁷ Kâdî’ye göre de bilgisel açıdan fiil güçten öncedir. Ona göre eyleyenin eylemlerinin var edicisi olduğu bilinmeden, eyleyen için ne güç ne de güç yetiren unsurundan söz edilebilir. Eyleyenin niyet ve bilgisine göre eylemin kendi irâdesine uygun olarak eyleyenden sadır olması öncelikle bilinen bir bilgidir. Bu bilgiden sonra insanın eylemlerinin var edicisi olduğu sonucuna varılır. Böylelikle eyleyene var edicilik niteliğini kazandıran neden sorgulanmaya başlanır.³⁰⁸ Bu açıklamalarından; Kâdî’nin diğer konularda olduğu gibi, bu konuda da teleolojik bir yöntem izlediği söylenebilir. Teleolojik okuma, amaçları ve hedefleri incelemekte ve fâil nedenlerden hareketle sonucu açıklayacağına, amaçtan hareketle fâil nedenleri tespit etmeye çalışmaktadır.³⁰⁹ Kâdî’nin eylemleri açıklama tavrı, böyle bir okumaya dayanmaktadır. Eylemi açıklarken, sebep olarak belirlediği güç yetirmeyi esas almak yerine, amacı ifade eden irâde ve eyleyenin eylemine ilişkin bilgisini esas almaktadır. O zaman düşünürümüz açısından eylemlerin tahlilinde, “Niçin eylemde bulundu?” sorusu “Nasıl eylemde bulundu?” sorusuna göre daha öncel bir sorudur.

Kâdî’nin temel hedefi eylemlerin ortaya çıkışı ile ilgili her tür indirgemecilikten kaçınmaktır. İnsanın bedensel bir organını, ya da kudret gibi *edilgin* bir niteliğini eylemin imkânı için ön plana çıkarmak yerine, insanın tümelinin

³⁰⁴ Güç yetiren olmanın sebep olması ve dildeki anlamı ile uyumu için bkz. Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 426.

³⁰⁵ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 292.

³⁰⁶ Gücün eyleyene hulul etmesi ile ilgi olarak bkz. Kâdî, *Muhît*, II/29; De’im, *Mevsû’a*, s. 536.

³⁰⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1049b-1051b (408-413).

³⁰⁸ Kâdî, *Muhît*, I/360; De’im, *Mevsuâtu Mustalahâti 'l-Eş'ari ve 'l-Kâdî Abdilcebbâr*, s. 536.

³⁰⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 836.

aktif hâlini ön plana çıkarmayı tercih etmiştir. Bunun için de “kâdir olma”yı, yani güç yetiren olmayı eylemin sebebi saymıştır. Kâdî'nin şu ifadeleri düşüncesini özetlemektedir: “*İnsan eyleminin tek eyleyenidir. Tek bir güç yetiren tek bir isteyen vardır eylem için. Her bir eylem tek bir irâde ve bilgi, duyum ve aracı aletlere göre gerçekleşmektedir. Bundan dolayı da insan ya yergiyi ya da övgüyü hak etmektedir. O yüzden her bir insanın parçası için eyleyendir diyemeyiz. Eylem bir bütün olarak insandan sadır olmaktadır.*”³¹⁰ Görülüyor ki Kâdî'nin temel endişesi ahlâkî ve özgürlükçü bir endişedir. Düşünürümüz, gücün aktif halini, güç yetiren olmayı eylemin esası olarak belirlemek ile insanın ahlâkî olarak sorumlu tutulabilir olmanın metafizik temellerini belirlemiş olmaktadır. Diğer taraftan insanın tümelini ön plana çıkarmak ile irâdeyi her tür doğal etkenlerden bağımsız olarak insanın tümeline özel kılmak istemektedir.

Aristo'dan farklı olarak gücü değil, güç yetiren olmayı ön plana çıkarmasından ve güce çoklu imkân olarak bakması ve bu gücün eylemi ortaya çıkarması için bilinçli etkenleri şart koşmasından hareketle, denilebilir ki Kâdî, insanların eylemleri dahil evrendeki her oluşun değerlendirilmesinde mekanik bir işleyişi kabul etmekten ziyade, evrende bilinçli bir tasarımı ve işleyişi kabul etmektedir. Özellikle güç yetiren/kâdir olmanın ön plana çıkarılmasının temelinde, evrendeki her bir oluşun, fâil nitelmesini hak eden bir varlığın müdahalesi ile gerçekleştiğini kabul etme düşüncesi vardır. Ayrıca eylemin gerçekleşmesi için, güç yetirmenin yanında, daha sonra bilgisel edimler olarak belirtilecek yönlendirici nedenlerin şart koşulması, bu fâil varlığın her tür ediminin bilgi temelinde gerçekleştiğini kabul etme anlayışı vardır.

Bu fâil ve kâdir/güç yetiren varlık kimdir? sorusu ile ilgili olarak, Kâdî'ye göre “farklı şekillerde bulunması mümkün olan varlık” bu nitelermeyi hak etmektedir. “*Delillendirmenin yolu şâhid ve gâibte değişmez.*” ilkesini kabul etmektedir.³¹¹ Bu ilke gereğince insan için belirtilen bu yetkinlik, aynı yetkinliğe sahip Yaratıcı için de uygun görülmektedir. Bu açıdan Kâdî açısından insana güç yetiren denildiği gibi, Yaratıcı için de aynı yetkinlik kabul edilmektedir.

Daha önce Aristoteles'in güç-fiil ilişkisi için, açıklayıcı ve sitemine uygun bir benzetme yaptığını söylemiştik. Ona göre ikisi arasındaki ilişki, dişi ile erkek

³¹⁰ Kâdî, *Muğnî*, VIII/155.

³¹¹ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 152.

arasındaki ilişki gibiydi, bu ilişkinin gereği olarak, kuvve fiili ortaya çıkarmaktadır. Kâdî'nin de metafizik sistemine uygun bir benzetmesi vardır. Benzetmesini ve kudret-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 nedenler³¹² 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.”³¹³ Kâdî eylemin ortaya çıkması için güce sadece imkân oluşturma görevini vermekte,³¹⁴ 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. İrâdenin 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.”³¹⁵ Bu açıdan güç bulunmakla beraber fiil hiçbir anda gerçekleşmeyebilir de. Eylemin gerçekleşmesi yönlendirici nedenlerin oluşmasına bağlıdır.³¹⁶

Aktif gücün, eylem için sebep olduğunu ve oluştuğu zaman, herhangi bir edimin de gerçekleşemeyeceğini de söylemiştik. Kâdî'ye göre bir eylemin iki şekilde ortaya çıkması mümkünse de ortaya çıkmaması da bir ihtimaldir. Eylemin hangi yönde gerçekleşeceğini belirlenmesi için, eylemi o yöne tahsis eden bir etmenin bulunması gerekmektedir. Bu tahsis edici, bulunmazsa eylemin yönü tayin edilmemiş olacaktır. Kâdî'ye göre bu tahsis edici ya irâde ya kerahet ya bilgi ya da akıl yürütmedir. Tüm bunlara da irâde tesir eder.³¹⁷ Düşünürümüz kudreti sebep olarak görmekle beraber edimin yönünün belirlenmesi için farklı unsurların devreye

³¹² “Dâ'î” olarak ifade ettiği yönlendirici nedenlerden kasıt eyleyenin eylemin sonucuna ilişkin sanı, kanı ve bilgi düzeyindeki bilgisel edimleridir. Bu konu bir sonraki başlıkta detaylı olarak işlenecektir.

³¹³ Kâdî, *Muğni*, VIII/59.

³¹⁴ Kâdî, *Muğni*, VIII/64.

³¹⁵ Kâdî, *Muhît*, II/92; ayrıca bkz. *Muğni*, VIII /251; De'im, *Mevsû'a*, s. 537.

³¹⁶ Kâdî, *Muhît*, II/115.

³¹⁷ Kâdî, *Muhît*, I/305; De'im, *Mevsû'a*, s. 472.

girmesini gerekli görmektedir. Bu tahsis edicilerin her biri ilgili yerlerde tahlil edilecektir.

Görülüyor ki Kâdî eylemlerin izahında her tür indirgemecilikten kaçmakta, insanın tümelini 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. Yönlendirici neden ile kastedilen sanı, kanı ve bilgi gibi bilgisel edimler olduğuna göre bir sonraki bölümde bilgi ve bilginin yönlendirici neden görevinin irdelenmesi gerekmektedir.

II- AKIL VE BİLGİ SAHİBİ OLMAK

Yaşayan bir varlık olarak içinde bulunduğumuz varlık alemi ile sürekli etkileşim durumundayız. Bu etkileşimin bir yönü insan, bir yönü de dış çevredir. İnsan yalnızca bir organizma olmanın ötesinde, bir bilince sahiptir. Bu bilinçle insan, dış çevrede yaptıklarını istençle ve bilerek yapabilmektedir. Dış dünya ile insan arasındaki karşılıklı etkileşimin *bilinçli* olduğunu söylediğimizde, insan zihnindeki *bilinç içeriklerinden* söz etmek durumundayız. Dış dünyada bilinçli eylemlerde bulunabilmek bir bilinç içeriğine sahip olmaya bağlıdır. Bu bilinç içeriği dış dünyaya ilişkin tasarımlar olarak nitelendirilebilir.³¹⁸ Bu tasarımlar nesne ile olan ilişkimizin bir ürünü olduğu için, bilgi yaygınca, “*Öznenin amaçlı yönelimi sonucunda, özne ile nesne arasında kurulan ilişkinin ürünü olarak ifade edilmiştir.*”³¹⁹

Hem bilginin hem eylemin amaçlı yönelimle gerçekleşmesi bilgi ile eylem ilişkisinin çözümlenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu başlık altında eylem açısından bilginin üstlendiği görev ele alınacaktır. Bunun için akıl ve bilginin mahiyeti konusu işlenecektir.

³¹⁸ Denkel, Arda, *Bilginin Temelleri*, Metis Yay., 1998, s. 23.

³¹⁹ Bkz. Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara, 1996, s. 43.

A) Akıl Sahibi Olmak

Eylem ve irâdenin ortaya çıkışı akılla ilgilidir. Birinci bölümde belirtildiği gibi eylem, edimden farklı bir kavramsal içerik taşımaktadır. “Eylem” için eyleyenin bilinçli olması koşulu aranırken “edim” için bu koşul aranmamaktadır. İki kavramın içeriği ile ilgili bu ayrımın oluşmasında tartışmasız rolü olan aklın neliğini tespit etmek, bilgi-eylem ilişkisini tespit etmenin ilk adımıdır. Bir düşünürün eylem teorisini işlemek akla yüklediği anlamı ve akıl ile eylem arasında kurduğu ilişkiyi çözümlenmeye bağlıdır. Bir sistem düşünürü açısından konuyla ilgili her bir kavramın tanımlanması ve düşünce sistemi içindeki yerini tespit etmek özel bir önem ifade etmektedir.

Kâdî Abdülcebâr’ın akla atfettiği işlevi tespit etmek için şu aracı soruları sorabiliriz: “Aklın mahiyeti nedir, cevher mi, kuvve mi yoksa bir alet midir?” Ayrıca Kâdî aklı tanımlarken akli salt bir bilgi aracı olarak mı, yoksa ahlâkî eylemi sağlayan bir unsur olarak mı değerlendirmektedir? sorusuna da cevap aramamız gerekmektedir.

Arapça bir kelime olarak akıl sözlükte bağlamak, bağlanmak, tutmak ve tutunmak anlamlarına gelir. Bu yüzden, devenin ayağının bağlanması “*akl*” ile ip ise aynı kökten “*ikâl*” ile ifade edilir. “*Kadın saçlarını ördü.*” cümlesinde “örmek” yine “*akl*” kelimesiyle ifade edilmiştir.³²⁰ “Müfredât” isimli eserin sahibi İsfahânî (ö. 971/1563) iki akıl çeşidi ve buna göre iki akıl tanımı vermektedir: “*Aklın iki çeşidi vardır. Bilgilenmeyi sağlayan yetiye de, bu yeti ile elde edilen bilgiye de akıl denir.*” İsfahânî, düşüncesini kanıtlamak için Kur’an ayetlerinden ve hadislerden örnek verdikten sonra Hz. Ali’ye atfedilen şu şiiri aktarmaktadır: “*Akıl, iki kısımdır: Doğal (matbu’) akıl ve edinilmiş (mesmu’) akıl. Gözde ışık yokken nasıl ki güneşin aydınlığı fayda vermiyorsa, doğal akıl olmadığına da edinilmiş akıl fayda vermez.*”³²¹ Ona

³²⁰ İsfahânî, *Müfredât*, s. 341-342.

³²¹ İsfahânî, *Müfredât* s. 342. Hz. Ali’ye atfedilen bu şiirde belirtilen güneş benzetmesi Aristo’nun ışıkla ilgili benzetmesini anımsattığından, matbu aklın kuvve şeklindeki akla, mesmu aklın fiili durumdaki akla denk geldiğini düşünürsek ve bu problemin geç dönem İslam düşüncesi içinde yer alan konular olduğu sonucuna varabiliriz. Aristo’nun ışık benzetmesi için bkz. Arslan, *İlk Çağ Felsefesi*, 224. İlk akla gelen, bu sözlerin Hz. Ali’ye ait olmasının zor bir ihtimal olmasıdır. Bu sonuca götüren bir diğer belirti ise mesmu akıl ister duyumsanan anlamında ele alalım ister dini nas anlamında alalım duyusal temelli akılla ile salt akıl arasındaki tartışma veya akıl-nas ilişkisi de yine geç dönem tartışmalarının konusudur. Hz. Ali’nin akıl ile ilgili pek çok vecizesinin olması, yoğun teorik tartışmaları yansıtan bu şiirin Hz. Ali’ye aitliği sonucuna götürmez. Hz. Ali ‘nin akıl ile ilgili vecizeleri daha çok direk ahlâk ve erdemi ifade eden vecizelerdir.

göre matbu' akıl insandaki bilgilenme kuvvesini, edinilmiş akıl ise bu yeti ile elde edilen bilgiyi ifade etmektedir.

Cürcânî (ö. 816/1413) döneminin yaygın akıl tanımlarını sıralarken, “*Eşyanın hakikatini anlamayı sağlayandır.*”³²² tanımına yer verir. İsfahânî tanımın yüklemine “yeti” ve “bilgi” olarak ifade ederken, Cürcânî, tanımın yüklemine genel bir ifade ile bağlamıştır. Türkçe sözlüklerde de aklın anlamı buna yakındır: “*İnsana özel manevi bir kuvvedir. Tamamıyla anlaşılması zordur. Zeka, fehm, idrâk, düşünme, tefekkür, hafıza, zeka, görüş anlamlarına gelir.*”³²³ Öyle görünüyor ki akıl kavramı pek çok hususu ifade edecek şekilde Türkçe sözlüklerde kullanılmıştır.

Aklın kuvve/yeti olarak değerlendirilmesi Aristo'ya kadar uzanmaktadır. Aristo “Ruh Üzerine” isimli eserinde akıl kavramını ayrıntılı olarak incelemekte ve akli kuramsal bir çerçeveye kavuşturmuştur. Aristo aklın bedenden ayrı olduğunu, bunun için de bedenden bağımsız olduğunu savunur. Ona göre akıl ruhun düşünüp kavramasını sağlayan bir ‘yeti/kuvve’dir.³²⁴

Aristo aklın çeşitlerini belirterek, akıl yetisinin keyfiyetini ifade etmektedir. Akıl ona göre edilgin (*münfail*) ve etkin (*fa'âl*) olmak üzere ikiye ayrılır. Edilgin akıl, üzerinde fiilen hiçbir şeyin yazılmamış bulunduğu bir tablet gibidir. Robin'in ifade ettiği gibi, Aristo şunu kastetmektedir: Düşünme sürecinden önce aklın kuvve halinde bulunması, tıpkı yazılmamış bir yazının kuvve halinde mumda bulunması gibidir.³²⁵ Bu çeşit akıl, bir konudaki düşüncüyü akla konu yaptığı için İbn Rüşd bu çeşit akli edilgin kuvve olarak ifade etmektedir.³²⁶ Bu çeşit akıl sadece bir imkân, bir ön kabul ve içinde hiçbir belirleme içermediğine göre onu fiil haline geçirecek bir şeyin olması gerekir. O halde bu edilgin akli harekete geçirecek bir başka akla gereksinim vardır. Aristo bu akla etkin (*fa'âl*) akıl demektedir. Aristo bu çeşit akli bir benzetme ile anlatmaktadır. Faal akıl bir tür ışıktır. Kuvve olarak renkler nasıl ışık ile ancak görünür olabiliyorlarsa akılsallar da faal akıl sayesinde *edilgin* akıl tarafından kabul edilebilir hale geliyor.³²⁷

³²² Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 65-66.

³²³ Sami, *Kamûs*, s. 943.

³²⁴ Bolay, *Aristo Metafiziki ile Gazali Metafizikinin Karşılaştırılması*, s. 92; krş. İbn Rüşd, *eş-Şerhu'l-Kebîr li Kitâbi'n-Nefs li Aristo*, Latince'den Arapçaya trc. İbrahim Garbî, Beytu'l-Hikme Yay. Tunus, tsz. s. 228.

³²⁵ Bolay, *age.*, 93; krş. Arslan, *İlk Çağ Felsefesi*, s. 223.

³²⁶ İbn Rüşd, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, s. 228.

³²⁷ Arslan, *İlk Çağ Felsefesi*, 224.

Fârâbî (ö. 339/950) “Risâle fi’l-‘Akl” isimli eserinde çeşitli akıl tanımlarına yer verirken, Aristo’nun akılı şu şekilde tanımladığını söyler: “*İnsana tümel öncüller ile kesin bilgiyi sağlayan kuvvedir. Bu tümel öncüller ne kıyasın bir eseri veya akıl yürütmelerin bir sonucu olup insanın doğal yapısının gereği olan, bu yüzden de zorunlu olarak doğrulanan bilgilerdir.*” Fârâbî bu kuvvenin nefsin bir parçası olduğunu bu öncüllerin de teorik bilgilerin temel ilkeleri olduğunu ifade etmektedir.³²⁸

Aristo “Nikomakhos’a Etik” isimli eserinde eserin pratik hayat ile ilgili olmasının da gereği olarak akılı bilgelik, erdem ve deneyim bağlamında ele alır. Burada yukarıdaki açıklamalardan farklı olarak, aklın bir kuvve olmasından söz etmez. Özellikle, akıl ve akıl yürütmeyi karşılaştırırken kullandığı ifadeler, aklın neliği ile ilgili bizi sonuca ulaştıran veriler sunmaktadır. Ona göre akıl delillendirmenin ilk değişmez öncülleri ile ilgili iken akıl yürütme ise başka öncüller ile yapılandır. Bu anlamda akıl hem zaman hem görev açısından iki durumda söz konusudur: Hem düşünmenin başında, delillendirmenin değişmez ilk öncülünün oluşmasında hem de akıl yürütmenin sonunda devreye girmektedir. Sonuncusunu kendi ifadesi ile söyleyecek olursak: “*Tek teklerden tümel olanlar çıkmaktadır. Öyleyse bunlar ile ilgili bir sezgi olmalıdır, işte bu akıldır...Bunun için akıl hem başlangıç hem sonuçtur, delillendirme bu ilkelerden yola çıkarak ve bu öğelerle ilgili olarak gerçekleşir.*”³²⁹

Aristo’nun ahlâk ile ilgili kitabında belirttiği akıl, edinilebilir akıldır.³³⁰ Yaşının ve deneyimlerinin artmasına paralel olarak kişide temel teorik ilkelerin yer edinmesiyle akıl değişir. Çünkü kişi sahip olmadığı bilgilere daha sonra ulaşabilmektedir. Bu yüzden bu akıl çeşidi açısından tüm insanların durumu aynı değildir, kiminde daha az kiminde daha çok olabilmektedir.³³¹

“Burhan (Analitik)” isimli eserinde yaptığı açıklamalarından Aristo’nun, akılı kuvve olarak gördüğü anlaşılıyor, “Nikomakhos’a Etik” isimli eserinde farklı tutum sergilediği görülmektedir. Bu eserde akılı, açık bir ifade ile zorunlu bilgiler olarak ifade etmez; ancak akıl ile akıl yürütmeyi sağlayan teorik temel ilkeler

³²⁸ Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed bin Muhammed, *Risâle fi’l-‘Akl*, thk. Maurice Bouyges, Dâru’l-Maşrik, Beyrût, 1986, s. 8-9.

³²⁹ Aritotales, *Nikomakhos’a Etik*, s. 126; krş. Fârâbî, *Risâle fi’l-‘Akl*, s. 9-10.

³³⁰ Aritotales, *Nikomakhos’a Etik*, s. 126.

³³¹ Fârâbî, *Risâletü’l-‘Akl*, s. 10-11.

arasında güçlü bir ilişki kurar. Kurulan bu ilişkiden hareketle Fârâbî gibi düşünürler, haklı olarak, Aristo'nun sisteminde aklın temel önermeler anlamına geldiğini söylemişlerdir.³³² Gerçekten de söz konusu eserde edinilebilen ve tecrübenin artmasına binaen artan bir olgu olarak akli değerlendirilmesi Fârâbî'nin haklılığını göstermektedir. Çünkü akıl sadece kuvve/yeti olarak kabul edilmiş olsaydı, artan-azalan bir şey olmaması gerekirdi.

Aristo akla bir görev daha verir. Tikel bilgilerin oluşumundan sonra bir bütün olarak bu verilerin bilgi halini almasını akla bağlar. Aklın bu işlevi yerine getirmesine de sezgi demektir.³³³ O zaman, yerine getirdiği görev/işlev açısından akli tanımladığı söylenebilir. Buna göre akıl hem kuvve hem de zorunlu teorik bilgilerdir. Hatta aklın sezgi işlevinden söz edilebilir. Aklın yüklemine bu şekilde belirledikten sonra aklın Aristo'ya göre nasıl içeriklendiğini belirtmek kalıyor, bu da sonraki başlıkta ele alınacaktır.

Bilgileri akla dayandırma eğilimi Mu'tezile'nin ilk dönemlerine denk gelmektedir. Mu'tezile düşüncesinin ilk düşünürü olarak kabul edilen Vasıl b. Ata'nın "*Hakikat akıl ile bilinir.*"³³⁴ sözü ve akla yaptığı vurgular bu ekol içindeki akla yapılan vurguların ilk adımları olarak kabul edilebilir. Yine bu ekolün ilk simalarından, Yunan felsefesi ile oldukça içli dışlı olmuş, özellikle kader ve insan fiillerine ilgi duyan Sümâme b. Eşres'in (ö. 213/828) ilk defa, akılsal bilgilerin nakli bilgilerin önüne geçirilmesi gerektiğini düşünmesi bu çerçevede değerlendirilebilir.³³⁵

Mu'tezile'yi düşünsel bir sisteme dönüştüren bu açıdan da özel bir yeri olan Ebû Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849) sisteminde akıl, "*İnsanın kendisini diğer varlıklardan ayırmasını sağlayan zarûrî bilgiler.*" anlamına gelmektedir. Yaptığı bir başka tanıma göre akıl, "*Bilgiye ulaşmayı sağlayan yetidir.*"³³⁶ Bu iki tanımı beraber düşünürsek Ebû Hüzeyl hem zarûrî bilgileri akıl olarak kabul etmekte hem de bu bilgilerden hareketle çıkarsamaya dayalı diğer bilgilerin bilinmesini sağlayan bir yetinin varlığını kabul etmekte ve bu yetiyi akıl olarak ifade etmektedir. Ebû Hüzeyl'in akli yeti olarak ve zorunlu bilgi olarak tanımlaması Aristo'nun akıl

³³² Fârâbî, *Risâle fi'l-'Akl*, s. 10.

³³³ Fârâbî, *Risâle fi'l-'Akl*, s. 10.

³³⁴ Zeyne, *el-Aklu, İnde'l-Mu'tezile*, s.18.

³³⁵ Zeyne, *age.*, s. 19.

³³⁶ Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 154.

tanımlarını çağrıştırmaktadır. Bu tanımları felsefecilerden aldığı kesin olarak söylenemese bile konulara getirdiği izah tarzından Ebû Hüzeyl'in onlardan etkinlendiği anlaşılmaktadır. Ebû Hüzeyl'in akıllı zarûrî bilgiler ile tanımlaması sadece aklın tanımı ile ilgili yaklaşımı değil, sistemleşecek olan Mu'tezile ekolünün üzerine kurulduğu bilgisel temeli ve akıl yürütme yönteminin ilk ilkelerini ifade etmektedir. Ebû Hüzeyl'in akıl için yaptığı iki tanım o günkü akıl ile ilgili tartışmaları da yansıtmaktadır.

“Makâlâtü'l-İslâmiyyîn” isimli eserde ilk dönem kelâmcıların akıl ile ilgili düşünceleri “Ergen Olmanın Tanımı Hakkında Değişik Görüşler” başlığı altında özetlenmektedir. Ergenliği “kemâlu'l-akl” (akıl olgunluğu, rüşd) olarak belirten çoğu kelâmcı akıllı bilgi olarak ya da kuvve olarak belirtmektedir. Çoğu kelâmcı aklın olgunlaşması için kişinin tecrübe ve akıl yürütme melekesine sahip olmasını şart koşmaktadır.³³⁷ Bu eserde verilen bilgilere dayanılarak söylenebilir ki ilk dönem kelâmcıların akla yaklaşım sebebi aklın bilgisel araç olarak değerini tespit etmekten ziyade, insanın yükümlü sayılması için asgari şartı tespit etmektir. Bu yüzden, akıl olabildiğince somut nitelikler ile açıklanmıştır. Akıllı bilgi ile tanımlayan kelâmcılar, aklın içeriğini salt akıl ile elde edilen bilgiler, duyu verisi ve akıl yürütme ile elde edilen bilgiler olarak tespit etmişlerdir.³³⁸

Fârâbî'nin belirttiği üzere, ilk dönem kelâmcılarının önemli bir kısmı akıllı bilgi olarak kabul etmiştir. Düşünürce göre kelâmcılar herkesin üzerinde anlaştığı ya da yaygın olarak kabul edilen bilgileri akıl olarak nitelendirmişlerdir.³³⁹ Bu kanaate göre akıl yürütme ve duyu organları ile elde edilen bilgiler ya da zorunlu bilgiler olmasına bakılmaksızın, yaygınca kabul edilen bilgiler kelâmcılarca akıl olarak kabul edilmiştir. Fârâbî'nin sözlerine bakılırsa, kelâmcılar, sahip oldukları akıl anlayışının Aristo'nun akıl anlayışıyla aynı olduğunu belirtmişlerdir. Oysaki, Fârâbî'ye göre kelâmcıların ilk öncüllerine bakıldığında zorunlu bilgileri değil, yaygın kabulleri esas almış oldukları; bu yüzden de, Aristo'nun akıl tanımlamasından farklı bir akıl anlayışına sahip oldukları görülecektir. Sonuç olarak Fârâbî, kelâmcıların akıl ile

³³⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.154-156.

³³⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.154-156.

³³⁹ Fârâbî, *Risâletü'l-'Akl*, s. 7-8.

kastettiklerinin bir şey, pratize ettiklerinin ise başka bir şey olduğunu söylemektedir.³⁴⁰

Duyu aracı (hasse), yeti (kuvve), yetenek, alet ve cevher olarak aklın tanımlanamayacağını vurgulayan Kâdî, bu şekilde yapılan akıl tanımlarını eleştirir.³⁴¹

Bazı felsefeciler - örneğin Kindî - akli, “*Eşyayı hakikatiyle anlamamızı sağlayan basit cevherdir.*” şeklinde tanımlar.³⁴² Kâdî Abdülcebâr böyle bir tanımlama ile ilgili olarak, şöyle der: “*Aklın bilgilerin esas olduğu için, cevher/töz kabul edilse bile, dil ve terminoloji açısından yanlıştır. İnsandan söz etmeksizin aklın varlık olarak kanıtlanması düşünülemez, oysa akıl töz kabul edildiğinde, başlı başına bir varlık olarak kabul edilmesi gerekir.*” Genel bir kabul ile Kindî’nin de kabul ettiği gibi cevherler kendi başına varlığı olandır ve arazları taşırlar. Cevherlerin özleri değişmez.³⁴³ Böyle bir sonuç Kindî açısından tutarlı bir sonuçtur; çünkü Kindî, diğer felsefecilerde olduğu gibi akli kendi başına bir varlık olarak kabul eder. Kâdî değişken olmasını gerekçe göstererek akli cevher olarak görmeyi yanlış bulur. Eleştirisi şöyle özetlenebilir: “*Cevherler arazlardan bağımsız olarak vardır; oysa aklın kendisi arazdır. Buna ek olarak, cevherler birbirine denktir; akıl cevher olmuş olsaydı, her insanın akıl seviyesinin aynı olması gerekirdi.*”³⁴⁴

Aklın araç (âlet) olarak kabul edilmesi ile ilgili Kâdî şunu ifade ediyor: “*Şayet aracıdan kastedilen akli bir cisim olarak kabul etmek ise cevher için belirtilen gerekçelerden dolayı akli araç kabul etmek yanlıştır. Yok eğer çıkarsama ve akıl yürütmeye ulaştırmak anlamında araç kabul ediliyorsa anlamca doğrudur; ancak ifade olarak yanlıştır. Çünkü araç demek dilde somut cisim anlamına gelir.*” Akli kulak ve göz gibi bir organ olarak kabul edenleri de Kâdî aynı gerekçe ile eleştirmektedir.³⁴⁵

Başta Aristo ve Fârâbî olmak üzere çoğu felsefeciye göre akıl, çıkarsamayı ve akıl yürütmeyi sağlayan bir kuvvedir.³⁴⁶ Kâdî’ye göre şayet akıl, *akıl yürütmeyi* sağlayan anlamında kullanılıyorsa *kuvve* olarak kabul edilebilir; ancak akıl gerçek

³⁴⁰ Fârâbî, *Risâletü'l-'Akl*, s. 12.

³⁴¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/377.

³⁴² Kindî, *Resâil*, s. 165.

³⁴³ Kindî, *Resâil*, s. 166.

³⁴⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/377.

³⁴⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/378.

³⁴⁶ Fârâbî, *Risâletü'l-'Akl*, s. 7-8.

anlamda, fillerin oluşturulmasını sağlayan güç anlamında kullanılıyorsa bu yanlıştır. Böyle olsaydı her akıllının bilgi sahibi olması gerekirdi.³⁴⁷

Kâdî Abdülcebâr'a göre akıl, “Yükümlüde oluştuğu takdirde akıl yürütmeyi (nazar), çıkarsamayı (istidlâl) ve yükümlülükleri yerine getirmeyi mümkün kılan belli bilgilerin toplamından ibarettir.”³⁴⁸ Şunu hemen belirtelim ki akılı yeti olarak kabul etmemesini dışarıda tutarsak Kâdî'nin yaptığı akıl tanımı, ilk dönem kelâm geleneğinin bir devamı niteliğindedir. Yükümlülük gayesine vurguda bulunulmuş, akıl bilgi olarak belirtilmiştir.

Kâdî akılı “özel bilgilerin toplamından” ibaret görmektedir. Ona göre akıl ne kuvvedir ne cevherdir. Akıl birtakım bilgilerdir. Akıl olarak kabul edilen bu bilgiler sonradan, tecrübe yoluyla insanda oluşan, daha doğru ifade ile Allah tarafından insanda yaratılan³⁴⁹ bilgi açısından kesinliği ifade eden bilgilerdir. Kâdî'nin ergen olmayan kişiyi akıl sahibi olarak nitelmemesi bu sonucun göstergesidir. Bir bilginin akıl olarak nitelenebilmesi için sahibinin kesin bir kanaate sahip olması ve bilginin kesinlik ifade etmesi gerekir. Oysaki ergen olmayan kişinin bilgi nesnesine karşı tutumu sadece sanı düzeyinde olduğu için bilgi olarak nitelendirilmemektedir.³⁵⁰

Aristo'nun ahlâk ile ilgili kitabındaki açıklamalar ile Kâdî'nin akıl ile ilgili açıklamaları karşılaştırıldığında şu sonuç ortaya çıkmaktadır. Her iki düşünür de aklın bir süreç içinde oluştuğunu kabul etmekte ve aklın doğuştan bilgi yüklü olmadığını kabul etmektedir.

Aklın bilgi olarak düşünülmesinin iki gerekçesi vardır. Bu gerekçeler aynı zamanda aklın iki görevini de ifade etmektedir:

Birincisi, aklın kişiyi istek duyduğu kötülüklerden engellemesidir. Bu engelleme ancak bilgi ile mümkündür. Böyle bir sonucun dilsel açıdan gerekçesi şudur ki her iştah duyduğuna karşı devenin engellenmesi için devenin bağlandığı bağa *akl* denilmektedir.³⁵¹ Devenin bağlı olduğu bağ deveyi nasıl koruyorsa, bilgi de kişiyi aynı şekilde kötülüklerden korumaktadır. Bu yüzden bilgiye *akıl* denilmektedir. İster zorunlu bilgi olsun, ister çıkarımsal bilgi olsun tüm bilgiler kişiyi kötülüklerden koruduğuna göre tüm bilgiler akıl olarak tanımlanacak mıdır?

³⁴⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/379.

³⁴⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/375.

³⁴⁹ Kâdî, *Şerhu Usûli Hamse*, s. 90.

³⁵⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/387.

³⁵¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/386, 387.

Kâdî'nin bu soruya cevabı olumsuzdur. Sadece zorunlu bilgiler akıl olarak tanımlanacaktır.³⁵² Pratik gaye ile aklın “mâni’/engelleyen” olarak ifade edilmesi önceki kelâmcıların, örneğin Cübbâî'nin akıl tanımlamasına uygun bir açıklamadır.³⁵³

Aklın bilgi olarak tanımlanmasının ikinci sebebi ise akıl yürütme ile ancak ulaşılabilecek bilgilere ulaşmak, bir takım temel bilgilerin kabul edilmesi ile mümkündür. Bu temel bilgiler akıl olarak ifade edilmekte ve bu maddenin gerekçelendirilmesi de yine dil temelinde yapılmaktadır. Devenin durmasını sağlayan ipe *ikâl* denildiği gibi, akıl yürütmeyi gerçekleştiren temel bilgilere de akıl denilmiştir.³⁵⁴

Bu açıklamalar ile biri pratik, diğeri teorik, aklın iki temel görevinin belirtilmiş olması önemliyse de daha dikkat çekici olan, aklın bilgi olarak tanımlanmasının dil temelinde gerekçelendirilmiş olmasıdır. Bu durum Mu'tezile açısından şaşırtıcı değildir. Mu'tezile benzer tüm konularda dilin müsaade ettiği ölçüde kavramları içeriklendirmiştir. Böyle bir yöntemin getirisi olduğu kadar götürüsünün de olduğu açıktır. Düşüncenin dil sathında geliştirilmesi ayakları yere basan, anlaşılabilir ve açıklanabilir bir kuramın oluşmasını sağlamaktadır. Öte yandan dille - özellikle gündelik dil referansı ile - geliştirilen bir düşüncenin derinlik kazanması oldukça zordur. Çünkü, gündelik dil çerçevesine bağlı bir kuram, kendisini belli bir alan ile sıkıştırmış olmaktadır.

Akıl olarak belirtilen bilgilerin görevi başka bilgilerin edinmesini sağlamak olduğuna göre, Kâdî'ye göre temel olacak bu bilgilerin ‘açık’ olması gerekmektedir. Bu açık bilgiler bir çıkarımın temel öncülü olacak ve bu bilgilere dayanılarak nazarî denilen çıkarımsal bilgiler elde edilecektir. Teknik bir ifade ile, “asl/temel” olarak kabul edilen bu bilgilere dayanılarak “fer’/uzantı” bilgiler elde edilecektir.³⁵⁵ Bu durumda akıl olarak belirtilen bu bilgiler *aslı*, bundan hareketle ulaşılan bilgiler de *fer’i* ifade eder. Kâdî, mantıksal çıkarımdaki bu görevinden dolayı akıl olarak kabul edilen bu bilgilerin *zorunlu bilgiler* olması gerektiğini düşünmektedir.³⁵⁶ Bu

³⁵² Kâdî, *el-Muğnî*, XI/386.

³⁵³ Eş’arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 154-156.

³⁵⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/386.

³⁵⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/380.

³⁵⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/386.

açıklama ile akıl ve zorunlu bilgiler eşitlenmiş olmamakta, sadece aklın temel bir özelliği belirtilmiş olmaktadır.

Aklı birtakım bilgiler olarak kabul eden Kâdî, bu bilgilerin sayıyla değil nitelikle belirli olduğunu düşünmekte, bu bilgilere *kem'alu'l-'akl* (aklın olgunluğu, rüşd) demektedir.³⁵⁷ Kâdî, *el-Muğni* isimli eserinde “...şunu bilmek aklın kemalindedir...” diyerek bize bu bilgilerin niteliklerini örnekler üzerinden özetlemektedir.³⁵⁸ *Kemâlu'l-'akl* (olgun akıl) olarak ifade edilen “özel bilgiler” zorunlu bilgi başlığı altında “akıl temelli bilgiler” açıklanırken ayrıca üzerinde durulacaktır.

İleriki başlıkta verilecek bilgilerden anlaşılacağı üzere, olgun akıl olarak belirttiği bilgiler zorunlu bilginin bir kısmıdır. Kâdî'nin aklı, zorunlu bilgilerin bir kısmı ile aklın olgunluğunu gerektiren bilgiler olarak tanımlamasıyla Ebû Hüzeyl ve Ebû Ali Cübbâî'nin yolunu izlediği söylene bile, zorunlu bilgilerin tümünü aklın içeriğine almaması ile farklı bir tutum izlediği sonucu çıkarılabilir.

Aklın olgunluğunu gerektiren bu bilgilerin aynı zamanda zorunlu bilgiler olduğunu belirten Kâdî, “*Bu bilgiler hayat niteliği taşıyan bir varlıkta oluştuğunda ona 'akıl sahibi' denilir.*” demektedir. Akıl sahibi olma ve diğer nitelikleri (güç, bilgi, engelin olmaması) edinmiş olmak ile insanın artık yükümlü olarak niteleneceğini belirtmektedir.³⁵⁹

Akıl olarak belirttiği bu bilgilerin Kâdî açısından, biri eylemsel diğeri düşünsel iki görevi vardır. Aklın eylemsel görevi canının çektiğine sürükleyenler içinden kişiyi kötü isteklerden korumaktır. Zaten “a-k-l” kelimesinin sözlük anlamı da bağlamak, alıkoymaktır. Düşünsel görevi ise anlamak ve çıkarsamayı sağlayarak bilgilerin tespitini yapmaktır. Sözlük anlamı ile çağırışım yapılacaksa her “bağlama” aynı zamanda bir sabitlemeyi ifade etmektedir.³⁶⁰

Akıl kavramını bilgi ile ilgili ciltte değil, “Muğni”nin “Teklif/Yükümlülük” cildinde işlemiş olması, tanımda iki sefer yükümlülük ifadesini kullanmış olması, zarûrî bilgileri yükümlülük ile ilişkilendirmesi, akla verilen her iki misyonu eylem ve

³⁵⁷ Kâdî, *el-Muğni*, XI/376-386.

³⁵⁸ Bkz. Kâdî, *el-Muğni*, XI/380-385.

³⁵⁹ Kâdî, *el-Muğni*, XI/386.

³⁶⁰ Kâdî, *el-Muğni*, XI/ 386.

değer ile ilişkili kılması, düşünürümüzün ahlâk-bilgi ilişkisini önemsendiğini göstermektedir.

Akıl bilgi olduğuna ve Allah'ın bir fiili olduğuna göre³⁶¹ bu edimin metafiziksel ifade ile bir mahalde gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu mahal Kâdî'ye göre kalptir. Kalp kavramı İslam düşüncesinde akıl konusunun işlenmesinde önemli bir kavramdır. En temel tartışma konusu kalbin neliği ve akıl ile ilişkisidir. Bu açıdan aklın neliğini tespit etmeye çalışılırken kalbe değinmemek mümkün görünmemektedir.

Kalp, sözlükte dönüşüm ve değişim anlamına gelmektedir. İsfahânî'ye göre kalp, Kur'an'da bilgi ve anlayış anlamında geçmektedir. Mecazen akıl yerine kalp kullanılmıştır. Akıl kalbin içerisinde hareket etmektedir.³⁶² Bu bilgilere dayanılarak denilebilir ki aklın gerçekleşme alanı kalptir. Kur'an'da mecazen akıl yerine kalp geçmiştir.

Kalbin neliği İslam düşüncesinde tartışılan bir konudur. Kalp organ olarak anlaşıldığı gibi, bu organın arkasındaki latif cevher, nefis-i natika ve ruh olarak da anlaşılmıştır.³⁶³

Müslümanların kalp kavramına verdiği önemin sebebini Kur'an'ın bu kavrama özel anlam ve içerik yüklemesinde aranabilir. *“Hiç yeryüzünde gezmediler mi ki düşünecekleri kalpleri, işitecekleri kulakları olsun. Zira gözler kör olmaz; fakat göğüslerdeki kalpler kör olur.”*³⁶⁴ ayetinde düşünce edimi kalbin işlevi olarak verilmiştir.

Kalbin insandaki bir organ, ama nitelikli bir organ olarak kabul edilmesi yaygınca kabul edilmiştir. Fârâbî kalbi, *“kendisine başka bir organın emretmediği amir organ”* olarak tanımlamaktadır. Ona göre kalpten sonra beyin gelir, beyin de bir amir organdır; ancak onun amirliği birincil değil, ikincildir. Beyin kalbin emirlerine uyar ve bütün diğer organlara emreder. Fârâbî'de kalp besleyici kuvveti, duyu kuvvetini, tahayyül kuvvetini, akılsal kuvveti ve irâde kuvvetini yöneten organdır.³⁶⁵

³⁶¹ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 90.

³⁶² İsfahânî, *Müfredât*, s. 414.

³⁶³ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 77.

³⁶⁴ Hac 22, 46.

³⁶⁵ Fârâbî, Ebû Nasr, *Ârâü Ehli Medîneti'l-Fâdila*, Mektebetü'l-Hilâl, 1. Baskı, Beyrût, 1995, s. 83-85; Fârâbî, Ebû Nasr, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 75-79.

Düşünme, akıl yürütme, irâde vb. düşünsel edimlerin gerçekleştiği yer diğer kelâmcılarda ve felsefecilerde olduğu gibi Kâdî'de de akıl değil kalptir. Düşünürümüz bazen mecaz anlam ile kalp yerine akıl kavramının kullanılabilceğini belirtmektedir.³⁶⁶ Tüm bilgisel etkinlikler kalpte işlevsel hale gelmektedir. Bu yönü ile diğer organların hepsinin nasıl bir görevi varsa kalbin de görevi vardır, bu da bilgilerin oluşmasını sağlamaktır.

Bu noktada Kâdî, kalp ile diğer organlar arasına bir fark koymaktadır. Ona göre kalp bilgi için bir araç/alet değildir, gerekçesini şöyle ifade eder: *“Eylemin başlangıcının alete dayanması, böylece başka bir eylemi oluşturması aletin en temel özelliğidir; oysa bilgi ediminin başlangıcı kalbe değil, dışarıdan bir etkiye, Allah'ın müdahalesine dayanmaktadır ve Allah'ın fiil için alete gereksinimi yoktur.”*³⁶⁷ Bu yüzden kalp ile bilgi ilişkisi ona göre dil ile konuşma veya göz ile görme arasındaki ilişki gibi değildir. Çünkü göz görme için bir araçtır, etkisi dışarıya yansır ve dışarıdan etki alır. Oysa kalpte gerçekleşen edimler için kalp etkin konumda değil, edilgin konumdadır.

Her ne kadar metafizik gerekçeler ile kalbin alet olmadığını ifade ediyorsa da *“Kalp akıl yürütmede aracı gibidir, diğer organlar çok çalışmakla nasıl yoruluyorsa kalp de fazlaca akıl yürütmelerden sonra yorulur.”*³⁶⁸ İfadelerinden anlaşılıyor ki Kâdî büsbütün kalbin bilgi için alet olmasını yadsımamaktadır. Bu son ifadelerinden şu da anlaşılmalıdır. Düşünürümüz, kalbi somut; tıpkı göz, kulak gibi canlı organ olarak anlamaktadır. Açıkçası, Kâdî'nin bazen kalbi bir organ gibi görmemesi bazen de diğer organlara verdiği fiziksel özellikleri vermesinden hareketle net bir şey söylemek güçtür. Öyle anlaşılıyor ki düşünürümüz, kalbin maddi bir organ olarak görülmesini, ama diğer organlara göre ayrıcalıklı bir yerinin olması gerektiğini düşünmektedir.

İnsan eylemlerinin özgürlüğü veya determine oluşu eyleyenin ne derece bedenine bağımlı olacağı ile ilgilidir. Kâdî eylem teorisini tamamen insana özgü bir etken üzerine, bilgisel edimler üzerine kurmak istemektedir. Ancak bilginin oluşturulmasında kalbi bilgiye müdahil yapmak istememektedir. Maddi etkenleri olabildiğince sıfırlamak istemektedir. Bu yüzden kalbe edilgin bir misyon

³⁶⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/4.

³⁶⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/222.

³⁶⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/158.

vermektedir. Öte yandan kalbin bir şekilde beden ile ilişkisinin olması gerekmektedir. Çünkü bir edim varsa bunun bir mahallinin olması gerekmektedir, o yüzden kalbi büsbütün bedenden bağımsız kılmamaktadır.

Kalp kavramını daha iyi anlamak için, Cürçânî'nin zihin kavramı ile ilgili açıklaması aydınlatıcı olabilir: “Zihin, bilginin edinmesini sağlamak üzere insanın iç ve dış duyu araçlarını kapsayan yetisidir, düşünmeyi ve bilgi edinmeyi sağlayan yetenektir.”³⁶⁹

H. Zeyne'nin ifadesi ile Kâdî'nin kalbe verdiği işlev, bilgileri kodlayan ve koruyan elektronik hafızanın işlevine benzemektedir. Bundan dolayı da edilgindir.³⁷⁰

Günümüz psikolojisi bu işlevi zihne vermektedir. Zihnin bu işlevine de bellek (hafıza) denilmektedir. Psikolojide biyofizik ve biyokimyasal bir süreç olarak kabul edilen bellek, iç yaşantımız ve dış dünyaya dönük olayların kodlanması, depolanması, örgütlenmesi, bağlam kurulması ve ara-bul geriye getir süreçlerine verilen genel addır. Başka bir ifade ile bellek, yaşam boyunca öğrenilen bilgilerin, davranış kalıplarının, deneyimlerin, anıların depolanması ve hatırlanmasıdır.³⁷¹

Öyle görünüyor ki Kâdî'nin kalp için öngördüğü işlevin günümüzde zihne verildiğini düşünmek bizi yanlış bir sonuca götürmemekte, hatta Kâdî'yi anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Benzer bir karşılaştırma ile Kâdî'nin kalp fiilleri dediği düşünmek, irâde etmek, yönelmek ve karar vermek gibi edimleri, günümüz eylem teorisyenleri “zihinsel edimler (mental acts)” olarak ifade etmektedir.³⁷²

Eylem teorisi açısından bakıldığında, Kâdî'nin akli bir organ ya da fiziksel bir nesneyle açıklamaması, kalbi edilgen bir organ olarak görmesi onu indirgemecilikten uzaklaştırmıştır. Akli izah ederken ahlâkî ve pratik temalara dikkat çekmesi düşünürün özgür irâdeyi açıklamasını kolaylaştıracaktır.

Bu başlık altında sadece aklın metafiziksel anlamda ne olduğu sorusunun cevabı arandı. Kâdî'ye göre aklın birtakım bilgiler olduğu tespit edildi. Bilgi konusu işlenmeden aklın ne tür bilgi içeriklerine sahip olduğunu söylemenin yeterli bir anlam ifade etmeyeceği açıktır. Eyleyenin ahlâkî yükümlülüğü için Kâdî akla önemli bir misyon vermekte ve onu çıkarımsal bilgilerin esası kabul etmektedir. Bundan

³⁶⁹ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 48.

³⁷⁰ H. Zeyne, *el-Aklu, İnde'l-Mu'tezile*, s. 33.

³⁷¹ Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Yay., İstanbul, 1997, s. 171-187.

³⁷² R. Clarke, “Libertarianism, Action Theory, and the Loci of Responsibility”, s. 153.

sonraki başlıkta bilginin düşünürümüz açısından eylem ile ilişkisi üzerinde durulacaktır.

B- Bilginin Neliği Problemi

Bilgi, temelde özne ve nesne ile ilgili olduğuna göre bir düşünürün bir yöne ağırlık vermesinin veya iki yönü eşitlemesinin bilgi ve eylem teorisi açısından görünür sonuçları olacaktır. Bu başlık altında cevabı aranan soru şudur: Kâdî yapacağı bilgi tanımında eylem teorisini anlamamıza yardımcı olabilecek veriler kullanıyor mu, özne-nesne ilişkisinde hangi yöne ağırlık veriyor?

Bilgi kavramı tanımlanırken, diğer tüm kavramlarda olduğu gibi, üzerinde durulan konu bilginin tür ve ayrımının ne olacağı ile ilgilidir. Mantık kitaplarında sıklıkla geçtiği gibi, tanım tür (cins) ve ayırmadan (fasıl) oluşmaktadır.³⁷³ O zaman izlenecek yöntem, tür olarak en yakın kavramı seçmek ve sınırlandırıcı yakın ayrımı arkasından getirmektir. Bu yöntemin gereği olarak, bilginin tanımı ile ilgili temel tartışma konusu bilgi kavramı tanımlanırken, tanım cümlesinde yüklemine ne olacağı ile ilgilidir. Kelâmcılar ve felsefeciler bilgiyi bilgi kavramını da içine alan en yakın tür ile tanımlamışlardır. Bu yüzden bilgi, kanı (i'tikâd, inanç)³⁷⁴, marifet ve algı gibi kavramlarla tanımlanmıştır.³⁷⁵

Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî'ye (ö. 324/936) nispet edilen tanıma göre bilgi: "*Bilen-özneye bilme niteliğini gerektiren şeydir.*" Tanımlayan ile tanımlananın aynı olması,

³⁷³ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, AÜİF Yay., Ankara, 1982 s. 36-37.

³⁷⁴ Bu çalışmada "i'tikad" kelimesi "kanı" olarak tercüme edildi. Bundan sonra da i'tikâd yerine kanı kelimesi geçecektir. Bunun gerekçesine gelince, i'tikâd için mümkün seçenekler düşünüldüğünde ya olduğu gibi ifade edilecekti ya da "inanç" olarak tercüme edilecekti. Her iki durumda da Kâdî'nin ifade etmek istediği anlamsal içerik karşılanmayacaktı. Çünkü i'tikad ve inanç çoğunlukla Türkçede gayba iman bağlamında ifade edilen bir kelimedir. Hatta Türkçe açısından ilk anlamının bu olduğu rahatlıkla söylenebilir. Düşüncesi ele alınan düşünürün kelamcı olmasını dikkate alırsak i'tikâdın inanç olarak tercüme edilmesi okuyucunun teolojik bağlamın dışındaki bir içeriği düşünmesini güç hale getirecektir. Oysaki bu çalışmada teolojik bağlama yer verilmemekte tamamen epistemolojik ve eylem felsefesi açısından i'tikâd kavramı işlenmektedir. Bu endişeden dolayı i'tikâd kelimesi için kanı kelimesinin daha uygun bir karşılık olduğu söylenebilir. Şunu belirtelim ki, düşünürümüz açısından i'tikâd kavramı öncelikle epistemolojik bir kavramdır. Bu durumda kanı kavramının inanç kavramından daha çok epistemolojik içeriği ifade ettiği söylenebilir. Böyle bir tercüme "kanı" kelimesinin kuşku içerdiği gerekçesi ile itiraz edilebilir. Anımsatmak gerekir ki, Kâdî pek çok yerde i'tikâd ile birlikte şüphenin olmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir.

³⁷⁵ Kelâmcıların tarifleri için bkz. Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdulkahir, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, tsz.s.5; Nesefî, *Tabsire*, I/9; Yüksel, Emrullah, *Amidi'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yay., İstanbul, tsz., s. 52-59.

dolayısıyla kısır döngü içerdiği (devr³⁷⁶) gerekçesi ile eleştirilmişse de bu tanım Nesefî gibi önemli düşünürlerce de tercih edilmiştir.³⁷⁷ Eş'arî ekolünün önemli teorisyeni Bakillânî (ö. 403/ 1013) bilgiyi, “*Bilgi nesnesinin olduğu gibi bilinmesidir (ma'rifetidir).*” şeklinde tanımlamıştır.³⁷⁸

Kanı ile bilgi arasındaki ilişkinin İslâm Kelâmı'nda önemsendiğini ve tartışıldığını bilgi tanımlarından anlamak mümkündür. Ebû'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) bilginin kanı (i'tikâd) olmadığını düşünürken, Ebû Hüzeyl bilginin kanı olduğu görüşündedir. Kâdî Abdülcebbar bu iki görüşü belirttikten sonra, şöyle söylemektedir: “*Bilgi kanı türündendi. Bilgi, nesnesi ile direkt olarak ilişkili olduktan ve zihinsel kesinlik gerçekleştikten sonra oluşur. Şayet kanı oluşmazsa ve zihinsel kesinlik gerçekleşmezse bu, bilgi olmadığı gibi bilgisizlik de değildir.*”³⁷⁹

Öyle görünüyor ki Kâdî bilginin oluşması için kanıyı gerekli görmekte, ama yeterli bulmamaktadır. Bu yüzden bilgiyi özel şekilde gerçekleşmiş kanı olarak kabul etmektedir. Kadi bilgi ile kanı arasındaki farkı örnekler ile şu şekilde izah eder: “*Bilgi bir tür kanıdır. Ancak kanı olması varılma şeklinin de aynı olması anlamına gelmez. Böyle olsaydı taklit üzere veya şans eseri sahip olunan doğru sonuca ilişkin kanıyı da bilgi kabul etmek gerekecekti.*”³⁸⁰ Demek oluyor ki bilginin tanımlanmasında düşünürümüze göre önemli olan düşünsel olarak varılan sonucun doğru olup olmadığı değildir. Sonuçla beraber varılan kanıya ne şekilde varıldığı da önemlidir. Bu açıdan bilgi için ma'kûl bir neden-sonuç ilişkisi aranırken, kanı için böyle bir koşul aranmamaktadır.

“*Zihinsel kesinlik*” olarak tercüme ettiğimiz *sükûnu'n-nefs* kavramının literal tercümesi nefsin sükûneti, iç dinginliği, ruhun dinginliği şeklindedir. Yeteri kadar veri sunulduktan sonra bu kavramın niçin “*zihinsel kesinlik*” olarak tercüme edildiği belirtilecektir. Bu çalışmada bundan sonra *sükûnu'n-nefs* kavramı *zihinsel kesinlik* olarak geçecektir.

³⁷⁶ Devr: Soncun kıyasın öncüllerden biri olması demektir. Bkz.el-Amidî, Seyfuddîn; *Kitâbu'l-Mubîn fi Şerh'i-Elfâzı'l Hukemâ ve'l- Mutekellimîn (el-Feylesofu'l-Kürdî başlığıyla yayınlanmıştır)*, Dâru'l-Menâhil, Beyrût, 1987, s. 69.

³⁷⁷ Nesefî, *Tabsire*, I/17.

³⁷⁸ Bâkillânî, Ebû Bekr b. Muhammed, *et-Temhîd fi'r-Reddi alâ'l-Mülhîde ve'r-Râfîde ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, Dâru'l-fikri'l-Ârabî, Kâhire, 1947, s. 34.

³⁷⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/25.

³⁸⁰ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s.190.

Kâdî'ye göre kanı bilginin kendisi değildir, ancak bilen-özne için aynı bilgi nesnesi ile ilgili bilgi ve kanı birbirine karşıt da değildir. Kanı ve bilgi arasındaki ilişkiyi şöyle açıklıyor: *“Bilgi, bilen-özne ile ilgili kaniya artı bir durumdur.”*³⁸¹ Şöyle de ifade edilebilir: Her bilgi kanıdır, ama her kanı bilgi değildir.

Kanı ile bilginin farklı olduğunu düşünen Kâdî, *“Mademki, ikisinin anlamı farklıdır, ya kaniyi bilginin oluşması için artı bir etkene gereksinim duyan diye düşünüleceğiz ya da bilgi ile bir ilişkisinin olmadığını düşüneceğiz; kanının bilgi ile ilişkisi açıktır, o zaman yapılacak şey bu farkı ortaya koymaktır...”*³⁸²

Kâdî, biri epistemolojik diğeri teolojik iki gerekçeden dolayı bilginin i'tikâd/kanı/inanç ile tanımlanmasını eleştirir. Düşünürümüze göre kanı söz konusu olduğunda, öznenin nesneye yönelimi tek yönlü olduğu için, zihnimize bilgi nesnesi ile ilgili tek bir nitelik oluşur. Bilgi söz konusu olduğunda ise öznenin nesneye yönelimi tek yönlü değil çok yönlüdür. Bu yüzden nesne ile ilgili pek çok nitelik oluşur. Bundan hareketle denilebilir ki bilgi kanının sağladığı veriye dayanarak elde edilen sonuçtur.³⁸³ Yani, kanı bilmenin kendisi değil bilmenin bir aşamasıdır.

Bir örnek üzerinden konuşacak olursak, önümdeki kağıt ile ilgili veri algı ile zihnimde ulaştığında, “Bu kağıt beyazdır.” verisine ulaşmam kaniyi, ancak “bu kağıt siyah, sarı, yeşil... değildir.” sonucuna varmam zihinsel kesinliği dolayısıyla, bilgiyi ifade etmektedir.

Bilginin kanı olarak tanımlanması ile ilgili olarak Kâdî'nin yaptığı diğeri bir eleştiri ise şu şekildedir: *“Eğer kanı bilgi olarak kabul edilirse, o zaman sıradan insanların taklit üzere Allah'ın varlığını kabul etmelerini de bilgi olarak kabul etmek lazım, oysa Allah bize taklidi yasaklamış, akıl yürütmeyi farz kılmıştır. Kanı sahibinin durumu sanı ve kuşku içinde olan birinin durumu gibidir.”*³⁸⁴

Nesefî de aynı noktadan hareketle kanının tek başına bilgi olarak kabul edilemeyeceğini belirtmekte, bundan hareketle bilgisel çıkarsama ile Allah'ın varlığı bilgisine varmayan sıradan insanın inancını bilgi olarak kabul etmemektedir.³⁸⁵

³⁸¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/26.

³⁸² Kâdî, *el-Muğnî*, XII/27.

³⁸³ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/9, 13.

³⁸⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/17,123.

³⁸⁵ Nesefî, *Tabsîre*, I/9; benzer eleştiriler için bkz. Yüksel, *Amidi'de Bilgi Teorisi*, s. 45.

Bilginin en temel koşulu zihinsel kesinlik içermesidir. Kanı/i'tikâd bu koşulu taşımadığından Mu'tezile'den pek çok kişi bilginin kanı ile tanımlanmasını eleştirmiştir.³⁸⁶

Kâdî aynı endişe ile, “*Bilgi bilinenin algısıdır (idrâk).*” şeklindeki tanımlamayı da eleştirir.³⁸⁷

Kâdî “el-Muğnî” isimli eserinin bilgi hakkındaki cildinin başında bunların dışında kalan pek çok bilgi tanımını verir ve bu tanımların eleştirilebilecek noktalarına dikkat çeker.³⁸⁸

Bilme niteliği ile ilgili olarak dilcilerin “*Bilme niteliği, kesinliği ifade eden, kuşku ve başka ihtimaller taşıması mümkün olmayan bir niteliktir.*” sözünü ölçüt kabul eden Kâdî, bilginin bilen-özne açısından kuşku olmaması, yapılacak tanımın bu ölçüte sahip olması gerektiğini savunmaktadır.³⁸⁹ Dilcilerin tanımlama ve verdikleri anlamsal içeriğin düşünürümüzce temel alınması, düşünce sisteminin kurulmasında, yargıya varmasında ve özellikle bu yargıların kanıtlanmasında “dil”in belirleyici olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Bilgiyi, “*Konuya ilişkin bilen-özneye zihinsel kesinliği gerektiren manadır.*”³⁹⁰ şeklinde tanımlayan Kâdî, bu tanımı hocası Ebû Abdillâh el-Basrî'den (ö. 369/979) aldığını ifade etmektedir.³⁹¹ Bilginin yüklemi ile ilgili tartışma en yoğun tartışma konusu olduğu için tanımını gerekçelendirirken bilgiyi kanı ve diğer zihinsel edimler ile karşılaştırarak yapmaktadır. Bilginin niçin kanı/i'tikâd ile tanımlanmadığını şöyle ifade etmektedir: “*...Böylece (bilgi) diğerlerinden (diğer zihinsel edimlerden, örneğin kanıdan) ayrılır, her ne kadar bilginin oluşması kanının oluşması şartına bağlıysa da kanının oluşmasının kendine özel, farklı bir şekli vardır. Diğer (zihinsel) edimler bilginin kendisi değil, bilginin oluşması için aracı edimlerdir. Böylece bu zihinsel edimler bilgi tanımından çıkmış oldu. Zaten tanımlamaktan amaç tanıma konu olan kavramın dışındakileri dışarıda bırakmaktır...*”³⁹² Demek ki bilgiye varma sürecinde kanı, bir aşama olarak kabul

³⁸⁶ Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, s. 302.

³⁸⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/21.

³⁸⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/17-20.

³⁸⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/18.

³⁹⁰ Birebir tercümesi şöyledir: “Bilene/alime konu edindiğine ilişkin nefsin sükûnetini gerektiren ma'nâdır.” Kâdî, *el-Muğnî*, XII/13.

³⁹¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/13.

³⁹² Kâdî, *el-Muğnî*, XII/13.

edilmektedir. Bundan olacak ki Nisâbûrî, bilen-özne (âlim) olmayı, “Zihinsel kesinliğe erişmiş kanı sahibi” olarak tanımlamaktadır.³⁹³

Kâdî muhtemel bir soruya karşılık, niçin bilgiyi kendi türünden bir kavram ile, örneğin inanç ve idrâk ile değil, “zihinsel kesinlik” kavramı ile tanımladığını şöyle açıklamaktadır: “Eğer kullandığımız (sükûnu’n-nefsteki) sükûn kavramının buradaki kullanımı mecaz ifade ediyorsa, amacı ortaya çıkardığı müddetçe, bir tanım cümlesinde mecaz kullanmakta bir mahzur yoktur. Bilme niteliğinin en önemli özelliği kuşku ve şüpheye yer kalmayacak bir niteliğe sahip olmasıdır. Sükûn/kesinlik kavramı kişinin kanıdan sonra hiçbir tereddüt taşımamasını ifade etmektedir. Çünkü insan, sanı ve kanı durumundan farklı olarak, kesin bilgiye ulaşmak ile bilgisel açıdan herhangi bir tedirginlik, rahatsızlık ve kargaşa yaşamamaktadır. Bu durumu ifade eden en iyi kavram “sükûnu’n nefis/ zihinsel kesinlik” kavramıdır. Maksat hasıl olduktan sonra bu kavramı rahatça kullanabiliriz.”³⁹⁴

Kâdî’nin bilgi tanımında, “bilen-özne (âlim)”, “manâ” ve “zihinsel kesinlik” kavramları belirleyici bir rol almaktadır. Düşünce sitemine uygun olarak önce “bilen-özne (âlim)”, ardından “mana” ve üzerinde en çok konuşulması gereken “zihinsel kesinlik” kavramı ele alınacaktır.

Kâdî, düşüncesini ifade ederken birbirini izleyen iki yaklaşımı vardır. Önce sezgisel olarak neyin farkında olduğunu, neyi zorunlu olarak bildiğini belirler, ardından da bu verilere dayanarak ilgili konuda sonuç-bilgiye ulaşır. Bu yaklaşıma bağlı olarak, sonuçtan hareketle sonucu mümkün kılan sebebi arar. Konu ile ilgili olarak, insanın bilme niteliğine sahipliği, kendi ifadesiyle “âlim” olması açık net bir bilgidir. Ortaya koyduğumuz muhkem fiiller (edimlerin belli bir kompozisyon için oluşu) bilme niteliğimizin, açık bir kanıttır. Düşünürümüz bunun kanıtlanmaya gereksiniminin olmadığını, zorunlu bilgi ile bilindiğini vurgulamaktadır.³⁹⁵

Öncüllerle ifade edilecek olursa;

- (i) Bilen-özne olmak zihinsel kesinliğe sahip olmak demektir. (metafizik anlamda bilen-özne olmak ma’lûldur.)
- (ii) Ma’lûlun bir illetinin (ma’nâsının) olması gerekir.

³⁹³ Nisâbûrî, *Divânu’l-Usûl*, s. 494.

³⁹⁴ Kâdî, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, 47-48.

³⁹⁵ Amidî gibi bazı düşünürler bilginin tanımında bilgi kelimesinin türevi bir kavramının, örneğin “bilen-özne”nin olmasını eleştirir. Amidî’nin eleştirisi için bkz. E. Yüksel, *age*. s. 50.

(iii) Bu da bilgidir. (illettir, ma'nâdır)

Kâdî, tanımın yüklemine “ma'nâ”yı aldıktan sonra bu sefer, bu mananın ne olabileceğini soruşturmaktadır. Kâdî' ye göre *bilen-özne* ('âlim) olmayı sağlayan bu *ma'nâ* “*zihinsel kesinliktir.*” Bu durumda sorulması gereken soru: *Zihinsel kesinlik* ne demektir?

Düşünürümüz, marifet, bilgi ve dirayetin eş anlamlı kavramlar olduğunu belirttikten sonra, *zihinsel kesinlik* kavramını izah etmeye başlar. Ona göre bu kavram gönlün açılması ve kalbin tatmini ile aynı anlama gelir. Konuyu daha da somutlaştırmak için, “*Zihinsel kesinlik, kişinin tekrar yönelmesi durumunda gördüğü farklılıktır.*” der. Meramını bir örnekle ifade eder: “*Zeyd'in evde olduğunu bilmek ile ilgili iki bilme biçimini düşünelim: Birincisinde kişi, Zeyd'in evde olduğunu bizzat görmekte, ikincisinde ise toplumdaki bir veya birkaç kişinin Zeyd'in evde olduğunu söylemeleri ile evde olduğunu öğrenmektedir. Elbette ki iki öğrenme arasında fark vardır. İşte zihinsel kesinlik birincisidir.*”³⁹⁶

Kâdî, Basrî'nin bilgi tanımını esas aldığını söylese de, *zihinsel kesinlik kavramını* ilk kullanan Ebû Abdillâh el-Basrî değildir. Bilgi, “*zihinsel kesinlik ile bir şeye olduğu gibi inanmaktır.*” şeklinde yaygın olarak tanımlanmıştır. Bu tanım ile ilgili olarak, düşünürümüzün “*Üstatlarımızın kullandığı bir tanımdır.*”³⁹⁷ demesinden, “*zihinsel kesinliğin*” Mu'tezile'nin yaygın olarak kullandığı bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Hüzeyl'in bu kavramı kullandığı bilinmektedir.³⁹⁸ Nazzâm'ın bilgiyi, “*...Kişinin yönelmesi ve mutmain olmasıdır.*” tanımı da eklendiğinde, tümünde olmasa bile en azında Mu'tezile'nin önemli bir kısmında, özellikle Basra ekolünde bilginin kesinlik, dinginlik, içe oturmuşluk gibi psiko-epistemolojik bir kavram ile tanımlandığı söylenebilir. Matürîdî kelâm ekolünün kurucusu Ebû Mansûr Maturidî (ö. 333/944)'nin, “*...Bilginin gerçekleşmesi ile bilgi sahibinin kalbi açılır, korkusu gider...*” sözlerinden anlaşılıyor ki bilgede zihinsel dinginliğin aranması sadece Mu'tezile'de değil, diğer ekollerde de önemsenmiştir.³⁹⁹ Felsefecilerde ise Mu'tezile ekolüne yakın olarak görülen⁴⁰⁰ Kindî'nin, bilgi için

³⁹⁶ Şerhu Usûli'l-Hamse, s. 47.

³⁹⁷ Kâdî, el-Muğnî, XII/15.

³⁹⁸ Nisâbûrî, Divânu'l-Usûl, s. 494.

³⁹⁹ Zeyne, el-'Akl, s. 83.

⁴⁰⁰ Kaya'nın Kindî'nin Risalelerine yazdığı giriş, s. 17.

getirdiği “Eşyanın gerçeğiyle sezilmesidir.”⁴⁰¹ tanımı da bu çerçevede değerlendirilebilir. Yine Kindî’nin kesin bilgiyi “Önermenin kesin kanıta dayanıp sonuçlanması ile oluşan anlayış kesinliğidir.”⁴⁰² şeklinde tanımlaması dikkat çekicidir.

Bilginin dinginlik, sükûnet, kesinlik, mutmain olma gibi kavramlarla açıklanması Müslümanların yabancı olmadıkları bir durumdur. Bunun en net örneğini, Hz. İbrahim’in yeniden dirilişin nasıl olacağını bilmesi için Allah’a yakarması örneğinde bulmak mümkündür. Kur’an bu kıssayı şöyle aktarır: “İbrâhim de bir zaman: ‘Rabbim, ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster!’ demişti. (Allâh); ‘İnanmadın mı?’ dedi, (İbrâhim): ‘Hayır (inandım), fakat, kalbimin mutmain olması için’ dedi...”⁴⁰³ Bu ayette kelâmcıların zihin anlamında kullandıkları kalp kavramı ve mutmain olmak ifadesi bilgisel bağlamda beraber geçmektedir.

Sükûnun’-n-nefs kavramının Yunan felsefesinde Epikürosçu okul tarafından da bilgi konusu ile ilgili olarak sıklıkla işlendiğini görmekteyiz. Bu ekol mensupları doğal istek ve arzuları yadsımamak ve küçümsememekle beraber, bu tür hazlara düşkünlük göstermenin doğru olmadığı kanaatindedir. Bu ekole göre bedensel hazlar hiçbir zaman tam olarak insanı tatmin etmeyeceğine göre temel erdem ve insanı mutlu kılacak olan, bilgeliktir; çünkü sadece bilge insan, doğasının gereksinimlerini tam olarak belirleyebilir ve ne kadarı ile yetinmesi gerektiğini tespit edebilir. Bilge insanı bu erdeme ulaştıran onun *ruhsal sükûnete* (iç dinginliğine) ulaşmış olmasıdır.⁴⁰⁴

Bu ve benzeri konularda Mu’tezile ile Epikürosçu ekol arasında benzerliklerin olması, düşünce tarihçilerinin dikkatinden kaçmamıştır. Platon ve Aristo’ya yapılan eleştiriler babından Epiküros’un (ö. M.Ö. 270) görüşlerinin ilk felsefe mütercimlerinden Yahya b. Bıtrık aracılığı ile İslam dünyasına girmiş olabileceği ihtimali üzerinde durulmuştur.⁴⁰⁵ Mu’tezile’nin Epikürosçulardan etkilendiğini gösteren somut bir kanıt olmadıkça, bilgi anlayışındaki benzerliğe dayanarak, Mu’tezile’nin Epikürosçulardan etkilendiğini söylemek zor ise de, bilgi

⁴⁰¹ Kindî, *Resâil*, s. 169. Kindî’ tanımında geçen “bulmak” kökünden gelen “vicdân” kavramı sezgi olarak tercüme edildi.

⁴⁰² Kindî, *Resâil*, s. 171. Birebir tercümesi şöyledir: Yakîn, önermenin burhan ile tespitiyle birlikte oluşan anlayış (fehm) kesinliğidir (sükûnudur).

⁴⁰³ Bakara 2, 260.

⁴⁰⁴ A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 306.

⁴⁰⁵ H. Zeyne, *el-‘Akl*, s. 83.

ile ilgili böyle bir yaklaşımın, bilginin psikolojik kavramlar ile tanımlanmasının düşünce tarihi açısından yaygın olduğu sonucuna varılabilir.

Nefsin sükûneti kavramının izini sürmek için Epiküros'tan önce Demokritos üzerinde düşünülmesi gerekmektedir. Ruhun dinginliği kavramını kullanan Epiküros'tan önce Demokritos'tur. Demokritos ruhun dinginliğini *euthymia* (mutluluk) kavramıyla ifade etmiş ve mutluluğu “ruhun dinginliği” olarak ifade etmişti.⁴⁰⁶

Epiküros'un ortaçağ dönemi Müslümanlarınca bilinip bilinmediği kuşkulu olmasına karşın Demokritos Müslümanlar tarafından biliniyordu.⁴⁰⁷ Dolayısıyla Mu'tezile'nin Demokritos'un düşüncelerinden etkilenmiş olması daha muhtemel olarak görülebilir.

Bilen özne açısından kuşkuya yer kalmayacak şekilde bilginin oluşmasını Kâdî “sükûnu'n nefis”e bağlamaktadır. Düşüce ve eylem teorisinde son derece önemli *sükûnu'n nefis* kavramı, Türkçeye nefsin sükûneti, nefsin mutmain olması, iç dinginliği, zihinsel dinginlik olarak tercüme edilebilirdi. Nitekim Kâdî ile ilgili Türkçe çalışmalarda bu kavram tercüme edilirken, “nefsin mutmain kılınması”⁴⁰⁸ ya da “nefsin sükûnu” (nefsin sakinliği)⁴⁰⁹ ifadeleri tercih edilmiştir.

“Islamic Rationalism” eserinin sahibi G. Haurani, *sükûnu'n nefis* kavramını “repose of mind” olarak tercüme etmiştir. “Repose”nin huzur, “mind”in de zihin anlamına geldiğini düşünürsek, böyle bir tercümenin Kâdî'nin kastettiği anlama yakın bir anlam olduğu söylenebilir. Oldukça başarılı bir çalışma ile Kâdî'nin kitaplarından iktibaslar yaparak ansiklopedik bir Kadî sözlüğünü hazırlayan S. De'îm, sükûnu'n-nefis kavramını İngilizceye *stillness of the soul* (ruhun sükûneti) olarak tercüme etmiştir.⁴¹⁰ *Stillness* dinginlik, hareketsizlik⁴¹¹; *soul* ise ruh, biri, kimse ve içtenlik anlamlarına gelir.⁴¹² *Soul* kelimesi ile spiritüel bir anlamı çağrıştıran ruh kastedilmiyorsa, bu tercümenin yanlış olmadığı söylenebilir. Philip Hallie, benzer bir bilişsel hali kabul eden Epiküruların kavramını “calm state of soul”

⁴⁰⁶ M. Gökberk, *Felsefe Tarihi.*, Bilgi Yay., İstanbul, 1974, s. 47.

⁴⁰⁷ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihel*, II/85-86.

⁴⁰⁸ Bkz. Sinanoğlu, Mustafa, “Kâdî Abdülcebbar” TDV İslan Ansiklopedisi; Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, Rağbet Yay. s. 222-234.

⁴⁰⁹ Bkz. Sinanoğlu, Abdulhamit, *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000, s.174-175.

⁴¹⁰ De'îm, *Mevsû'a*, s. 860.

⁴¹¹ Redhouse, İngilizce-Türkçe Sözlük, s. 440.

⁴¹² Redhouse, s. 423.

olarak kullanmıştır.⁴¹³ Epikürcuların bu kavramı Türkçeye “ruhun sükûneti” olarak tercüme edilmiştir.⁴¹⁴

Sükûnu'n-nefs kavramı düşünce tarihi boyunca ahlâk, psikoloji ve epistemoloji bağlamlarında işlenmiştir. Demokritos ve Epikuros'ta bu kavram etik, özellikle mutlulukla ilişkili olarak görülürken Kâdî öncesi dönemde en az bilgisel olmak kadar psikolojik bir kavram olarak ilgi görmüştür. Kâdî ise bu kavramın bilgisel yönünü baskın hale getirmiştir. Çünkü *sükûnu'n-nefs* aşaması tamamen bilgisel olan kanıdan sonraki aşama olarak kabul edilmiştir. İ. H. İzmirli'nin Fahrettin Râzî'ye atfen söylediği, “*İlim vakıaya mutabık olan itikâd-ı câzimidir.*”⁴¹⁵ sözü tam da bu kavramı ifade etmektedir. *itikâd-ı câzim* kesin kanı (inanç) anlamına gelmektedir.⁴¹⁶ Hatırlanacağı üzere Kâdî kanıdan sonra bilginin oluşması için *sükûnu'n-nefsi* gerekli görmüştü.

O zaman denebilir ki Kâdî'ye göre *sükûnu'n-nefs* kavramı bilgisel bir kavramdır. Kesin inanç halinin oluşması anlamına gelmektedir. Bu yüzden psikolojik kavramlarla tercüme edilmemesi gerekir. Tarafımızca önerilebilecek tercüme “kesin kanı” ve “zihinsel kesinlik” şeklindedir. “kesin kanı” tercümesi okuyucuyu gerçek anlamından uzaklaştıracağından “*zihinsel kesinlik*” tercümesi daha doğrudur. Dikkat edilmesi gereken şudur ki zihin kelimesi ile insanın belli bir organı değil, bilen-öznenin tümeli kastedilmektedir. Çünkü, Kâdî'ye göre nefsin sükûnu sadece zihin veya kalp ile ilgili değil, insanın tümü ile ilgili, insanın eyleyen ve özne olması ile ilgilidir.⁴¹⁷

Bilen-özne nesnesi ile ilgili olduğundan farklı bir kanıya varırsa ve zihinsel kesinliğe ulaşırsa, hiçbir kuşkusuna da yoksa, vardığı sonuç-yargı kesin bilgi olarak kabul edilecek mi? Soruyu şöyle de sorabiliriz: Kâdî kişiden kişiye değişebilen, öznel bir bilgi anlayışını mı savunuyor?

Bilgisel sonuçları zihinsel kesinlik ile değerlendirmeye, Mu'tezile ekolünün önemli düşünürü Câhiz (ö. 255/869)'in yaptığı itiraz ve Kâdî'nin verdiği cevap bu soruyu cevaplamamızda, bize yardımcı olacaktır. Câhiz'in itirazı şudur: “*Bilgisiz biri vardığı kanıda zihinsel kesinlik içinde olabilir, eğer zihinsel kesinliği ölçüt sayarsak*

⁴¹³ Zeyne, *el-'Akl*, s. 82.

⁴¹⁴ Cevizci, *Etik*, s. 50.

⁴¹⁵ Şu şekilde sadeleştirilebilir: “Bilgi, bilgi konusuna uygun olan kesin kanıdır.”

⁴¹⁶ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981, s. 143.

⁴¹⁷ Bkz. Kâdî, *el-Muğni*, XII/22.

bilgisizin kanısını da bilgi saymamız gerekir."⁴¹⁸ Kâdî cevap vermek üzere şöyle bir alt yapı oluşturur: *"Algı ve akıl sahibi bir varlık, karıştırma ve bilgisel sonucu engelleyecek sebepler kalktığında, algıladığına karşı kendisini kanı ve zihinsel kesinlik içinde bulur, böylece (daha önce sahip olduğu yanlış) bilgisinden vazgeçer, kanısının gerektirdiği bilgisel yöne yönelir. Çünkü, ateşi gördüğü zaman korunur, suyu gördüğü zaman üzerinde yürümez, aslanı gördüğü zaman yolunu değiştirir... Madem durumu sanı içinde ve şans eseri bilgi edinen birinin durumu gibi değildir, sanı içinde olmak ile dinginlik içinde olmanın eylemlere yansıması farklıdır. Sadece zihinsel kesinliğin gerçekleştirdiği bilgiyi 'sahih' bilgi kabul etmemiz gerekir."*⁴¹⁹

Bu alt yapıdan sonra Câhiz'in itirazına tam olarak şöyle cevap verir: *"Bilginin sahih olması için diğer kanıların değil, zihinsel kesinliğin olması gerekir. Câhiz'in dinginlik içindedir dediği kişi, gerçekte dinginlik içinde değil, sadece öyle olduğu varsayılmaktadır. Bilen-özne ise bilgisine karşı zihinsel kesinlik içinde olduğunu bilir... Bu şuna benzer: Serabı, su sanan biri dinginlik içinde olduğunu zannedebilir, (ama gerçekte bilgiye eriştiği ve dingin olduğu anlamına gelmez.) daha sonra deneme ile ancak gerçeğe kavuşursa dinginliğe erişir."*⁴²⁰

Kâdî'nin bilgi tanımında nesne edilgen, özne ise etkin konumdadır. Doğru bile olsa kanıyı bilgi için yeterli görmemesi ve zihinsel kesinliği temel koşul saymasından bu sonucu çıkarmak mümkündür. Özneye etkinlik vermekle nesnenin özne üzerindeki etkisini azaltmıştır. Böylece indirgemeci açıklamalardan uzaklaşmış, buna karşılık bütüncül bir yaklaşımı savunmuş bulunmaktadır. *"Zihinsel kesinlik bedeninin bir organı ile ilgili değil, insanın tümeliyle ilgilidir."* sözüyle tümcü yaklaşımını açıkça ortaya koymuştur. Kâdî algıyı bilgi için yeterli neden saymamış olmakla olay-nedenci açıklamalardan uzaklaşmış insanı bilfiil bilgi sürecinin baskın aktörü kabul etmekle eyleyen-nedenci bir tavır aldığını göstermiştir.

C- Bilginin Ortaya Çıkışı

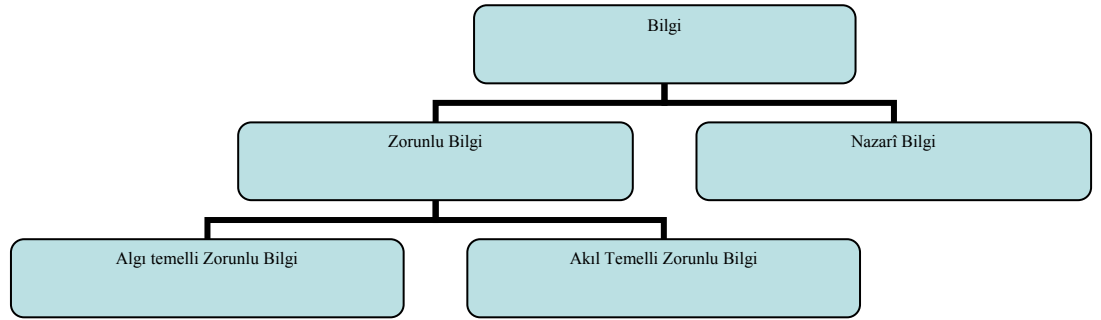
Kâdî Abdülcebbâr, döneminin bilgi tasnifine uyarak bilgileri, zorunlu bilgiler (*el-ilmu'd-darûrî*) ve nazarî bilgi (*el-'ilmu'n-nazarî*, *el-ilmu'l-müktesebe*) olmak

⁴¹⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/36.

⁴¹⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/36.

⁴²⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/37.

üzere ikiye ayırmaktadır.⁴²¹ Eş'arî düşünür Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) de bilgi ayrımı aynıdır.⁴²² Kâdî, zorunlu bilginin kısımları ile ilgili bir isimlendirmede bulunmuyorsa da açıklamalarından, özellikle yaptığı karşılaştırmalardan iki farklı zorunlu bilgi kısmını kabul ettiği anlaşılmaktadır: algı temelli zorunlu bilgiler ve akıl temelli zorunlu bilgiler. Nazarî bilgiler için Kâdî'nin yaptığı bir tasnif bulunmamaktadır. Şema üzerinde gösterilecek olursa Kâdî açısından bilgi çeşitleri aşağıdaki şekildedir:



1-Zorunlu Bilginin Ortaya Çıkışı

İnsanların apaçık olarak bildiği zorunlu bilgi, akıl yürütme ve çıkarılamaya gereksinim duymadan oluşan, herkesçe bilinen apaçık bilgiler olarak tanımlanmıştır.⁴²³ Bakillânî, bu çeşit bilginin zorunlu olarak isimlendirilmesinin sebebini şöyle açıklar: “*Bu çeşit bilgi, kişiyi bu bilgiyi almaya zorlar. Çünkü dil açısından idtirar/zorlama, yükleme ve yönelmeyi ifade eder. Aynı şekilde zorunluluk gereksinim anlamına da gelir, çünkü kişi bu çeşit bilgiyi almaya muhtaçtır.*”⁴²⁴ Kâdî'nin açıklamaları da aynı paraleldedir: “*Zorunlu bilginin (el-ilmu'd-darûrî) en temel özelliği, hiçbir koşulda kişinin kendini ondan olumsuzlamasının mümkün olmayışıdır.*”⁴²⁵ Bundan dolayı bu tür bilgiye dayalı kanıtları yadsıyan kişiye karşı başka kanıt getirilmeyeceğini söyler.⁴²⁶ Bu zorunluluktan dolayı kelâmcılara göre bu tür bilgiler, nazarî bilgilerden farklı olarak, Allah'ın bizde yarattığı bilgiler olarak kabul edilir.⁴²⁷ Şunu belirtelim ki Mu'tezile özgürlükçülüğünü burada yine devreye

⁴²¹ Bkz. Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 48; Kâdî, *el-Muğni*, XV/304; VII/304.

⁴²² Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 8.

⁴²³ Gölcük, *İnsan Fiilleri*, s.90.

⁴²⁴ Bakillânî, *Temhîd*, s. 35.

⁴²⁵ Kâdî, *el-Muğni*, XII/63; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 48.

⁴²⁶ Kâdî, *el-Muğni*, XII/42.

⁴²⁷ Kâdî, *el-Muğni*, IX/59.

koyarak, bu bilgilerin *mubtede*' olarak,⁴²⁸ yani aracısız olarak Allah'ın yaratması olduğunu kabul eder,⁴²⁹ ama bu bilgilerin diğer bilgiler için aracı kılınmasını ve akıl yürütmeye uygun olarak işlenmesini insana nispet etmektedir.⁴³⁰ Bu bilgiler nazarî bilgilerin temeli olarak kabul edilir. Nazarî bilgilerin her defasında bu bilgiler ile ilişkilendirilmesi ve tutarlı olması gerekmektedir.

Her ne kadar Kâdî'nin sistematik bir zorunlu bilgi tasnifi yoksa da zaman zaman dikkat çektiği kavram ve temellendirmesi esas alındığında, zorunlu bilgileri iki kısımda ele aldığı söylenebilir. Kâdî'nin çağdaşı Abdulkâhir Bağdâdî'nin zorunlu bilgiye ait tasnifi bu yargımızı güçlendirmektedir. Bağdâdî, zorunlu bilgiyi bedihî (apaçık) ve duyu temelli bilgi olarak ikiye ayırmaktadır.⁴³¹ Özellikle, “Muğnî” isimli eserinin bilgi ile ilgili cildinin (*en-Nazar ve'l-Ma'rife*) ilk 60 sayfasında belirttiği ayırım ve karşılaştırma aşağıdaki ayırımın yapılmasını zorunlu kılmaktadır.

a) *Algı temelli zorunlu bilgi*: Göz için görme, kulak için işitme, dil için tatma ve deri için dokunma duyusu birer bilgi edinme yoludur.⁴³² Bu yetilerin her biri ayrı ayrı idrâki oluşturur. Örneğin göz kendi sahası ile ilgili bir duyumsama aracıdır. Gözle görülen varlık zihinde idrâk haline gelir.⁴³³ Kulak ve diğer duyular için de durum böyledir. O zaman, duyu organlarının duyuları ile dış çevreden zihne veri akışlarını sağlaması ve zihinde şekillenmesi idrâk anlamına gelir. Ancak bu haliyle idrâk hâlâ bilgi halini almamıştır, zihindeki şekillenmenin yanı sıra sınıflandırılması, konumlandırılması ve yorumlanması gerekir.

Peki idrâk, günümüz bilimlerinde hangi kavrama denk gelir? Cürcânî idrâk ile ilgili İslâm düşünce geleneğindeki tanımları verir: “*İdrâk bir şeyi tümüyle kavramaktır. Nefs-i natıkada (düşünen-ben) formun oluşmasıdır. Olumsuzlayarak veya olumsuzlayarak herhangi bir yargıya varmadan gerçeğin (zihinde) somutlaşmasıdır. Buna tasavvur da denir.*”⁴³⁴ Verilen tanımlardan anlaşılıyor ki idrâk, duyum sonrası zihinsel etkinlik anlamındaki algıyı da içine alan, her türlü bilgisel verinin zihin tarafından kavranması, zihinde şekillenmesi anlamına gelmektedir.

⁴²⁸ Mutezile'ye göre filler mütevellid ve mübâşir olmak üzere ikiye ayrılır. Mübtedede' ile mübâşir aynı anlamdadır. Üçüncü bölümde bu konu ayrıntılı olarak işlenecektir.

⁴²⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/59.

⁴³⁰ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, XII/11.

⁴³¹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 8.

⁴³² Bâkillânî, *et-Temhîd*, s. 36.

⁴³³ Taftazânî, Sa'duddin, Şerhu 'Akâidu'n-Neseî, Bahar Matbaası, İstanbul, 1976.

⁴³⁴ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 6.

Kâdî de idrâkin pek çok anlama geldiğinin farkındadır. Ancak, “*İdrâk gözle birlikte kullanılırsa görme anlamına gelir.*”⁴³⁵ demektir. Kâdî'nin eserlerinde bu kavramın geçiş şekline baktığımızda, örneğin “Muğnî”nin IV. cildinde bu konuya genişçe yer verildiğini, idrâk kavramını duyum sonrası algı anlamında kullandığı görülmektedir. Bu yüzden bu çalışmada idrâk yerine algı kullanılacaktır.

Dış çevreyle ilişkimizi sağlayan, öncelikle bir canlı olarak beş duyuya sahip olmamızdır. Bu yetiler kendimizi ve çevremizi anlamamızı sağlamaktadır. Çünkü öncelikle bu yetiler ile varlık alanında kendimizi hissediyoruz. Bu sebeple duyumların algı/bilgi sürecinin ilk aşaması olması bilgi kaynaklarının ilki olmasını gerektirmiştir.

Kâdî'ye göre algı, bilgi yollarının en açığı⁴³⁶ olmakla birlikte, algının bilgi sağlayabilmesi için biri öznedede, diğeri nesnede iki koşulun yerinde olması gerekmektedir; algılayanın akıl sahibi olması ve algı nesnesinin karışıklığa imkân vermemesi.⁴³⁷ Kâdî açısından, aklın birtakım zorunlu bilgiler olduğunu düşünürsek, akıl ile ilgili böyle bir şartın koşulmasının sebebi, akıl olarak kabul edilen bilgilerin algısal bilgiler üzerinde yargıç hükmünde kabul edilmesidir. Nesne için koştuğu şartı belirtmekle, nesneden veya öznenin bedeninden kaynaklanan algı yanımlarının bilgiyi sağlamaya engel olduğuna dikkat çekmektedir.

Algı ile edinilen bilgilerin oluşmasını aşağıdaki şekilde aşama aşama göstermek mümkündür:

- (i) *Algının oluşması, dışarıdan algı verisinin gelmesi:* Daha önce söylendiği gibi duyular aracılığıyla nesnenin niteliğinin zihne aksetmesine Kâdî idrâk/algı demişti. Önümdeki kalemin kırmızı renkte olmasının zihnimde veri olarak oluşması algıya örnek verilebilir. Ebû Alî el-Cübbâî'nin “*Algılarımız bilgilerimizin kendisidir.*” görüşünü aktaran Kâdî, bunun yanlışlığını bir örnekle açıklar: “*Bedenimizde acıyı hissettiğimizde acıyı algılamış olmak yetmez, bu bilgi değildir, bir de nereden acıdığını anlamak gerekiyor. Bu da ancak bilgi ile mümkündür.*”⁴³⁸ Kâdî algı-bilgi

⁴³⁵ Şerhu Usûli'l-Hamse, s. 234.

⁴³⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/229; algının bilgi yolu olması ile ilgili olarak bkz. Nisâbü'rî, *Divânu'l-Usûl*, s. 457.

⁴³⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/59.

⁴³⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/23.

ilişkinin kanı-bilgi ilişkisi gibi görmektedir. Ona göre algının bilgisel değeri kanı gibidir. Kanı nasıl ki bilgi için yeterli değilse algı da bilgi için yeterli değildir.⁴³⁹ Düşünürümüze göre bilginin oluşması için algı şarttır, ancak tüm bilgilerimizi algıya bağlamak yanlıştır; birtakım zorunlu bilgilerimiz vardır ki algı olmadan akıl ile oluşur.⁴⁴⁰

- (ii) *Algı verisinin dizayn edilmesi*: Kalemın kırmızı olması kanısına varmakla Kâdî'ye göre bir bilgiye ulaşılmış olmuyoruz; çünkü bilgi, kendi ifadesi ile “muhkem fiil” gibidir.⁴⁴¹ Yani, birkaç edimin bilinçli olarak ve birbirini destekleyecek şekilde dizayn edilmiş edimler gibidir. Bu yüzden bilgi kendi içinde birkaç yargıyı taşımaktadır.⁴⁴² Bundan hareketle örneğin kalemın kırmızılığını bilmek veya kendi örneği ile bir yerimizin acıdığını bilmek Kâdî'ye göre bilgi değildir, bilgi çok yönlü yargısal niteliklerin kabulünü gerektirir.⁴⁴³
- (iii) *Zihinsel kesinliğin oluşması*: Bilginin oluşması için, özneye bilen niteliğini kazandıracak bir başka etkenin olması gerekir. Kâdî'ye göre bu etken zamansal olarak algı ve kanıdan sonra kişide oluşan “zihinsel kesinlik”tir. Zihinsel kesinliği aynı örnek üzerinde düşünecek olursak, “kalemın kırmızı” olduğu kanaatine varmamız *kanıyı*, kalemın gerekçeleri ile birlikte sarı, beyaz, siyah vb. olmadığı sonucuna varmamız *bilgiyi* ifade eder. Bu bilgiyi özneye sağlayan “zihinsel kesinlik”tir. Kâdî'ye göre iç dinginliği ve zihinsel kesinlikten söz etmemiz için varılan bu sonuçtan bilen-öznenin kuşku duymaması gerekir. Düşünürümüz bu durumu şöyle açıklıyor: “*Bu bilgi doğru (sahih)dur, dediğimizde bilen-özne, bilmesini sağlayan bilgi konusunda dinginlik içindedir. demek istemiş oluruz. Yine bilgiden söz etmemiz için, bilen-öznenin bilgisi konusunda kuşku, sanı ve şans eseri görme içinde olmaması gerekir. Sadece bu durumda bilgisel yargısının doğruluğundan söz edilebilir. Bu durum, (zihinsel*

⁴³⁹ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, IV/ 41.

⁴⁴⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/24.

⁴⁴¹ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s.188. Muhkem fiil hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bu çalışmanın I. Bölümü.

⁴⁴² Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s.156.; ayrıca bkz. Nisâbûrî, *Divânu'l-Usûl*, s. 493.

⁴⁴³ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/23.

kesinliğin oluşması) bilgiyi sonuçlandıran (orijinalinde doğuran, tevellede) akıl yürütme gibi kabul edilebilir.”⁴⁴⁴

Bu verilerden hareketle denilebilir ki, Kâdî duyum ve algıya dayananan bilgi çeşidi için iki şart ileri sürmektedir. Birincisi, algıdan sonra algının sağladığından kuşku duymamak, kaniya varmak, ikincisi bu kaniyi gerekçelendirerek “zihinsel kesinliğe” varmak. Zihinsel kesinliğe varan kişi kanıdan farklı olarak niçin o bilgiye vardığını açıklayabilecek, öncüllerini söyleyebilecek düzeydedir.

Zihinsel kesinlik kavramı ile Descartes’in (ö. 1650) açık-seçik kavramı birbirini çağrıştırmaktadır. Daha da ötesi Kâdî’nin zihinsel kesinlik için verdiği örnekle Descartes’in verdiği örnek aynıdır. Her ikisi de konuyu somutlaştırmak için ‘acı duymayı’ örnek vermektedir. Bir konuda yargısal bir sonuca gidilebilmesi için, Descartes’e göre veri olacak bilgilerin açık-seçik olması gerekmektedir. Açık olması ile kastedilen algılanan nesnenin zihin tarafından açıkça görülmesi ya da sonuca ulaştıran bilgin doğru olarak bilinmesidir. Seçik bilgi olması ise bilgi sürecinin sonunda başka bilgilerden ayrı tutulabilen ve niteliği hakkında keskin yargılara ve tanımlara gidilebilen bilgidir.⁴⁴⁵ Konunun somutlaşması için, Descartes ‘acı’ örneğini vermektedir. Ona göre bir kimse yüksek acı duyduğunda, bu acı kendi gözünde açıktır. Ama bu açıklık, acı bilgisinin seçik olduğu anlamına gelmez. Çünkü acıyı hisseden acıyla birlikte acının niteliği hakkında yanlış yargılara varabilmesi mümkündür.⁴⁴⁶

Hem Kâdî hem de Descartes kesin yargıyı sağlayan bilgi sürecinde iki aşamayı kabul etmiş olmaktadır. Kanı (i’tikâd) kavramı ile ‘açık’ kavramı, zihinsel kesinlik ile ‘seçik’ kavramı aynı amaca hizmet etmektedir. Her iki düşünürün acı örneği üzerinden konuyu izah etmeleri Descartes’in Kâdî’den veya Müslüman kültürden etkilendiği anlamına gelir mi? Böyle bir kesin sonuca varmak daha ayrıntılı bir araştırmayı gerektirir. Öncelikle kesin bilginin oluşumu sürecinde ‘acı’ örneğinin Grek kültüründe ve Müslüman kültüründe işlenip işlenmediğini araştırmak gerekir. Eğer bir etkilenme söz konusu değilse Descartes’in yüzlerce örnek içinden acıyı örnek vermesi dikkat çekicidir.

⁴⁴⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/26.

⁴⁴⁵ R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, s. 85-86.

⁴⁴⁶ R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, s. 86.

İnsan dış çevre ile ilişkisinde deneme-yanılma yöntemiyle ve diğer şekillerde bazı bilgiler kazanır. Kâdî bunlara deneyimle elde edilen bilgiler (*el-‘ilmu bi’l-hibre’*) demektedir ve bunları zorunlu bilgiler olarak, algı ile elde edinilen bilgiler içinde saymaktadır.⁴⁴⁷ Deneyimin bilgilenme kaynağı olması için belli bir sürecin geçmesini ve gerekli koşulların oluşmasını şart koşan Kâdî, örnek olarak dil örneğini verir. Bir dili anlamayan biri, o dili öğrendikten sonra kendisi için bilgilenme yolu olur. Yine dilsiz birinin hareketleri muhatap için anlamsız olabiliyorken, hareketlerin ne anlama geldiğini öğrendikten sonra anlam kazanır.⁴⁴⁸ Belli bazı aracı koşulları edindikten sonra bu bilgiler gerçekleşmesine rağmen Kâdî, bunları mükteseb/edinilmiş bilgi olarak saymaz. Bunun sebebi, gerekli koşulların tamamlanmasıyla bu bilgilerin kesinlik ifade etmesi ve oluşum şeklidir.

İlk dönem Mu’tezile düşünürlerinden Ebû’l-Kâsım, sebep-edimin kendisi tarafından başlatılmış olması koşuluyla, algı ile elde edinilen bilgilerin insanın kendi eseri ve edimi olduğunu düşünmektedir. Buna göre örneğin, gözlerini açması ile oluşan algı ve akabindeki bilgi insanın kendi edimidir. Buna karşılık Kâdî ve diğer son dönem Mu’tezilesi algı ve akabinde gerçekleşen bilgilerin insanın kendi eseri olmadığı kanaatindedir. Kanıt olarak da “*Böyle bir bilgi akıl yürütmeyele elde edilmediğine göre ve göz kapaklarının açılması bilgiyi sağlama üzerinde etkin kabul edilemeyeceğine göre algı ile elde edilen bilgiler insanın eseri değildir, Allah’ın yaratmasıdır.*”⁴⁴⁹ denilmektedir.

Kâdî’nin, zorunlu bilgiler sınıfında, algı temelli bilgiler gibi gördüğü diğer bir bilgi kısmı da gözlem ve haber ile elde edilen bilgilerdir.⁴⁵⁰ Özellikle haber, bir bilgi aracı olarak İslâm Kelâmı’nda yaygın olarak kabul edilmiş ve haberin bilgi aracı olması için gerekli ölçütler konulmuştur.

Haber “*Bir şeyi doğrulayan veya yadsıyan sözdür.*” ve “*Bir sözdür ki onu söyleyene bu sözünde doğrudur yahut yanlışdır demek mümkündür.*”⁴⁵¹ Her iki tanıma göre bir sözün haber sayılması için yargı ifade etmesi doğrulanabilir olması

⁴⁴⁷Kâdî, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 49.

⁴⁴⁸ Kâdî, *el-Muğni*, XVI/37.

⁴⁴⁹ Nisâbüri, *el-Mesâil*, s. 305.

⁴⁵⁰ Kâdî, *el-Muğni*, XII/63.

⁴⁵¹ Taftazânî, Sa’duddîn, *Şerhu ‘Akâidi’n-Nesefti*, Bahar Matbaası, İstanbul, 1976, s. 35; ayrıca bkz. el-Ensârî, Cemalu’d-Dîn b. Hişâm, *Şerhu Şüzuri’z-Zeheb fi Ma’rifeti Kelâmi’l-‘Arab*, thk. Abdulgânî İddker, eş-Şirketü’l-Mutteddetu, Dimeşk, 1984, s.183, el-Ernasî, Fahhrüddin, *İsağuci fi’l-Mantik*, thk. Muhammed Nezir et-Torî el-Halilî, Matbaatu’l-Hiraki, Basım Yeri Yok, 1963. s. 35; Öner, *Klasik Mantık*, s. 45.

veya yanlışlanabilir olması gerekir. Bu yüzden emir ve nehiy gibi istek kipi ile ifade edilen sözler haber olarak değerlendirilmemektedir. Taftazânî (ö. 906/1500), şehir ve ülkeler hakkındaki bilgiyi haber ile elde edinilen bilgiye örnek olarak verir.⁴⁵²

Bir bilgi kaynağı olarak haber hakkındaki açıklamaların sebebi nakil ile elde edinilen verileri (dinî metinleri) bilgisel açıdan temellendirmektedir. Çünkü nakil haber kategorisinde değerlendirilmektedir. Kelâmcılar açısından naklin ve diğer tüm aktarımların bilgisel karşılığı haber olmaktır.⁴⁵³ Dolayısıyla algı-akıl veya haber-akıl arasında kurulan ilişkide esas kabul edilen yön kelâmcıların teolojik sistemini de belirlemektedir.

b) *Akıl temelli zorunlu bilgiler*: Sadece düşünsel çabayla dikkatimizi vermekle içimizde hissettiğimiz bilgilerdir. Kâdî'nin ifadesi ile, kişinin algı, irâde, bilgi niteliğine sahip olduğunu bilmesi böyle bir bilgiye örnek olarak verilebilir. Bu bilgilerin algı ve duyu temelli olmadıkları, ancak bu oranda etkin ve açık oldukları kesindir.⁴⁵⁴

Deneyim ve algının dışında da zorunlu olarak kabul edilmesi gereken bilgiler vardır. Bu bilgilerin temel özelliği aracılı olarak değil, dolaylı olarak gerçekleşmeleridir. Kâdî'nin dediği gibi bilgilerimizi ayırdığımız zaman bunu tespit etmek mümkündür.⁴⁵⁵ Örneğin, basit matematiksel işlemler böyledir veya insanın irâdesinin farkında olması böyle bir bilgidir. Kelâm biliminde duyu verisi olmadan elde edilen bu tür bilgilere *bedihiyyât (apaçık bilgiler)* da denilmiştir. Bağdâdî bu çeşit bilgilere acı, haz, açlık, susuzluk, üzüntü; bir şeyin hem var hem olamaması, hem ölü hem canlı olamaması bilgisini örnek verir.⁴⁵⁶ Bu bilgilerin insanın içinde hissettiği bilgiler olması ve akılsal olmasından hareketle; bu bilgi çeşidini G. Hourani, “rational intuition (akılsal sezgi)” olarak ifade eder.⁴⁵⁷ H. Zeyne bu bilgileri kendi içinde sezgiye dayalı olan apaçık bilgiler ve aklın olgunluğunu ifade eden bilgiler olarak ikiye ayırır.⁴⁵⁸

⁴⁵² Taftazânî, *age.*, 34.

⁴⁵³ Sâbûnî, Nuruddin, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, neşr. Bekir Topaloğlu, DİB Yay., Ankara, 1995, s. 17.

⁴⁵⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/5.

⁴⁵⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/64.

⁴⁵⁶ Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s. 8-9.

⁴⁵⁷ Hourani, George F., *Islamic Rationalism The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, Clarendon Press, Oxford, 1971, s. 21.

⁴⁵⁸ Zeyne, *el-'Aklü 'İnde'l-Mu'tezile*, s. 63-64.

Kâdî, akıllı tanımlarken *bedihiyyât* olarak ifade edilen bilgileri esas almakta ve bunlara “akıllı sahibi kılan özel bilgiler” nitelemesini getirmektedir. Bu bilgileri örneklendirmek için “*akıl olgunluğunu gerektiren bilgiler (min kemâli'l-'akl)*” ifadesini kullanmaktadır.

Kâdî'nin “olgun akıl” olarak ifade ettiği “özel bilgileri” aşağıdaki şekilde özetleyebiliriz:

- (i) İrâde, kaçınma ve kanı niteliklerinin farkında olmak. Çünkü bu bilgiye sahip olmayan kişi, eylemi yapanın kendisi olduğunu bilmez.⁴⁵⁹
- (ii) Algı konusu cisimler ile ilgili bazı durumları bilmek. Örneğin (cevherlerinin, atomlarının) ayrışabilmelerini ve birleşebilmelerini bilmek, bir cismin iki yerde olamayacağını, cisimlerdeki bazı halleri bilmek.⁴⁶⁰
- (iii) Bir cismin hem öncesiz hem sonradan olmuş olamayacağını bilmek.⁴⁶¹
- (iv) Bazı eylemlerin sonucunu iyi-kötü, güzel-çirkin olarak değerlendirebilmek.⁴⁶²
- (v) Algılarının farkında olmak.⁴⁶³
- (vi) Bir eylemin yapılabilirliğinin ve kaçınılabilirliğinin farkında olmak.⁴⁶⁴
- (vii) Yönlendirici neden (yarar ve zarar bilgisi) oluştuğunda gerekli eylemde bulunabileceğinin farkında olmak.⁴⁶⁵

Bu bilgilerin algı ile elde edilen bilgilerden farkı ayrıntılar üzerine değil, tümeller üzerine kurulu olmasıdır. Bunun ölçütü bilme nesnesi ile ilgili, “*Bu nesnedeki nitelik bunu gerektirmez veya gerektirir.*” bilgisinin kişide oluşmasıdır.

⁴⁵⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/382.

⁴⁶⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/383.

⁴⁶¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/383.

⁴⁶² Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/186.

⁴⁶³ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/380.

⁴⁶⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/297.

⁴⁶⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/186.

Özne ile ilgili olarak da kişi akıl temelli bilgilerden dolayı bilen olmak, isteyen olmak, algılayan olmak gibi niteliklere sahip olduğunun farkındadır.⁴⁶⁶

Kâdî, özellikle eylemin temel unsurları denilen, bilgi, güç, hayat ve irâde unsurlarını kanıtlamak için bu bilgi biçimini kullanır, örneğin irâdeyi kanıtlamadan ve tanımlamadan önce “*İnsan isteyen bir varlıktır.*” bilgisini esas alır ve insanın bu bilgiyi içinde hissettiğini belirtir. Ardından bu niteliği insana sağlayan “manâyı/illeti” arar. Diğer nitelikler için de aynı yöntemi izler.⁴⁶⁷

Akıl temelli bilgiler ile algı temelli bilgilerin temel farkı, biri tümel bilgi sağlarken diğerinin tikellerle ilgili ayrıntı bilgi sağlamasıdır.⁴⁶⁸ Deneysel alanda somut örnekler üzerinde gerçekleşen algısal bilginin test edilmesi ve konumlandırılması akılsal bilgiler ile gerçekleşmektedir.

Kâdî her iki bilgi alanının ilişkisini şöyle açıklar: “*Duyuların sağladığı algılara dayanarak oluşan bilgilerimiz olmazsa, diğer bilgilerimiz de oluşmaz. Bu doğrudur, ancak bu duyuşsal bilgilerin akılsal bilgilerimiz üzerinde hükümran olduğu anlamına gelmez, bilakis söylenmesi gereken tecrübi (ampirik) bilgilerimizin, akılsal bilgilerimizin temeli olduğunu kabul etmektir. Ancak akılsal bilgilerimizin yanlışlığını ve doğruluğunu algı ile test ederiz anlamına geliyorsa, bu yanlıştır. Tam aksine akıl algısal ve ampirik bilgilerimiz üzerine yargılayıcıdır. Ampirik bilgiler daha açık ve güçlüdür veya bilgilerimizin esasıdır diye, onları akılsal bilgiler üzerine hükümran kabul etmek doğru olmaz. Çünkü, bu bilgilerin doğruluğunu akıl ile elde ediyoruz ve diğer bilgilerden ayırıyoruz. Duyularla elde edilen bilgiler üzerine aklın egemen olması lazım.*”⁴⁶⁹

Öyle anlaşılıyor ki Kâdî bilginin oluşumunu akıl ile deneysel alan arasında döngüsel bir süreç olarak kabul etmektedir. Deneysel alandan gelen bilgiler ile tümel bir sonuç-bilginin oluştuğunu kabul etmekte ve bu tümel bilgilere akıl demektedir. Akıl olarak oluşan bilginin, bir sonraki deneysel alanda gerçekleşen bilgi için iki görevinin olduğunu kabul etmektedir: Yarar ve değer açısından sınıflandırmak ve yargı kurmak. Kendi ifadesi ile “*Algılar bilginin ortaya çıkarılışının yeter-sebebi değildir, algılar bilgilerin oluşması için imkân şartıdır.*”⁴⁷⁰ Düşünürümüze göre akıl

⁴⁶⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/64;12 67.

⁴⁶⁷ Örnek olarak bkz. Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 49.

⁴⁶⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/66.

⁴⁶⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/58.

⁴⁷⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/66.

temelli bilgilerin etkisi ve yargısı sadece algısal bilgiler üzerinde olmak ile sınırlı değil; deneysel alanda gerçekleşen gözlem, deneyim ve haber ile elde edilen bilgiler üzerinde de aklın aynı etkisi ve görevi devam etmektedir. Çünkü Kâdî, akıl ile ilişkileri açısından deneysel bilgiler arasında ayırım yapmamaktadır.⁴⁷¹

Kâdî'nin algı-akıl ilişkisinde akli esas almasının teolojik arka planı vardır. Deneysel ve akılsal bilgiler arasındaki bu dinamik ilişkinin yansımalarını, Kâdî'nin bütün teolojik sisteminde görmek mümkündür. Kelâmcılar arasında akıl ve naklin birbirine önceliği problemini bu tartışmaya örnek verebiliriz. Mu'tezile akılsal bilgileri haber dahil her türlü algı temelli bilgilerin ölçütü olarak kabul ettiği için akli epistemolojik açıdan nakle incelemektedir.⁴⁷² Akıl-nakil ilişkisi iyi ve kötünün bilinmesi ile ilgili son bölümde daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

Bu bilgisel sonucun etkilerini Kâdî'nin eylem teorisinde açık ve belirleyici olarak görmek mümkündür. Özgürlükçü bir düşünür olarak Kâdî, ileride daha açık göreceğimiz gibi, deneysel alanı oldukça önemsemesine ve gerekçelerini rasyonel temele indirgemesine rağmen, irâdenin ortaya çıkmasını deneysel/algısal bilgi temeline değil, akılsal bilgi temeline dayandıracaktır.

Akıl ve bilgi ile ilgili Kâdî'nin düşüncelerinden hareketle zorunlu bilginin oluşumunu ve algısal bilgiler ile akılsal bilgilerin oluşum sürecini aşağıdaki şekilde somutlaştırabiliriz:

- (i) İnsan doğduğunda herhangi bir bilgiye sahip olmadan doğar.
- (ii) Deneysel tecrübe ile birlikte akıl denilen temel kesin bilgiler oluşur.
- (iii) Algı ile birlikte dışarıdan veriler gelir.
- (iv) Özne bu gelen algısal verilerin ne anlama geldiğini daha önce oluşan akıl (temel kesin bilgiler) ile ölçer ve değerlendirir.
- (v) Bu veriler daha önce oluşan akla (temel kesin bilgilere) uygunsa bu verileri kabul eder. Niçin kabul ettiğini gerekçelendirebiliyorsa, bu aşamaya “sükûnu'n-nefs (zihinsel kesinlik)”, varılan sonuca da bilgi denir. Gerekçelendirmesi söz konusu değilse buna “kanı

⁴⁷¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/55-58 .

⁴⁷² Bkz. Câbirî, *el-Âklu'l-Ahlâkyu'l-'Arab*, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabî, Beyrût, 2001, s. 115-122.

(i'tikâd)" denir. Verinin akla uygun olup olmaması konusunda tereddütlü ise uygun olması daha muhtemel ise buna "sanı (zan)" denir. Uygun olmaması daha muhtemel ise buna "kuşku (şekk)" denir.

- (vi) (v). Aşamadaki bilgi ile birlikte akıl denilen kesin bilgiler daha da artar.
- (vii) Algı ile akıl arasındaki ilişki aklın olgunlaşmasına kadar devam eder.

Aklı algı üzerinde ölçüt kabul eden Kâdî'nin düşüncesine yönelik şöyle bir soru sorulabilir, insan doğuştan akıl sahibi değilse, akıl ve ilk bilgiler nasıl oluşur? Şöyle bir örneğin Kâdî'nin düşüncesine uygun olduğu kanaatindeyim: Sekiz-dokuz aylık bir çocuğun eline topun verildiğini düşünelim, ilk seferinde kazara elinden topu atması ve topun yuvarlanması hoşuna gider, ikinci sefer de bunu dener. Henüz akıl/tümel bilgi oluşmamıştır. Farklı zamanlardaki değişik örneklerden sonra, çocuğun zihninde "Yuvarlağımsı olan şeyler yuvarlanır." şeklinde tümel bilgi oluşur. İşte bu tümel bilgi akıl olarak kabul edilmektedir.

2- Nazarî Bilgilerin Ortaya Çıkışı

Nazar sözlükte bir şeye bakmak ve üstünde düşünmek, ölçmek, değerlendirmek,⁴⁷³ araştırmak, tedebbür etmek, anlamlarına gelir.⁴⁷⁴

Terim anlamıyla nazar, Bakillânî (ö.403/1013) tarafından "getirilen delillerin ayrımı ve üzerinde düşünülmesi"⁴⁷⁵ olarak tanımlanmıştır. Bakillânî, nazarı başka bir ifadeyle şu şekilde tanımlar: "İlim veya galip zanı sağlayan fikirdir." Bu tanım formu, Kelâm tarihi boyunca en çok üzerinde durulan ve tartışılan tanım formudur.⁴⁷⁶ Nazarla eş anlamlı olarak da kullanılan fikir/düşünme eylemi zihnin düşünsel hareketidir.⁴⁷⁷ Galip zan ise öznenin tercih ettiği düşünsel kabuldür.⁴⁷⁸ Öyle

⁴⁷³ Firuzâbâdî, Mecdu'd-Din Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu 'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1986. "Nazar" Maddesi.

⁴⁷⁴ Kâdî, *Şerhu Usûli 'l-Hamse*, s. 45.

⁴⁷⁵ el-Bâkillânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Temhîdü 'l-Evâil ve Telhîsü 'd-Delâil*, Müessesetü'l-Kitâbi's-Sekâfîyye, Beyrût, 1987, s. 34.

⁴⁷⁶ Cürçânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, DİB Kütüphanesi, No:1172, s. 43.

⁴⁷⁷ Bkz. Kâdî, *el-Muğni*, XII/4.

⁴⁷⁸ Cürçânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, s. 45-46.

görünüyor ki Bâkılânî, ulaşılmak istenen olarak bilgiyi kabul ettiği gibi, galip zannı da kabul etmiştir. Zannın hiçbir surette ulaşılmak istenen bilgisel düzey olamayacağı itibarıyla Âmidî gibi bazı düşünürlerce bu tanım eleştirilmiştir.⁴⁷⁹

Kâdî Abdülcebbâr ise nazarın değişik sözlük anlamlarını sıraladıktan sonra nazarın tefekkür, araştırma, teemmül, tedebbür ile aynı anlama geldiğini belirterek Kelâm'da kastedilen nazarı,⁴⁸⁰ “bilgiye ulaştıracak kanıtlar üzerinde düşünmek”⁴⁸¹ şeklinde tanımlar. Şunu hemen belirtelim ki “Şerhu Usulî'l-Hamse”deki bu tanım doğu bir nazarın tanımıdır. Kâdî, “el-Muğnî” isimli eserinde nazarın sadece kanıtlarla ilgili olmadığını, her türlü belirtinin akıl yürütmenin bilgisel aracı olabileceğini vurgulamakta,⁴⁸² “nazar”ı düşünme ile tanımlamaktadır.

Düşünme (*fikr*) Kadî'ye göre “akıl ile bakmak (nazar)” demektir.⁴⁸³ Başka bir yerde düşünme (fikir) ile ilgili daha fazla ayrıntı ifade etmektedir: “*Düşünmek bir şey hakkında teemmül etmek demektir. Bir şeyi başkasıyla karşılaştırmak demektir; yolda yırtıcı hayvan görmüş birinin kaçış yolunu düşünmesi ve tüccarın daha fazla nasıl kâr ederim, demesi gibi...*”⁴⁸⁴

Bu bakış açısına göre “nazar” kavramından ortalama her insanın, ilmi veya sıradan hayat ile ilgili bilgi üretmek için kanıt ve belirtiler üzerine düşünmesini anlayabiliriz. Nazar ile benzer anlama gelen istidlâl kavramı “bilgiye ulaştıran akıl yürütme” anlamına gelmektedir.⁴⁸⁵ Bu tanım açısından bakıldığında istidlalin akıl yürütmeden daha özel olduğu sonucuna varılabilir.

Nazar kavramını Türkçede en iyi karşılayan kavram akıl yürütmedir.⁴⁸⁶ Bu yüzden bu çalışmada nazar yerine akıl yürütme kavramı kullanılacaktır.

⁴⁷⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 43.

⁴⁸⁰ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 45; “Şerhu Usulî'l-Hamse”de nazarın “görmek” sözlük anlamına sahip olduğu belirtilmektedir. Bu bilgi “el-Muğnî”deki bilgi ile çelişmektedir. “el-Muğnî”de Kâdî, gerekçelendirerek nazarın görme anlamına gelemeyeceğini belirtmektedir ve bu ayrıntıyı önemsemektedir. Bu yüzden “el-Muğnî”yi esas aldık. Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, IV/97; Kâdî, *el-Muğnî*, XII/4.

⁴⁸¹ el-Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s.45, Şunu belirtelim ki “Şerhu Usulî'l-Hamse”de akıl yürütme aracı olarak sadece “kanıt/delil” olarak geçerken, “el-Muğnî”de ayrıca, sanı ve belirti (emâre) de sayılmaktadır.

⁴⁸² Kâdî, *el-Muğnî*, XII/386.

⁴⁸³ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/197; Kâdî, *el-Muğnî*, XII/4.

⁴⁸⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/4.

⁴⁸⁵ Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, s. 345.

⁴⁸⁶ Akıl yürütme: Düşünceleri bilinçli ve tutarlı ve amaçlı bir şekilde birbirine bağlama işlemi, mantıklı bir biçimde düşünmektir. Bkz Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 32.

Akıl yürütmeyi düşünce ile açıklayan Kâdî, kavramı daha da somutlaştırmak için, kanı (i'tikâd, inanç) kavramı ile karşılaştırır, “*Akıl yürütme, bilgi nesnesi ile ilişkili olmak açısından, kanı ile aynıdır, ancak ‘bilgi nesnesi budur.’ ifadesinde olduğu gibi, kanı tek bir açıdan bilgi nesnesi ile ilişkili iken, ‘bilgi nesnesi bu mudur, değil midir, başka bir şey midir?’ ifadesinde olduğu gibi, akıl yürütme pek çok açıdan bilgi nesnesi ile ilişkilidir.*”⁴⁸⁷ Bilgi nesnesi ile ilgili soruları cevaplamak için, kanıtlama gereksinimi duyulmadığı için, kanı tek bir önermeden oluşurken, akıl yürütme çoklu önermelerden oluşmaktadır.⁴⁸⁸ Yine de Kâdî ve hocalarına göre ne kanı ne de hiçbir edim akıl yürütmenin karşıtı olarak düşünülmez.⁴⁸⁹

Akıl yürütmenin şartları:

- (i) Akıl yürüten varlığın akıl sahibi olması gerekir; çünkü akıl yürütmenin yönteminin ve temellerinin belirlenmesi gerekir.⁴⁹⁰
- (ii) Akıl yürütmenin yapılabilmesi için, cevabı aranan bilgi nesnesi ile ilgili sanı, belirti veya kanıtın olması gerekir.⁴⁹¹
- (iii) Akıl yürüten kişinin kanıtlar üzerine düşünebilen, kanıtların hangi açıdan nasıl bir sonucu gösterdiğini bilen olması gerekir.⁴⁹²
- (iv) Akıl yürüten kişinin sonuç bilgiye “bilgi” düzeyinde sahip olmaması gerekir. Bu yüzden Ebû Haşim ve Ebû ‘Alî doğru bir akıl yürütmenin yapılabilmesi için sonuç bilgi ile ilgili *kuşkulu* olmayı şart koşarken, Ebû Abdillah Basrî *kanı ve sanıyı* şart koştur.⁴⁹³ Çünkü, akıl yürütme Mu'tezile'ye göre bir eylemdir ve her eylem gibi bir gereksinimden sonra ortaya çıkacaktır.

Mu'tezile'nin akıl yürütme için kullandığı en gözde yöntem “*İstidlâlu'l-ğâib ala'ş-şâhid*” yöntemidir. Şahide dayanarak gaibin çıkarsanması anlamına gelen bu

⁴⁸⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/9.

⁴⁸⁸ Krş. Kâdî, *el-Muğnî*, XII/9.

⁴⁸⁹ Nişâbûrî, *el-Mesâil*, s. 347.

⁴⁹⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/11.

⁴⁹¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/10.

⁴⁹² Kâdî, *el-Muğnî*, XII/11.

⁴⁹³ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/11.

yöntem değişik ifadelerle mutekaddimûn döneminde⁴⁹⁴ Mu'tezile ekolü, bir kısım Eş'arî düşünürü ve bir kısım Matürîdî düşünürü tarafından kullanılmıştır.⁴⁹⁵

Bu yöntemle yapılan işlem, duyuusal bilgi alanı dahilinde bulunan bir konudaki hükmün aynısını, duyuusal bilgi alanımız dışında kalıp da aynı illeti taşıyan bir konu için tanımaktır. Kelâmcılar bu yöntemle Allah'ın bilgi, kudret ve diğer sıfatlarını tespit etmişlerdir. Önce insan için tespit edilen bilgi ve diğer sıfatlar daha sonra Allah için tespit edilmiştir.⁴⁹⁶

Örneklendirecek olursak, Kâdî Abdülcebâr, delâlette ortaklık tarzı ile Allah'ın Kâdir olduğunu şu şekilde ispat eder: “*Bilinçli olarak yapılan fiiller zorunlu olarak insanın kadir olmasını gerektirir. Delillerin yolları şâhid ve gâibe göre değişmeyeceğine göre şâhid olan insan için verdiğimiz hükmün aynısını gâib olan Allah için de vermemiz gerekir; dolayısıyla Allah kâdirdir.*”⁴⁹⁷ Bu örneği analiz edersek; *şâhid*, insan ve eylemleri; *gâib* Allah ve fiilleri; *şâhidin hükmü* insanın kâdir olmasıdır. *İllet*, kudret sahibi olmaktır. *illetin delili* (illete delâlet eden şey), insanın bilinçli olarak fiilde bulunabilmesi *gâibin hükmü* ise Allah'ın kâdir olmasıdır.

Duyu organları ve apaçık aklî ilkelerle eriştiğimiz zorunlu bilgiler *şâhidi*, bu bilgilere dayanarak ancak, bilgisine erişebileceğimiz, akıl yürütmeye dayalı bilgiler de *gâibi* ifade eder.⁴⁹⁸ Beş duyu ve diğer tecrübelerimizle bilgisine ulaşma imkânı bulduğumuz şâhid alan ile ilgili hükümlerimiz asıl, şâhide döndürerek çıkarsama yoluyla bilgisine ulaşacağımız gâibe ilişkin hükmümüz de fer' kategorisine girer.⁴⁹⁹

Bu yöntemde önemli olan, şahitten gaibe geçişi sağlayacak ortak bir unsurun var olmasıdır. Bu ortaklığın delâlette, illette, illet görevi gören şeyde, şartta ve

⁴⁹⁴ Mutekaddimûn dönemi: Formel mantığın henüz kullanılmadığı Gazali öncesi dönem.

⁴⁹⁵ “Reddû'l-gâib ala's-şâhid”, “el-istidlâlû'l-kelemî” isimleri de yaygın olarak kullanılmıştır. Bu konu ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. el-Mâtürîdî, Ebû'l-Mansûr Muhammed, *Kitabu't-Tevhîd*, el-Mektebetü'l-İslâmîyye, Beyrût, 1970, s. 28; Kâdî, *el-Mühît* s.167; Ebû'l-Hâmid el-Gazâlî, *Mi'yârü'l-İlm*, İlmîyye Matbaası, Mısır, 1329, s. 96; Neseî, *Tabsiratu'l-Edille* I/285; Ferğel, *el-Üsüsü'l-Menhecî li Binâi'Âkîdeti'l-İslâmîyyeti*, s. 239. Eş'arîlerden bu yöntemi kullanmayana örnek Cüveynî verilebilir. Bkz. İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kevâidi'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd*, Mektebetü'l-Harici, Mısır, tsz., s. 63.

⁴⁹⁶ Bu yöntem için bkz. Cengiz, Yunus, *Şehâdete Dayanarak Gaybın Çıkarsanması Yönteminin Kelâm İmindeki İşleniş Biçimi (Yüksek Lisans Tezi)*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2003.

⁴⁹⁷ el-Kâdî, *el-Muhît*, I/168; Kâdî, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s.156.

⁴⁹⁸ Ferrâ, *el-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*, s. 42.

⁴⁹⁹ Câbirî, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul, 1999, s. 234.

tanımda gibi unsurların birinde olması gerekmektedir.⁵⁰⁰ Muteahhirûn döneminde⁵⁰¹ bu yönetime çeşitli eleştiriler getirilmiş ve neredeyse tamamen bırakılmıştır.⁵⁰²

Câhiz'e göre akıl yürütmenin bir kısmı doğası gereği (tab' ile) bir kısmı zorunlu olarak, bir kısmı ihtiyârî olarak gerçekleşir. Ona göre *dürtülerimiz* (davaî')⁵⁰³ baskınsa doğal bir zorunlulukla eşit ise seçme ile gerçekleşir. Diğer eylemler de böyledir.⁵⁰⁴ Bu yüzden günahlar yerilmez; çünkü biz *dürtülerimizin* baskın olup olmadığını bilemeyiz. Aynı şekilde hiçbir taat da övülemez.⁵⁰⁵

Mu'tezile ekolü akıl yürütme ve bilginin oluşmasını tevellüd⁵⁰⁶ teorisi ile açıklamaktadır.⁵⁰⁷ Mu'tezile'nin tevellüd teorisine binaen sonuç bilgiye ulaştıran tek bir yol vardır. Bundan dolayı da belli bir akıl yürütme ile sadece bir sonuca varılır. Örneğin arazların varlığının kanıtı bir başka bilginin kanıtı olamaz. Bu ilkeler Mu'tezile'yi "*delilin butlanı medlûlün butlanını gerektirir (Kanıtın yanlışlığını ispatlamak, sonuç bilginin de yanlışlığını kanıtlar)*." Sonucuna ulaştırmıştır. Bu ilke mutekaddimun⁵⁰⁸ dönemi (ilk dönem) hem Mu'tezile hem Eş'arî kelâmında sıklıkla kullanılmış iken, daha sonra bu yöntem bırakılmıştır.⁵⁰⁹

⁵⁰⁰ el-Kâdî, *el-Muhît*, s. 168; Ferrâ, age., s. 42.

⁵⁰¹ Formel mantığın kullanıldığı Gazali ve sonrası dönem.

⁵⁰² Cüveynî ulaşılan bu sonuçları zarûrî bilgiler gördüğü için, kıyasa gerek yok diyerek bu yöntemi eleştirmiştir. Bkz. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kevâdi'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd*, s. 63; Amidî, nazarî bilginin yakîn ifade etmesi için birinci öncülün tümel önerme olması gerektiğini, oysa bu yöntemde tikel önermelerin söz konusu olduğunu belirterek bu yöntemi reddeder. Bkz. Mahmud, *el-Medhal ilâ Dirâseti 'ilmi'l-Kelâm, İdâretü'l-Kur'an*, s.170; Şâhid ile gâibin hakikatlerinin farklı olmasıyla bu yöntem eleştirilmiştir. Gazalî, er-Râzî, Seyfuddin el-Amidî, el- İcî, İbn Hazm, İbn Rüşî ve İbn Teymiyye'ye göre her iki alanın mahiyeleri farklı olduğu için Allah'ı ve sıfatlarını bilmenin, görünen varlıkları bilmekten tamamen farklı olduğunu savunarak böyle bir Kelâmî çıkarsamayı eleştirmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre Şâhid ile gâib arasında ortak bir illet yoktur. Bkz. el-Gazâlî, *Mi'yarü'l-İlm*, s.75; Neşşâr, Ali Samî, *Menahicü'l-Bah 'Inde Mütefekkeri'l-İslâm, Dâru'n-Nahdeti'l-'Arabiyye, Beyrût, 1983*, s.135; Ferğel, Yahya Haşim, *el-Üsûsü'l-Menhecî Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, tsz.*, s. 240.

⁵⁰³ Câhiz'in düşüncesini ifade ederken davaî kavramı dürtü olarak tercüme edildi. Oysaki Kâdî'nin düşüncesini ifade ederken bu kavram "yönlendirici neden" olarak tercüme edilmişti. Bunun sebebi Câhizin doğal isteği irade üzerinde belirleyici kabul etmesindedir.

⁵⁰⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/316.

⁵⁰⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/334.

⁵⁰⁶ Tevlîd: Bir edimin eyleyen tarafından aracılı olarak meydana getirilmesini ifade eder. Kapının anahtarla açılması örnek verebilir. Dizili kiremitlerden birisine dokunmakla en son kiremide varıncaya kadar kiremitlerin yere düşmesi örnek verilebilir. Bu örnekler mütevellid fiile örneklerdir. Bazı edimler de doğrudan gerçekleşir. Zorunlu bilgilerin, irâdenin oluşması gibi. Bunlara da "mübâşir fiil" denir. Tanım için bkz. Râvî, *el-'Aklu ve'l-Hürriyye Dirâsetun fi Fikri'l-Kâdî Abdilcebbâr*, Beyrût, 1980, s. 362.

⁵⁰⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/77; ayrıca bkz bu çalışmanın IV. Bölümdeki tevellüd ile ilgili kısım.

⁵⁰⁸ Mutekaddimûn dönemiyle, hicrî altıncı asırdan önceki, formel mantığın Kelâm ilimine daha az dahil olduğu dönem kastedilmektedir. Muteahhirun ise bu dönemin sonrasını ifade etmektedir.

⁵⁰⁹ Mahmûd, Hasan, *el-Medhal ilâ Dirâseti 'ilmi'l-Kelâm*, s. 173.

Tevellüd nazariyesine binaen Kâdî'ye göre akıl yürütme edimi iç içe pek çok edimden oluşabilir ve bilginin ilk edimde gerçekleşme gibi bir zorunluluğu yoktur. Sonuç bilgi pek çok edimden sonra da gerçekleşebilir, birinci anda gerçekleşmeyip başka bir anda da gerçekleşebilir.⁵¹⁰ Bu ifadelerden ve başka ifadelerden anlaşılıyor ki,⁵¹¹ Mu'tezile akıl yürütmeyi formel mantıktaki gibi birkaç önermenin sıralanışından değil, kısa veya uzun bir süreçten ibaret görmektedir.⁵¹² Bu açıdan, ilk dönem kelâmcılar kanıtların formel dizaynı ile fazla uğraşmamışlardır. Felsefi bir meseleyi çözümlmek için, mantikî önermenin kurulmasını kastetmemişlerdir. İnsan ve yaratıcıya ilişkin kuramsal konular dahil olmak üzere bir insanın en sıradan gündelik hayatını yaşarken bile bilgi, irâde ve eylemini gerçekleştirirkenki düşüncesini kastetmişlerdir.

Akıl yürütme; zeki olmak ve bilgide derinleşmiş olmakla ilgisi olmayan, çocuklarda alt düzeyde olan, ergen bir insanın uğraşdır. Doğru veya yanlış bir sonuca götürsün, kişi kanıtlar üzerine düşündüğünde Kâdî'ye göre mutlaka bir sonuç gerçekleşecektir. Bu zorunluluktan dolayı Kâdî, sonuç-bilginin doğruluğunu ve yanlışlığını kişinin durumuna, zeka ve bilgi seviyesine bağlamamakta, kanıtın doğru kurulmuş olmasına bağlamaktadır.⁵¹³ Buna göre bilgin birinin yanlış kanıt kullanmakla yanlış sonuca gitmesi mümkün iken, sıradan birinin doğru kanıt kullanarak doğru sonuca gitmesi mümkün olmaktadır.

Akıl yürütmenin bilgi araçları, kanıt olabileceği gibi belirti (emâre) de olabilir. Râzî'nin dediği gibi, kanıt (delil), “*Sonuç bilgiyi zorunlu olarak ortaya çıkarandır.*” Emâre (belirti) ise bilindiği takdirde sonuç-bilginin (medlûlün) varlığını zannetmeyi gerekli kılar. Böylece delîl bilgiyi gerektirirken, emâre zannetmeyi gerektirir.⁵¹⁴

Bilgi aracı kanıt olduğu zaman kesin bilgi oluşur. Bir bilgi aracının kanıt olabilmesi kesin ve kaçınılmaz olmasına bağlıdır. Bu yüzden kelâmcılar kanıtın zorunlu bilgi olmasını şart koşmuşlardır.⁵¹⁵

⁵¹⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/82, 87.

⁵¹¹ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, XII/386.

⁵¹² Krş. Kâdî, *el-Muğnî*, XII/10; Kâdî burada bilgisel edimlerin irâde gibi aralıklı ardışık olabileceğini ifade etmektedir.

⁵¹³ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/147.

⁵¹⁴ Râzî, Fahreddin, *Me'âlimu Usuli'd-Din*, çev. Nadim Macit, İhtâr Yay., Erzurum, 1996. s. 26.

⁵¹⁵ Bâkillânî, *Temhidü'l-Evâil.*, s. 34.

Kâdî kanıtın niteliği ve gösterdiği bilgi ile ilgili ilginç bir saptamada bulunur: *“Bilgisel bir araç zorunlu bilgi değilse, bilgisel araçla bilgisel aracın gösterdiği bilgi aynı düzeydedir. (Kişi bu bilgisel araçla bilgiye ulaşamaz, bilgisi yine zan düzeyinde kalır.)”*⁵¹⁶ Bilgisel araç/kanıt zorunlu bilgi olmadığı takdirde sadece kendisine delalet etmiş olur. Örneğin, başka bir kanıtımız olmadıkça, birinin yolda telaşlı yürümesi bir başka bilgiyi değil, sadece telaşlı yürümesini gösterir.

Her bilginin mutlaka bir sanı (zan) temelini olduğunu Kâdî vurgular. Başlangıç itibari ile bilginin sanı ile başlaması, ona göre kabul edilebilir bir şeydir,⁵¹⁷ ancak sonraki aşamalarda sanının derecesinin yükselmesi gerekmektedir.⁵¹⁸ Bilgilerin oluşmasında sanıyı önemli gördüğü için, sanının oluşması için akıl yürütmeye aracı olarak belirtileri önemli görmektedir.

Kâdî sanının bilgi ile ilişkisini eylem üzerindeki etkisi bağlamında şu şekilde açıklar: *“Akıl sahibi varlık, tasavvur ettiği bazı belirtilerin ardında, düşüncesini bu yöne kanalize ettiği için, bu belirtilerin beklentisi ve endişeleriyle ilişkisini kurduktan sonra gerçekleşir. Kişi zanda bulunduğu zaman öyle bir endişe içerisine girer ki akabinde mutlaka bir akıl yürütme gerçekleşir. Bu belirtiler kişinin zanda bulunduğu göstergeleridir. Bu belirtiler ve bu zan eylemin sonucunun bir kısmı ile ilgili olduğu için bilgi babından değildir. Bu endişe ve beklentiler ile zan fiilinin oluşması arasında zorunlu bir ilişki vardır.”*⁵¹⁹

Hayatın şartları karşısında irâdemizin ve bilgilerimizin sanı ve belirtiler ile başladığını söyleyen Kâdî, doğal hayattan örnekler verir. *“...Dünya hayatımızı düşündüğümüz zaman hayatımızın hep bu şekilde geliştiğini görürsün. Ailesi ile bir yolda giden kişi, kendisine ve ailesine bir zarar geleceğine ilişkin bir haber gelmedikçe yolunu değiştirmez... Belirtiler (emâreler) kısım kısımdır: ilmi belirtiler, içimizde oluşanlar, nesne ile ilgili olanlar, tecrübeyle edinilenler, deneyerek edinilenler... Zaten bu belirtilerin çokluğundan dolayı (bilgisel ve eylemsel) durumumuz değişebilmektedir...”*⁵²⁰ Belirtilerin bir kısmı doğal belirtilerdir. Örneğin aslan görmek korkunun, şiddetli hastalık ölümün belirtisidir. Bu kısmı, araştırmayı

⁵¹⁶ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 87.

⁵¹⁷ Kâdî, *el-Muğni*, XII/386.

⁵¹⁸ Kâdî, *el-Muğni*, XII/386.

⁵¹⁹ Kâdî, *el-Muğni*, XII/408.

⁵²⁰ Kâdî, *el-Muğni*, XII/386.

gerektiren belirtilerdir; çünkü bu belirtiler her zaman açık olarak kişiyi doğru sonuca götürmeyebilir.⁵²¹”

Yapılan akıl yürütmelerin doğru bir sonuca götürmesi için Kâdî tutarlılık şartına dikkat çeker. Tüm vakitlerde varılan akıl yürütmeler ilk baştaki gibidir. Birincisinde varılan sonuç, kanıt ve ilkelerin diğer akıl yürütmeler için de uygulanması lazım; çünkü tüm akıl yürütmeler hem işleyişi hem gerekleri açısından birincisi gibidir.⁵²² Bilgisel endişe ile yapılan bu dikkat çekmenin temelinde aynı zamanda fiziksel temelini tevellüd teorisinde bulan anlayış vardır. Evren tümüyle nedensel bir tutarlılık içindedir. Bilgi alanının bu evrenin dışında tutulması kabul edilemezdi. Bu yüzden Kâdî, evren teorisi ile bir bütün oluşturacak bir bilgi teorisini esas almıştır.

Kâdî'nin teorisinde akıl yürütme bir eylemdir. Bu eylem sadece felsefi, kuramsal konularda yapılan bir eylem değil; çocuklarda az gelişmiş, ergenlerde gelişmiş, gündelik hayatta ve gününbirlik olaylarda da hayatı kolaylaştırmak için yapılan bir eylemdir. Her eylem gibi akıl yürütme de iyi ve kötü olarak değerlendirilen bir eylemdir; çünkü diğer eylemler gibi sonuç bilgi iyi ve kötü olarak niteleneceği gibi sonuç-bilgi de bu şekilde nitelenebilir.⁵²³

Yine her eylem gibi akıl yürütmenin sonuçlanabilmesi için, niyet ve yönlendirici nedenlerin (davâ'î), yani bilgi ve sanının olması gerekir.⁵²⁴ İradî eylem nasıl eyleyenine aitse, bilgi eylemi akıl yürütmeyi yapan kişiye aittir.⁵²⁵

Akıl yürütme kanıtların durumuna ve kişinin durumuna paralel olarak bilgi ile sonuçlanabileceği gibi, baskın sanı (galip zann) veya daha alt değerdeki bilgisel değerle de sonuçlanabilir;⁵²⁶ ancak doğru kurulmuş bir akıl yürütme (sahîh nazar) nin bilgi ile sonuçlanması kaçınılmazdır.⁵²⁷

Kâdî'nin eylem teorisinde, akıl yürütme bir eylem olduğu için gereksinimlerden dolayı ortaya çıkmaktadır. Bir yere varmak istememiz, bir şeyden çekinmemiz, zihinsel endişelerimiz bizi aklımızı kullanmaya sevk etmekte, kanıt olarak gördüğümüz verilerden hareketle bir sonuca varmamıza sebep olmaktadır.

⁵²¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/387-388.

⁵²² Kâdî, *el-Muğnî*, XII/450.

⁵²³ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/295.

⁵²⁴ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VIII/6.

⁵²⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/10, 169.

⁵²⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/11, 69.

⁵²⁷ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, XII/69; Kâdî, *el-Muğnî*, XII/4.

Gereksinimimizin temelinde endişelerimiz vardır. Endişelerimiz daha etkin haliyle korkularımız arttıkça diğer eylemlerde olduğu gibi akıl yürütmeye de gereksinimimiz artacaktır.⁵²⁸

Bu temellere dayanarak Kâdî, “Zarara uğramak söz konusu olduğunda akıl yürütmek zorunludur (vâcib).”⁵²⁹ Zorunlu kavramı onun açısından hem doğal hem de değersel (aksiyolojik) bir zorunluluğu ifade eder. Bu cümlelerin gerekçelerini, onun “hayat niteliği”ne yüklediği anlamda bulmak mümkündür. İnsanın eylemleri düşünülürken, Kâdî insanı ilkin diğer canlılar gibi düşünmektedir. Canlı olmanın gereği ile nasıl ki gereksinimlerine uygun olarak, diğer canlıların içgüdüleri devreye giriyorsa, kendilerini koruması gerçekleşiyorsa, insanın da canlı olmanın gerektirdiği şekilde zarardan korunmak ve yarar elde etmek için gereksinimleri oluşmakta böylece istekler devreye girmektedir. Bir farkla ki isteklerden sonra akıl yürütmemiz devreye girmekte, varılan sonuçla eyleme yönelmekteyiz. Bu bağlamda, Kâdî’nin irâdeyi kanıtlamak için verdiği aslan örneğini akıl yürütme için vermesi dikkat çekicidir. “Arslandan kaçan kişi, nasıl ki gücü nispetinde o an yakın çıkar yolu bulmaya çalışması zorunluysa, yönlendirici nedenler oluştuğunda (eylem gereksinimi zihinde oluştuğunda) insanın potansiyeline göre akıl yürütmede bulunması kaçınılmazdır.”⁵³⁰

Konuya eylem teorisi açısından bakarsak Kâdî’nin akıl yürütmeyi bile diğer canlılar üzerinden bize açıklaması onun indirgemeci bir yaklaşım gösterdiği anlamına gelmez mi? Bu sorunun cevaplanması için hem zorunlu bilgilerin oluşumunu hem nazarî bilgilerin oluşumunu dikkate almak gerekir. Kâdî’nin zorunlu bilgilerde algı verisini esas yapmayıp akli esas kılması onun tümcü olduğunu gösterir. Yine akıl yürütmenin eylem gibi düşünülmüş olması ve irâdenin koşul olarak görülmesi onun tümcü olduğunu, indirgemeci olmadığını gösteren bir kanıttır. Kâdî’nin diğer canlılar ile karşılaştırarak akıl yürütmeyi açıklamasına gelince bu, Kâdî’nin insan doğasını önemseydiği anlamına gelmektedir. İnsan ve canlıların hareketleri aynı doğal temele, yani gereksinime (ihtiyaca) dayanıyorsa da bunu gerçekleştirme şekli değişmektedir.

⁵²⁸ Bkz. Kâdî, *el-Muğni*, XII/4.

⁵²⁹ Kâdî, *el-Muğni*, XVII/89.

⁵³⁰ Kâdî, *el-Muğni*, XII/316.

D- Bilginin Eylem Sürecindeki Rolü

İnsanın eylemde bulunmasını sağlayan bir irâdesinin olduğunu bazı katı deterministler bile savunmaktadır.⁵³¹ Eylem teorisindeki tartışma irâdenin varlığı ve yokluğu ile ilgili değil, hangi etkene dayalı olarak ortaya çıktığı ile ilgilidir.⁵³² Bu başlık altında “*Eyleyene ne oldu da eylem yapmak istedi?*” Kâdî’ye uygun bir soruyla sorarsak: “*Eyleyeni eylem istemine ve eylemi yapmaya çağıran nedir?*” Bu sorunun cevabı bize irâde etmenin sebebinin verecektir.

Eyleyeni, bir eylemi istemeye veya eylemden kaçınmaya çağıran etkeni tespit etmek bu başlık altında işlenecek konunun temel sorunudur. Bir örnek üzerinden konuşulacak olursa, “A, markette dolaşırken karpuz almak istedi ve bir karpuz aldı.” eyleminde A’nın karpuz almış olmasını *eylem*, karpuz almak istemesini *irâde*, içindeki karpuz almak isteğini *doğal istek (iştihâ)* kavramı karşılamaktadır. İçimizdeki doğal istekler oluştuğundan sonra A’yı “*Karpuz alman senin için iyidir.*” yargısına vardırın etkenin bu başlık altında saptanması hedeflenmektedir.

Bu sorunun cevabını ilk veren kişi Aristo’dur. Eylemin her aşamasında aklın eylem sürecini *yönettiğini*, eylemin amacını belirlediğini akıl yürütmelerin seçmeyi belirlediğini söylemişti.⁵³³

Kâdî’ye göre eyleyeni eylem yapmaya çağıran, insanın bilme halidir, yani bilen özne (âlim) olmasıdır. 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 karşılamamanın 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. İnsan çoğu zaman gereksinimi duyulan eylemin sonuçlarını tam olarak bilmeyebilir. Bunun için de Kâdî, bilginin yanı sıra, aynı türden kanı (i’tikâd) ve sanının (zanın) da bu misyonu yüklenebileceğini kabul eder. Neticede bilgi olsun, kanı veya sanı olsun düşünürümüz; irâde öncesi genel durumu, muhtemel eylem

⁵³¹ Bkz. Taylor, William, *Freedom of the Will*, Yayın Evi Yok, London, 1881, s. 24-25.

⁵³² Bkz. Strong, “A Deterministic Analysis of Free Will”, Vol. 1, No. 5, 1904, s. 125-128.

⁵³³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1139b (s. 116).

sonucu açısından değerlendiren bir unsurun bulunması gerektiğini, insan akıl sahibi bir varlık olduğuna göre bunun da bilgi edimleri olduğunu vurgulamaktadır.⁵³⁴

Kâdî eyleyeni eyleme çağırın bilginin bu misyonuna “*dâ’î*” (herald) çoğulu için “*davâ’î*”, eylemden sakındıran misyonuna ise çoğul şekliyle “*savârif*” demektedir. Bilginin hem çağırma hem sakındırma misyonunu “*dâ’î*” ile ifade etmektedir.

Çağırın anlamına gelen “*dâ’î*” kelimesi ism-i fâ’il, yani eyleyen kipindedir, “*sâvârif*” kelimesinin tekili “*sârif*” ise sakındıran anlamına gelmektedir.⁵³⁵ *Dâ’î* kelimesi bu formda Kur’an’da peş peşe iki yerde aynı konu bağlamında geçer: “*Ey kavmimiz, Allah’ın ‘davetçisine’ uyun ve O’na inanın ki (Allah) günahlarınızdan bir kısmını bağışlasın ve sizi, acı azâbdan korusun. Kim Allâh’ın ‘davetçisine’ uymazsa, yeryüzünde (başına inecek belâya) engel olamaz. Kendisinin O’ndan başka velileri de olmaz. Onlar, apaçık bir sapıklık içindedirler.*”⁵³⁶ Allah’ın dinine çağırıldığı için peygambere *dâ’î* denilmiştir.⁵³⁷ *Dâ’î* kelimesi ayrıca fiil formunda teşvik etmek anlamında Kur’an’da geçmiştir.⁵³⁸ “*Onlar (müşrikler) cehenneme çağırır. Allah ise izni (ve yardımı) ile cennete ve mağfirete çağırır. Allah, düşünüp anlasınlar diye ayetlerini insanlara açıklar.*”⁵³⁹

Dâ’î kavramının sebep ve delil anlamı da vardır.⁵⁴⁰ Bu yüzden Ebû Hüzeyl Allah’ın varlığına götüren delilleri *dâ’î* kavramı ile ifade etmiş ve böyle bir bilginin zorunlu bilgi olduğunu söylemiştir.⁵⁴¹

Davâ’î kavramı nadir de olsa Kâdî öncesi kelâm ve felsefede kullanılmıştır. Mu’tezilî düşünür Câhiz “*Kitâbu’l-Hayevân*” eserinde hem fiil şekliyle (*yed’u*) hem de isim olarak (*davâ’î*) olarak bu kelimeyi eylemin insandan sadır olması bağlamında ifade eder: “*Eylem mümkün ise mutlaka güç yetirmek ve yönlendirici nedenler vardır.*” Konuyla ilgili olarak şu örneği verir: “*Kişi evinden çıkmayacağına kesin karar verdiyse nefsinin onu çıkmaya çağırması mümkün değildir.*”⁵⁴² Câhiz’in bu

⁵³⁴ Bkz. Kâdî, *Muğnî*, 12/226; *Muhît*, 1/70.

⁵³⁵ İsfahânî, *Müfredât*, s.170; Cevherî, *Tacu’l-Luğve ve Sihâhu’l-‘Arabiyye*, VI/2337.

⁵³⁶ Ahkâf 46, 31-32.

⁵³⁷ Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, s. 140.

⁵³⁸ İsfahânî, *Müfredât*, s.170.

⁵³⁹ Bakara 2, 221.

⁵⁴⁰ “*Dâ’î*” kelimesinin Türkçe karşılıkları için bkz. Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 270.

⁵⁴¹ Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, s. 32.

⁵⁴² Câhiz, Ebû Osman ‘Amr b. Bahr, *el-Kitâbu’l-Evvel el-Hayevân*, thk.Abdusselâm Muhammed Harûn, II.Baskı, Mısır, 1965, IV/88.

ifadelerinden onun “*dâ’î*”yi eyleyen ile eylem arasında aracı bir unsur olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Fârâbî, bu kavramı eserlerinin birkaç yerinde fizyolojik etkenler için kullanmaktadır: “*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 (çağırان, 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.*”⁵⁴³ Bu kavram Fârâbî’nin sıklıkla kullandığı bir kavram olmadığı için, bu pasajda bir terim olarak mı yoksa sadece sözlük anlamıyla mı kullandığı net görünmemektedir. İster sözlük anlamı kastedilmiş olsun ister terim olarak kullanılmış olsun, Fârâbî doğal etkenlerin insan üzerindeki etkisini ifade etmek için *davâ’î* kavramını ifade etmiş olmaktadır.

İlk dönem Kelâm tartışmalarını aktaran “Makâlâtü’l-İslâmiyyîn”de *dâ’î* kavramı *yed’û* olarak fiil formunda geçmektedir. Bu eserden anlaşılıyor ki düşünürler irâde ve eylemin belirleyenlerini tartışmışlardır. Birkısım düşünür doğamızın bizi irâdeye *çağırdığını* (*yed’û*) ifade ederek doğal etkenleri irâde üzerinde etkin kılarken birkısım da zihnin insanı irâdeye *çağırdığını* belirterek zihinsel edimleri irâde üzerinde etkin kılmaktadır. İnsanın doğal olarak eğilim gösterdiğini, haz duyduğu için eylemlerde bulunduğunu söyleyen bazı düşünürler, aklın eyleyeni eyleme *çağırmasına* gerek kalmayacağını ifade etmişlerdir.⁵⁴⁴

Kâdî ile aynı dönemde yaşayan Eş’arî düşünürlerin eserlerine bakıldığında *dâ’î* kavramının oldukça nadir kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bağdâdî “Usûlu’-d-Dîn”, eserinde yükümlülüğün Allah’tan gelen emir ve yasaklara dayandığını belirtmek için, *dâ’î* kavramının fiil formunu şu şekilde kullanır: “...Çünkü bir fille emredilen kişi doğasının hoşuna gitmese de⁵⁴⁵ (doğası çağırmasa da, teşvik etmese de) kendisine emredileni yapar.”⁵⁴⁶ Burada *dâ’î* kelimesinin fiil şekli, eylemin ortaya çıkışı

⁵⁴³Fârâbî, *Kitâbu’t-Tenbîh ‘alâ Sebîli’s-Sa’âde*, s. 69.

⁵⁴⁴ Eş’arî, *Makâlât*, I/93,94; De’im, *Mevsû’a*, s. 64.

⁵⁴⁵ Metinde geçen “*min ğayri en yedu’ tab’uhu*” ifadesi “*doğasının hoşuna gitmese de*” olarak tercüme edildi.

⁵⁴⁶ Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, s. 207.

bağlamında bir terim olarak değil, sözlük anlamında kullanılmıştır. Bağdâdî, bir başka eseri “Beyan”da terim anlamıyla bu kavramı doğal istek ve gereksinim için kullanmaktadır: “İnsanlar için ortak adetlerinden bazıları söylendiğinde, insanlar gereksinim anında yeme ve içme gereksinimi, soğuktan ve sıcaktan korunma dürtüsü (davâ’î) ile zarardan sakınma ve yararı istemeye yönelmeleri söz konusudur.”⁵⁴⁷

Öyle anlaşılıyor ki ilk dönem İslâm Kelâm ve Felsefesinde nadir de olsa dâ’î kavramı işlenmiş ve problem noktaları tespit edilmiştir. Bazı düşünürler, irâdeyi gerektiren unsuru ifade etmek için doğal unsurları bu kavram ile ifade ederken, bazıları akli bu kavramla ifade etmişlerdir.

Kâdî üzerine yapılan çalışmalarda dâ’î kavramı İngilizceye *herald* olarak,⁵⁴⁸ Türkçeye motive olarak tercüme edilmiştir. *Herald* çağırma haber vermek anlamına gelir. Motive (güdü)⁵⁴⁹ ise hareket ettirmek anlamındaki “movere” sözcüğünden gelir. Psikolojinin temel kavramlarından olan motive (güdü) kavramı “Organizmanın, ihtiyacını gidermek için dürtü yönünde etkinlik göstermesidir.” şeklinde tanımlamıştır. Örneğin susuzluk bir dürtüdür. Kişinin susuzluk dürtüsüne bağlı olarak su içmek için yerinden kalkıp buzdolabına gitmesini sağlayan şey *motivedir*. Aynı kökenden gelen motivasyon ise dürtü ve güdülerin etkisiyle bir davranışı başlatan, sürdüren ve yönlendiren dürtüsel bir etkinliktir. Dürtü (drive)⁵⁵⁰ ise organizmada etkinlik uyandıran fizyolojik bir gereksinimdir. Dürtülerin temelinde gereksinim vardır. Örneğin açlık susuzluk, cinsellik isteği insanın organizmasından kaynaklı birer dürtüdür.⁵⁵¹

Öyle anlaşılıyor ki günümüz psikoloji biliminde, fizyolojik temele dayanan dürtülerin *motive* üzerinde belirleyici olduğu kabul edilmekte, hatta dürtü ve motivelerle oluşan motivasyonun davranışı başlattığı kabul edilmektedir. Bir unsurun davranışı başlatması onu belirlemesi anlamına gelmektedir.

⁵⁴⁷ Bâkillânî, *Kitâbu'l-Beyân*, s. 54.

⁵⁴⁸ De'im, *Mevsû'a*, s. 858,

⁵⁴⁹ Günümüz Arapçasında “motive” için “ba’is” denilmektedir. Bkz. Medkûr, *Mu'cemu'l-Felsefi*, s. 85.

⁵⁵⁰ Günümüz Arapçasında “dafi” ile ifade edilmektedir. Bkz. Medkûr, *Mu'cemu'l-Felsefi*, s. 85.

⁵⁵¹ Bkz. Morgan, Clifford T. *Psikolojiye Giriş*, çev. Hüsnü Arıcı ve diğerleri, edt. Sirel Karakaş, 13. Baskı, Meyeksan Yay., 1999, Ankara, s. 190 vd.

Bir eylem filozofu Reid, motive kavramını ayrıntılı olarak tahlil eder, iki çeşit “motive”yi kabul eder: Dirimsel doğamızdan kaynaklan motiveveler (*animal motives*) ve rasyonel doğamızdan kaynaklanan motiveveler (*rational motives*).⁵⁵²

Günümüz eylem filozofları düşüncenin eylem ve irâde üzerindeki rolünü ifade etmek için *deliberate* (düşünüp-taşınmak) kavramını kullanırlar.⁵⁵³ Düşünce ve bilginin irâde ve eylem üzerinde etkin bir neden olduğunu savunan liberteryanlar, deterministlerin istek ve arzular için söyledikleri “*cause*”a (yeter nedene) karşın bilgi ve düşünüp-taşınmaya *reason* (açıklayıcı neden) misyonunu verirler.⁵⁵⁴

Fizyolojik içeriğe sahip motive kavramının “*dâ’î*”yi karşılamayacağı açıktır. Çünkü Kâdî fizyolojik unsurları eylem üzerinde etkili kabul etmekle beraber irâde ve eylem üzerinde belirleyici olmadığını düşünmektedir. Bu yüzden “*dâ’î*” kavramı için doğru olan, akıl ve bilgi kavramlarını içeren, aynı zamanda kavramın doğasında var olan delil ve neden anlamlarını ifade eden bir kavram ile tercüme etmektir. Bu konuyu yaklaşık aynı bağlamda ele alan Aristo’nun aklın değerlendirme görevi için “yönetim” ifadesini kullanması göz önünde bulundurulması gereken bir diğer husustur.⁵⁵⁵ Bu açıdan bu kavramı Türkçeye “yönlendirici neden” olarak tercüme etmenin doğru olduğu söylenebilir. Bundan sonra *dâ’î* yerine, yönlendirici neden kavramı kullanılacaktır.

Kâdî’ye göre irâde yönlendirici neden olamaz, yani oluşacak muhtemel eylemi değerlendiremez ve eyleyeni eyleme çağıramaz. Nedenin, etki etmesi dikkate alınırsa, sonuçla beraber değil, ondan önce olması gerekmektedir,⁵⁵⁶ Oysaki, irâde eylemle birliktedir ve eylemin bir parçası olarak kabul edilmektedir. Eyleyeni eylem yapmaya çağırın etkenin eylemin dışından gelmesi gerekir.

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

⁵⁵² Reid, Thomas, *Essays on the Active Powers of Man*, Yayın Evi Yok, London, 1788, s.121.

⁵⁵³ Strong, C. A. “A Deterministic Analysis of Free Will”, *The Journal of Philosophy and Scientific Methods*, Vol. 1, No. 5, 1904, s. 125.

⁵⁵⁴ 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.

⁵⁵⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1139b (s. 116).

⁵⁵⁶ Kâdî, *el-Muğni*, XII/164.

noktalarının tespit edilmesi ve “bunu yapmak iyidir.” sonucuna vardırın bir düşünüp-taşınmayla eyleyenin eylem yapmaya çağırılması gerekmektedir. “X eylemini yapmak iyidir” bir değerlendirme kipi olduğuna göre Kâdî’ye 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 zarar 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...”*⁵⁵⁷ Şunu hemen belirtelim ki yönlendirici neden ile bizzat bilgi, kanı ve sanının kendisi değil, öznenin niteliksel durumu kastedilmektedir.⁵⁵⁸

Eş’arî düşünür Şehristânî, bilgiye yönlendirici neden rolünün verilmesini eleştirir. Ona göre bizim, eylemlerimizin sonucunu bilmemiz mümkün değildir. Gelecek bilgi konusu olamaz; ‘olmuş’ olan eylem ancak bilginin konusu olabilir, diyerek Mu’tezile’nin yönlendirici neden rolünü bilgiye vermesini eleştirir.⁵⁵⁹ Kâdî bu itiraza karşılık, bilgiden ziyade kanı ve sanının yönlendirici neden olarak kabul edildiğini vurgulayarak bu itiraza cevap verir. Kanı söz konusu olduğunda insanın kuşku içinde olabileceğini ve sonucu kesin olarak bilmesine gerek olmadığını belirtir.⁵⁶⁰ Düşünürümüz bunu şöyle ifade eder: *“Bu açıdan irâde ile istenen arasındaki ilişki kanı ile kanı konusu arasındaki ilişki gibidir, zira kanaat edilen öyle olabildiği gibi öyle olmayabilir de.”*⁵⁶¹

Yönlendirici neden olarak bilgilerin iki temel görevi, aynı zamanda konusu vardır: Birincisi oluşan isteklerin eyleyen için sahici gereksinimler olup olmadığını ve yararlı olup olmadığını tespit etmek ve değerlendirmek. İkincisi gereksinim sahici ise eyleyeni eylem yapmaya çağırarak, değilse kaçınmaya çağırarak. Kâdî bunu şöyle açıklıyor: *“Eyleme yönlendirici neden, eyleyenin bilgi, kanı ve sanı niteliklerine sahip olmasıdır. Bilen-özne bir eylemin kötülüğünü bildiği zaman eyleyeni eylemde bulunmaya çağırır. Böyle bir eyleme gereksiniminin olmadığını bil(dir)ir.”*⁵⁶²

⁵⁵⁷ Kâdî, *Muhît*, I/70.

⁵⁵⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, VIII/45.

⁵⁵⁹ Şehristânî, *Kitâbu Nihâyeti’l-İkdâm fî ‘İlmi’l-Kelâm*, s. 82-83.

⁵⁶⁰ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, XII/227.

⁵⁶¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/159; ayrıca bkz. XI/163.

⁵⁶² Kâdî, *el-Muğnî*, VI-1/188.

Bilginin misyonunun yönlendirici neden olması saptandıktan sonra, diğer bir eylem unsuru olarak, dirimsel yapımızın eylem için taşıdığı değeri saptamak gerekiyor.

III- HAYAT SAHİBİ OLMAK

Eylem teorisi açısından en temel tartışma konularından biri şudur: Ortaya çıkış açısından, insan eylemleri ile diğer organizmaların davranışları arasında bir fark var mıdır? Bu sorunun yanıtını verebilmek, bir organizma olarak insanın canlı olmaktan kaynaklanan niteliklerini analiz etmek ve bu niteliklerin eylemin yapısına ve ortaya çıkışına nasıl etki ettiğini belirlemekle olanaklıdır.

Fizyolojik anlamda diğer organizmalarla benzer yönlerimizin olduğu açıktır. Yeme-içme, cinsellik, barınma, korunma ve bir arada yaşama gibi temel gereksinimlerimiz ve bunları tatmin etme isteğimiz ve bu amaçla ortaya koyduğumuz davranışlarımız vardır. Bu açıdan insanın bir canlı olarak doğasını incelemek, eylemleri üzerinde konuşmamızı kolaylaştıracaktır.

Rasyonel eylemden maksat, eylemlerin ardındaki gerçek nedenleri açıklayabilmek olduğuna göre canlı olmanın en görünür yönü olan beden ve yaşamı sürdürme etkinliklerimizi esas kabul edip, insanın doğasını eksene alarak bir eylem tahlili yapmak, her eylem teorisyenin işini kolaylaştırmakta ve sonuç elde etmesini çabuklaştırmaktadır.

Eylemlerin ortaya çıkışında insanın organizmal doğal yönünü sadece temel olarak değil, aynı zaman biricik etken olarak kabul eden deterministler insan eylemleri ile diğer canlıların davranışları arasında ortaya çıkış açısından bir fark olmadığını belirtmektedirler.⁵⁶³ Karşıt kutupta yer alan liberteryanlar ise insanın dirimsel yönünü önemsemekle beraber irâde üzerindeki etkisi açısından zihinsel eylemleri önemsemektedirler.⁵⁶⁴

Bu başlık altında bizi ilgilendiren, eylemlerin ortaya çıkışı açısından, Kâdî insanın doğasını, dirimsel varlık oluşunu nasıl konumlandırmaktadır? Gereksinim, istek, haz gibi tüm dirimsel varlıklarda olan etkenlerin, eylemlerin ortaya çıkışı

⁵⁶³ Bkz. Strong, "A Deterministic Analysis of Free Will" s. 125-128.

⁵⁶⁴ Bkz. Macklin, "Reasons vs. Causes in Explanation of Action", s. 81.

üzerinde nasıl bir etkisi vardır? Eğer Kâdî bu etkenlere eylem açısından bir paye vermiyorsa Kâdî'nin eylem teorisinin rasyonel olmadığını söyleyebilir miyiz, diğer bir açıdan bu etkenleri eylem için belirleyici kabul etmek, düşünürümüzün sıkı bir indirgemeci olduğu sonucuna vardır ki bu durum özgürlükçülüğünü kuşkulu hale getirmeye mi?

Eylem teorisinin en komplike yönünü ifade eden bu soruları cevaplamak için öncelikle düşünürümüzün İnsanı nasıl tanımladığını ve hangi yönünü öne çıkardığını belirtmekte fayda vardır. Daha sonra insandaki dirimselliğin eylem üzerinde oluşturduğu etki; gereksinim, istek, haz, mutluluk ve algı alt başlıkları ile incelenecektir. Burada hedeflenen sistematik psikoloji konularını çözümlenmek değil, insanın psikolojik yönünü metafiziksel eylem teorisi açısından incelemektir.

A- İnsanın Mahiyeti

Eylemin öznesi insan olduğuna göre; insanı tanımlamak, bileşenlerini ifade etmek ondan ortaya çıkan ürünü anlamamızı sağlayacaktır. Bunun yanında özellikle klasik tartışmalarda ön plana çıkan *“Bedenimizin dışında eylemlerimiz üzerinde etkili olan ruh gibi görünmeyen bir unsur var mıdır, ruh bedenden bağımsız bir zat mıdır; başka bir ifade ile, ruh başlı başına etkin bir varlık mıdır? Eğer ruh varsa beden ile arasında nasıl bir ilişki vardır?”* gibi sorular günümüz eylem felsefesinin cevabını aradığı sorular olmasa bile, düşünürümüzün çizdiği eyleyen profilini anlamak açısından bu soruların cevabını vermek önem arz etmektedir.

Ruh-beden ilişkisine ilgimiz, duyu ötesi bir alan ile ilgili bir tartışmayı tekrar gündeme getirmek değildir. Asıl merak edilen husus şudur: Açık ki bir düşünürün beden ile ruhu birbirinden ayırması ya da bedene veya ruha dayalı bir yorum geliştirmesi onun tüm eylem teorisini etkileyecektir. Özellikle ruh için tanınan eylemsel etkinlik, ruhun gerçekten özne olup olmadığını savunmak ya da varsa da ruhu pasif bir öge olarak kabul etme, kesinkes eylemsel sonuçları olan kabullerdir. Bedenin görünen, bilinen bir öge olarak ön plana çıkarılması eylemin rasyonel izahını kolaylaştırırken, ruhun ön plana çıkarılması, doğası itibari ile anlaşılması zor bir öğeden söz edildiği için eylemin açıklanabilirliğini zorlaştıracaktır. Öte yandan, ruhun eylem üzerindeki etkisini ön plana çıkararak bir düşünür, gerekçe olarak insanın

özgür olmasını, beden eksenli düşünmenin insanı bedenle sınırlandırmak anlamına gelebileceğini savunabilecektir.

Bu tartışmalar bağlamında bizim için en önemli husus Kâdî açısından insanın neyi ifade ettiğini belirlemektir. Düşünürümüzün ruha ve bedene nasıl bir anlam verdiğini konumlandırmak ve kurduğu ruh-beden ilişkisinin eylem teorisine nasıl yansıdığını tespit etmektir.

Kâdî, insanın tanımı ile ilgili görüşünü belirtmeden önce, özellikle Mutezilî seleflerinin düşüncesini “İnsan Etrafındaki Tartışmalar” başlığı altında şöyle nakletmektedir: Ebû Hüzeyl’e göre insan bu görünen yeme ve içme gibi nitelikleri olan bir varlıktır. Nazzâm ise insanı ruh olarak tanımlamakta, ruhu da bedene yayılmış canlılık/hayat olarak ifade etmektedir. Nazzâm’a göre ruh çeşitli olmayan, zıddı olmayan tek bir cevherdir; zatı ile bilen diri güç sahibidir. Bîşr b. Mu’temer (ö. 210/825) ise farklı olarak cesedi ön plana çıkararak, insanı görünen beden ve ona hayat veren ruhtan ibaret görmektedir. İlk dönem Mu’tezile ekolü mensubu Dırâr b. Amr (ö. 200/815) insanı arazların toplamından ibaret beden olarak tanımlamaktadır. Muammer (ö. 220/835) insanı; ayrışma kabul etmeyen, parça ve bütün olmayan, cisimlerin hareket ve sükûn özelliklerini taşımayan, mekana ve mekan edinmeye gereksinim duymayan, bedeni harekete geçiren, yönlendiren, durduran ve görünmeyen bir öz olarak kabul etmektedir...⁵⁶⁵ Esvârî (ö. 240/854) ve İbn Râvendî insanın kalpteki ruh olduğunu düşünmektedir. İbn Râvendî’nin nakledilen bir başka görüşüne göre bedende hisseden ve acı duyan canlı ruhlar vardır, ancak yapabilme gücü sadece kalpteki ruhta vardır. Bundan dolayı tüm bedeni kalp yönetmekte ve beden ona uymaktadır.⁵⁶⁶

Kâdî’nin yaşadığı dönemde insan ile ilgili tanımlamalardan biri, insanın diri olmasının bedenden kaynaklanmadığı görüşüdür. Bu görüş Muammer’in savunduğu görüştür. Buna benzer bir diğer görüşe göre *insanın mahalli (yerleşkesi)* kalp değildir, bir diğerine göre hiçbir şeydir.⁵⁶⁷ Daha tanıdık bir ifade ile, ruh bedenden bağımsız olarak insana canlılık kazandırmakta, insanın harekette bulunmasını sağlamaktadır. Kâdî’ye göre bu imkânsızdır, çünkü insanı etkin kılan unsurun, diriliğinin mutlaka bir mahallinin olması gerekmektedir. Örneğin, sıcaklık, soğukluk

⁵⁶⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/310-311.

⁵⁶⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/331.

⁵⁶⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/314.

ve acının algılanması, ancak bir beden ile mümkün olabilmektedir. Böylece insanın tanımlanmasında bedenden ayrık, ruh gibi etkin bir unsuru kabul etmeyi yanlış görmekte, ruh-beden düalizmini kesinkes reddetmektedir. Böyle bir düalizmin yumuşatılmış hali olarak ortaya konan; ruhu bedene yayılmış, serpiştirilmiş etkin bir unsur olma şeklindeki benzer bir anlayışı da kabul etmez. Böyle bir durumun organların ahengini bozacağı, çelişik bir insan etkinliğini ortaya çıkaracağı kanaatini taşımaktadır.⁵⁶⁸

Beden-ruh düalizmi bize Descartes'in düşüncelerini anımsatmaktadır. Descartes, ruh ile bedenin birbirinden ayrı olduğunu savunmaktadır. Bu görüşünü felsefesinin temel ilkesi saymakta ve bilinmesi zorunlu ikinci bilgisel ilke olarak saymaktadır. Descartes'i böyle bir iddiayı kabul etmeye sevk eden, sistemini üzerine inşa ettiği 'düşünmek' etkinliğinin oluşum şeklidir. Ona göre farkına vardığımız ilk ameliye olarak, düşünme ameliyesinin gerçekleşimi için, ne mekana ne şekle ne bir yerde olmaya ne de bedene gereksinimimiz vardır. Dolayısıyla ruhumuz ya da düşüncemizin varlığı bedenden öncedir ve ikisi farklı iki tözdür.⁵⁶⁹

İnsana canlılık veren unsur olarak ruhun kalpte olduğunu savunan Esvârî'nin düşüncesini ise Kâdî, şöyle eleştirmektedir: "*Etkin unsurun bedenin herhangi bir organında etkili olabilmesi için, ona bitişik olması gerekmektedir. Kalpten diğer organlara doğru somut bir hareketten söz edilemeyeceğine göre bu düşünce kabul edilemez.*"⁵⁷⁰

İnsana canlılık veren unsurun bedende yer edinmiş arazlar (ilinekler) olabileceği de Kâdî açısından kabul edilemez, çünkü arazlar etkin bir nedenin eseridirler, kendileri yeter neden (ma'nâ) olamazlar.⁵⁷¹

Ruhu bedene yayılmış, canlılığın asıl unsuru bir cevher olarak kabul eden Nazzâm'a göre bedene canlılığı kazandıran ruhtur. Ruhu bedenden ayrı bir cevher (töz) olarak ileri süren bu düşünce, bedenin canlılık kazanmasının ve hareketlerde bulunmasının bu cevhere bağlı olduğunu düşünmektedir.⁵⁷² Bir cevher olarak ruhu beden üzerinde etkin olarak kabul eden bu düşünceyi Kâdî, somut bazı örnekler

⁵⁶⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/314-315.

⁵⁶⁹ Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yay., İstanbul, 1997, s. 58; Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, MEB Yay. İstanbul, 1997, s. 29.

⁵⁷⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/318.

⁵⁷¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/321.

⁵⁷² Kâdî, *el-Muğnî*, XI/339.

vererek eleştirmektedir: “Sağlam bir organı çalıştırabiliyorken, kötürüm bir organı çalıştıramamak beden üzerinde yetkin bir ruhun olmadığını göstermektedir. Yine duyu organlarımızın bozulmasıyla duyu ve algının gerçekleşmemesi, ruh gibi yetkin bir cevherin olmadığını gösteren bir diğer kanıttır.⁵⁷³” Kâdî, Nazzâm’a olan eleştirisini şu sözlerle sürdürür: “Hayy varlığın (insanın) bedenden ibaret olduğunu gösteren kanıtlar, onun tek tek parçalardan ibaret olmadığını ve hayy varlığın bu görünen şahıs olduğunu göstermekte; bedene yayılmış bir ruhun olmadığı sonucuna götürmektedir.”⁵⁷⁴

Kâdî ruh-beden düalizmini eleştirdiği gibi, insanı ruh ve bedenin toplamından ibaret gören yaygın düşünceyi de eleştirmektedir. İnsanın ruh ve bedenden ibaret olduğunu düşünen Bîşr b. Mu’temer’in görüşünü belirttikten sonra Kâdî; insan, canlılık (hayat) ve hay (diri) ile ilgili görüşlerini belirterek Bîşr b. Mu’temer ve diğer düşünürlere getirdiği eleştiriyi temellendirmektedir.⁵⁷⁵

Kâdî insanın dolayısıyla, eylemi yapan ve yönlendiren öznenin ne olduğunu tespit etmek için her şeyden önce bilgisel ilkesini vurgulamaktadır: “Zorunlu veya çıkarımsal bilgi ile bilinmesi mümkün olmayan bir konunun ispatı kabul edilemez.”⁵⁷⁶ Bu ilke düşünürümüz açısından hayati öneme sahiptir. Buna göre bir sonuca varmak, eylemin öznesini tespit etmek için bilinenlerden hareket etmek tek çıkar yoldur. Varılan sonuç bilginin ya zorunlu bir bilgiye ya da çıkarımsal bir bilgiye dayanması gerekir. Bu ilke gereğince Kâdî, insanın niteliklerinden ve açıkça bilinen etkinliklerinden hareketle insanın ne olduğunu belirleyecek, belirtilen bilgisel ilkedeki hareketle düşüncesine karşıt düşünceleri eleştirecektir.

Kâdî açısından en somut ve anlaşılabilir hareket noktası eylemlerimizdir. Ona göre eylemlerimizden hareketle güç, bilgi, irâde niteliklerine sahip olduğumuz sonucuna varırız; çünkü eylem, farklı yönlerde açık bir eylemsel imkânı gerektirir. Bundan hareketle, bu niteliklere sahip olan bir varlığın dirimselliği (hayat) varılabilecek en temel sonuçtur.⁵⁷⁷

⁵⁷³ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/339.

⁵⁷⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/340.

⁵⁷⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/335.

⁵⁷⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, XI, 312.

⁵⁷⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/309 ve 317.

Diri (hayy) olmak, eyleyenin temel niteliklerini, bilgi ve güç sahibi olmayı kuşatan çatı bir nitelik olarak kabul edilir.⁵⁷⁸ Diri kavramına yüklediği bu misyondan dolayı Kâdî, hocalarımız dediği Ebû Alî ve Ebû Hâşim Cübbâî'nin yolunu izleyerek, insanı, “*Sahip olduğu özel yapısı ile diğer canlılardan ayrılan, bilinen bir yapıdan oluşan hayy (diri) ve kâdir (güç yetiren) varlıktır.*”⁵⁷⁹ şeklinde tanımlamakta, insanı *el-hayy’ul-kâdir* (güç yetiren diri varlık) veya sadece *el-hayy* ile ifade etmektedir.⁵⁸⁰ Kelâmcılar insanı *el-hayyu’l-kâdir* ile tanımlarken, felsefeciler *nefs* kavram ile tanımlamışlardır. İfadeler ve isimlendirme farklı olsa bile kastedilen şeyin aynı olduğunu düşünürümüz belirtir.⁵⁸¹

Kâdî, hayat sahibi (diri) olmanın ne anlama geldiğini göstermek için güç yetirmeyi ve bilen-özne olmayı temel alır. Ona göre bir varlığın hayat sahibi niteliğine sahip olmasının kanıtı, güç yetirme ve bilme niteliğinin olmasıdır. Düşünürümüze göre bu yargıya varmak için görünür alandaki varlıkları dikkate almak yeterlidir. Bu dünyada bizim gibi güç ve bilgi niteliğine sahip varlıklar varken, bu niteliklere sahip olmayan somut varlıklar da vardır. O zaman her iki varlık türünü bir birinden ayıran; güç ve bilgi niteliğine imkân veren ayırıcı tümel bir özelliğin bulunması gerekir.⁵⁸² Bir başka deyişle kudret ve bilgiye imkân verecek tümel bir ontolojik ön şartın bulunması gerekir.

Ne güç niteliğinin ne de bilgi niteliğinin bu imkânı verdiğini düşündüğü için, Kâdî, bir başka niteliğin epistemik arayışındadır. Aradığı bu niteliğin sınırlarını şu sözleri ile öncelikle belirler: “*Güç niteliği sadece bedendeki bir organı değil, vücudun tümünü ilgilendirdiğine göre güç niteliğine sahip bir varlığı güç niteliğine sahip olmayan somut varlıklardan ayıran özelliğin de tümel, bedeninin tümünü kuşatan bir özellik olması lazım.*”⁵⁸³ Düşünürümüz, bu çıkarsamalardan sonra bu niteliğin “hayat niteliği (hayy)” olduğu sonucuna varır. Hayat niteliği verdiği kriterlere uymaktadır. Çünkü bu nitelik öznenin bir kısmı ile ilgili değil, tümeli ile ilgili bir niteliktir.

⁵⁷⁸ Nisâbüri, *Divânu'l-Usûl*, s. 24.

⁵⁷⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/311,321.

⁵⁸⁰ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, XI/314, 317.

⁵⁸¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/312.

⁵⁸² Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 161.

⁵⁸³ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/313.

Hayat niteliğimiz beden üzerine kurulu bir niteliktir. Kâdî, bunun farkındadır, ancak öncelikle güç yetirmenin beden ile ilişkisinin kurulması gerekir ki bu ilişkiden hareketle hayat niteliğinden söz edilsin. Kâdî, gücün bedene olan gereksinimini şöyle açıklıyor: *“Yaratıcı, zatıyla kadir olduğundan kudreti için mahalle (konum, yerleşke, kudretin edineceği yer) ihtiyaç yoktur. Ancak insan kudret ile kudret sahibi olduğu için, yine aynı şekilde bilgi ile bilgi sahibi olduğu için kudret ve bilginin yer edineceği özel bir mahalla gereksinimi vardır. İnsan söz konusu olduğunda bu mahal insanın cisimidir, bedenidir.”*⁵⁸⁴ Düşünürümüz, metafizik açıklama yöntemini devreye koyarak, her arazın bir mahalle (yerleşkeye) gereksiniminin olduğunu, güç niteliği için de bir mahallin olması gerektiğini ve bunun da insanın tüm bedeni olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda beden, insan için en temel iki özelliğin, kudret ve bilginin yer edindiği alandır. İnsanın temel aktivitelerine; bilgi, duygu ve eylemin ortaya çıkmasına kaynaklık edecek yerdir.

Düşünürümüzün yanında hayy (diri) kavramı ile hayat (canlılık) kavramı farklıdır. Tek tek organlar için canlılık kavramını kullanılırken, bu niteliği taşıyan organların tümeli için de diri (hayy) kavramını kullanılmaktadır.⁵⁸⁵ Buna göre *“Bedenin şu organında canlılık vardır.”* doğru bir ifadeyken, *“Bu organ diri (hayy) bir organdır.”* demek doğru bir ifade değildir. Demek oluyor ki düşünürümüzün sisteminde canlılık (hayat) kavramı tek tek organlar ile ilgili iken, diri olmak canlılık taşıyan bedenimizin tümeli ile ilgilidir. Bu vargı ile diri olmanın kesinkes bedeninin tümü üzerine kurulu bir nitelik olduğunu söyleyebiliriz. Ancak diri olmanın bilgi, kudret, irâde ve algı niteliklerinin ilişkisini sağlayan çatı bir kavram olduğunu da düşündüğümüzde, bu kavramın bedeni aşan bir kavram olduğunu söylemiş oluruz. Zaten bu kavrama yüklenen bu anlamından olacak ki insan bu kavram ile tanımlanmakta, felsefecilerin veya diğer düşünürlerin nefis ve ruh kavramına karşılık olarak kullanılmaktadır.

İnsan sadece hayy kavramı ile ifade edildiği için, bu kavrama oldukça yüklü bir anlam yüklenmektedir. Hayy, Kâdî açısından insanın hem duyu ve algısını hem bilgi edinmesini hem de eylemlerin ortaya çıkışı için temel neden görevini gören güç sahibi olmanın tümel bir ifadesidir. Hayy canlı olmak anlamına geldiğine göre bu sefer Kâdî, insanı etkin kılan bu canlılığın nereden kaynaklandığını aramaktadır. Ona

⁵⁸⁴ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 162.

⁵⁸⁵ Kâdî, *el-Muğni*, XI/312.

göre bu kaynağı ararken; bilinen, tanınan insan yapısından ve bedeninden başka bir tarafa yönelmek yanlıştır.

Diri olmak canlılık taşıyan organların tümeli olduğuna göre “*Hangi organlarda canlılık vardır? Başka bir deyiş ile hangi organlar diri varlığı oluşturmaktadır?*” sorusunu Kâdî, şöyle yanıtlamaktadır: “*Bir organın canlılığını gösteren en somut gösterge duyum ve algıdır. Bir organın sıcaklık, soğukluk ve acıyı hissetmesi onun canlılık içerdiğini göstermektedir.*”⁵⁸⁶ Gerçekleşmesi sadece beden üzerinde olanaklı olan duyum ve algı ediminin, canlılığın temel ölçütü olarak kabul edilmesi, bedene verilen özel değeri göstermektedir. Bu yüzden olacak ki Kâdî insanı ruhtan ibaret gören, bedeni dışlayan tüm düşünceleri eleştirmektedir.

Bedenden hareketle insan ile ilgili düşüncesini kurmak istemesinden olacak ki; Kâdî, hayat niteliğini tespit etmek için bilgisel ilk hareket noktası olarak bedenin hissetmesini, kendi ifadesi ile idrâk etmesini seçmektedir. Ona göre bizim sıcaklık, soğukluk ve acıyı bedenimizde hissetmemiz, insan kavramının içerik edinmesinde bedenin temel unsur olduğunu gösterdiği gibi, neyin insan için temel unsur olmadığını da göstermektedir. Bu gerekçeden dolayı acıyı hisseden organlarımızın hayat niteliğine sahip olduğunu; kan ve saç telinin ise bu niteliğe sahip olmadığını belirtmektedir.

Kâdî’ye göre tek tek düşünüldüğünde organlarımız canlılık içermesine rağmen, diri değildirler. Başka bir ifade ile insanı eyleme yönlendiren eylemde bulunmalarını sağlayan varlık değildirler. Bunu şöyle kanıtlamaktadır: “*Farklı duyu nitelikleri olmasına rağmen sıcaklık ve soğukluk aynı şekil üzere algılanmaktadır. Bu durumda eylemleri gerçekleştiren organlar değil, insanın tümeli olduğunu söyleyebiliriz. Bu tümel de insanın el-hayı (diri) olmasıdır.*”⁵⁸⁷ Bu sözlerinden anlaşılacak şudur ki organlarımız aracılığı ile sıcaklık ve soğukluğu algılamamıza rağmen, duyum ve algıyı gerçekleştiren organlarımız değil, insanın *tümelidir (cümle)*.

Ruh kavramı, Kâdî’nin siteminde ne etkin bir varlık ne insana canlılık kazandıran bir varlık ne de canlılık taşıyan bir varlıktır. Başka bir ifade ile ne haydır ne de canlılık içermektedir. Beden ile ilgili yaptığı bu ayrım ve verdiği örneklerden hareketle, çok daha büyük bir felsefi problemin, ruh gibi eylemlerimiz üzerinde etkin

⁵⁸⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/309-313.

⁵⁸⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/314.

bir varlığın olup olmadığının sorgulamasını da yapmaktadır. Kâdî'ye göre ruh asla canlılık/hayat içeren veya canlılık kazandıran/hayy bir unsur değildir. Düşüncesini şöyle açıklar: *“Ruh kavramı ile iki şey kastedilebilir: Birincisi, ruhun bedenden farklı olduğu kabul edildiğinde, ruha verilebilecek nitelik saf ve saydam (latif) olmaktır. Böyle bir varlığın diri olması kabul edilemez; çünkü bir varlığın hayat ile nitelendirilebilmesi için canlılık taşıması ve bir yapıya sahip olması gerekmektedir. Saf ve saydam bir varlıkta ise bu nitelikler yoktur. İkincisi ise ruhun kelime anlamına uygun olarak nefes, titrelik ve esinti olarak kabul edilmesidir. İnsanın canlı olması için bu şekilde kabul edilen ruha gereksinimi varsa da bu esintinin canlılık içerdiğini kabul etmek veya bedene canlılık kazandırdığını söylemek doğru değildir. Bu şekildeki ruhun canlılık ile ilişkisi, kanın ve saçın canlılıkla ilişkisi gibidir.”*⁵⁸⁸ Böylece düşünürümüz beden üzerinde etkili kendi başına bir töz olarak kabul edilen ruh gibi yetkin bir varlığı reddetmekte, esinti ve titreme anlamındaki bir ruhun olabileceğini kabul etmektedir; ancak tıpkı kan gibi görülmesi gerektiğini düşünmektedir. Buna göre ruh da tıpkı kan gibi canlılığa kaynak bir unsur değil, canlılığın devamını sağlayan bir unsurdur.⁵⁸⁹

Ruhu bir esinti ve titremeden ibaret görmesi ile, kavramların içeriklendirilmesinde dile olan bağlılığını göstermesinin yanı sıra; ruhu duyu aracı olmayan kan ve saç ile aynı kategoride değerlendirmesi, düşünürümüzün eylem teorisinde spiritüel yorumların değer ifade etmediğini göstermektedir. Doğal olarak böyle bir yorumdan kaçınması; eylemi rasyonel olarak yorumlamasını, anlaşılabilir ve açıklanabilir kılmasını kolaylaştıracaktır.

Eylemlerimiz herkes tarafından görünen ve algılanan tümelimizden ortaya çıkmaktadır. Bunun anlamı Kâdî açısından şudur: Şayet eylemlerimiz ile bilinen bu tümelimiz arasında başka bir yetkin öz olsaydı, bunu zorunlu veya çıkarımsal bilgi ile bilmemiz gerekirdi.⁵⁹⁰ Şu sonuca varılabilir ki Kâdî insanı tanımlarken bedenden hareket etmektedir. Bu yüzden canlılık göstergesi olarak da duyum ve algının verilerini esas almaktadır. Bu yönüyle insana rasyonel bir açıklama getirdiğini söyleyebiliriz. Özellikle ruhu etkili bir varlık kabul eden açıklamaları eleştirmesi;

⁵⁸⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/331, 334.

⁵⁸⁹ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, XI/337, 338.

⁵⁹⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/317.

hatta her tür ruh-beden ilişkisi çerçevesindeki tüm açıklama çeşitlerini reddetmesi bu yargımızı pekiştirmektedir.

Felsefeciler olsun veya kelâmcılar olsun bedenden farklı bir unsuru etkin özne olarak düşünmelerinin sebebi şöyle açıklanabilir: Metafizik ilke gereği bir cisim kendinden kaynaklı bir neden ile harekete geçemez. Bu durumda dışarıdan bir nedenin bedene/cisme etkide bulunması gerekir.⁵⁹¹ Bu kimi düşünürlere göre nefis ve ruh iken Kâdî'ye göre insanın tümelidir, başka bir ifade ile hayy olmasıdır. Ona göre bir şeyin tümeli parçalarına göre dışı sayılır.⁵⁹²

Şayet Kâdî insanı parçacı bir anlayışla salt bedenden ibaret gören bir düşüncesinin peşinde olmuş olsaydı, bedenden kaynaklı istek ve arzuların irâdemiz üzerinde belirleyici olacağı sonucuna varacaktı. Ancak düşünürümüz, insanın özgür irâdesinden taviz vermek istememiş olacak ki; bedeni önemsemekle birlikte, insanı bedenle değil, bedendeki niteliklerin tümeli ile tanımlamaktadır.

Bir sonraki başlıkta diri olmanın irâde ve eylemle ilişkisi Kâdî açısından tespit edilecektir.

B- Eylemin Dirimsel Temelleri

İnsan eylemlerinin ortaya çıkışı ile ilgili, insanın doğasını göz ardı eden her tür açıklama eksik kalır. İnsanın doğasından söz etmek, onun dirimsel (canlı, hayat sahibi) olmasından söz etmek demektir; dirimselliğinin görünümünü çözümlemek, yaşamımız üzerindeki etkisini ortaya koymak demektir. Varlık alanında beden sahibi dirimsel varlık sadece biz olmadığımızı göre dirimsellik ile ilgili söylemlerimizde diğer varlıklarında göz önünde bulundurulması ve varsa ortak noktaların tespit edilmesi gerekir. Dirimsel varlık türlerinden söz edildiğine göre ortak noktalar olacağı gibi farklı noktalar da olacaktır. Bu başlığın amacı Kâdî açısından bu ortak noktaların neler olabileceğini çözümlemektir.

İnsanın ne derece dirimselliğine bağlı olduğu, genelde sosyal bilimlerin, özelde eylem teorisinin en hararetli tartışma konusudur. İndirgemeciler insan eylemlerini hayvanların davranışları gibi açıklarken,⁵⁹³ buna karşıt düşünürlere insan

⁵⁹¹ Kâdî, *el-Muğni*, IX/88.

⁵⁹² Bedenin tümünün parçalarına göre dışı sayıldığını görmek için bkz. Kâdî, *Muğni*, IX/87.

⁵⁹³ Bkz. Ginet, "Can The Will be Caused", s. 53.

ile hayvanlar arasındaki ortak yönler dikkat çekmekte, ancak insan eylemlerinin farklı bir şekilde ortaya çıktığını savunmaktadırlar.⁵⁹⁴

Kâdî, gereksinim konusunun hemen girişinde gereksinim, yarar, zarar, vb. kavramların ilişkisini ve meydana geliş sıralamasını şöyle açıklar: “*Açıklamayı düşündüğümüz gereksinim, ancak diri varlıklar için gerçekleşir. Çünkü yarar ve zarar sadece diri varlıklar için geçerlidir. Yarar ve zarar haz ve acıyı izler. Onlar da algılayan ve doğal istek duyan diri varlıklarda gerçekleşir.*”⁵⁹⁵ Bundan sonraki başlıklarda bu sıralama takip edilerek konu işlenecektir.

1-Gereksinim (Hace, İhtiyaç, Need)

İnsanın en temel vasfı hayat sahibi bir varlık olmasıdır. Yaşam bir süreç olduğuna göre diğer canlılarda olduğu gibi bu süreci devam ettirmek insanın en temel hedefi olacaktır. Bu hedef, sadece bedeninin varlığını devam ettirme değil, verili tüm yetkinliğini koruma hedefidir.

İnsan doğası gereği hayatını devam ettirmesi ve verili yetkinliklerini koruması, çeşitli gereksinimlerin karşılanmasına bağlı olduğundan, bunların karşılanması maksadıyla sürekli eylem halindedir. İnsanın yemeğe, cinselliğe, kendini kabul ettirmeye, saygınlığa, sevgiye vb. şeylere gereksinimi vardır.

Gereksinim ve yarar ilişkisini günümüz psikoloji bilimi açısından söyleyecek olursak, “*Canlılar kendilerinin ve türlerinin sürekliliğini sağlamak için doğal bir yönelim içindedir. Organizma sürekli bir dengeleme içinde varlığını sürdürmeye çalışır. İnsanın dengesi, açlık susuzluk, uykusuzluk vb. biyolojik nedenlerle bozulabilir. Organizma bu dengeyi korumak için kendisini dengeleyecek davranışa karşı bir gereksinim içinde olur. ...Gereksinim organizmanın eksikliğini duyduğu şeylerdir. Organizmada bozulan dengenin yeniden kurulabilmesi için gereksinimlerinin giderilmesi gerekir. Doğal olarak organizma bunu sağlayabilmek için bazı davranışlarda bulunmak zorunda kalır. Örneğin, susuz kalan bir bireyin boğazı kurur. Bu yüzden su aramaya başlar. Suyu duyduğu gereksinim onu bu davranışa iter.*”⁵⁹⁶ Bu açıklama MEB psikoloji kitaplarında güdülenme bağlamında

⁵⁹⁴ Bkz. Bkz. Macklin, “Reasons vs. Causes in Explanation of Action”, s. 81.

⁵⁹⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/8.

⁵⁹⁶ Köknel, *Psikoloji*, s. 41; ayrıca bkz. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 190.

gereksinim (ihtiyaç) için söylenen ifadelerdir. Acaba bu ifadeler Kâdî'nin düşünceleri ile örtüşmekte midir?

Konuyu sadece, “Gereksinimler oluştu, akabinde yararlı eylem veya davranış gerçekleşti.” şeklinde açıklamak önemli ama yeterli değildir. Böyle bir açıklama insanı hatta hayvanları fiziksel bir maddeye veya bitkiye indirgemektir. Daha net bir ifade ile “Susuz kalan bir bireyin boğazı kurur ve su aramaya başlar.⁵⁹⁷” ve “Bitkiler güneşe doğru yönelir.” önermelerini aynı nedensellik ilkesi ile açıklamak demektir. Doğal gereksinimleri tek başına eylemler için hedef tayin edici olarak görmek organizmalar arasındaki farkı yeterince ortaya koymamaktır. İnsan söz konusu olduğunda onu mobilize eden daha üst bir hedefin olması gerekmektedir.

Kâdî diri varlığın (el-hayy) eyleme olan gereksinimini *hacet* kavramıyla işlemektedir. Bu konuya ilişkin görüşlerinin anlaşılması için, dört aracı soruya *gereksinimimiz* vardır:

- (i) İnsan neye gereksinim duyar?
- (ii) İnsan niçin gereksinim duyar?
- (iii) İnsan, doğasındaki hangi unsurdan dolayı gereksinim duyar? Başka bir ifade ile insanın gereksinim duymasını mümkün kılan ‘sebe’ nedir?
- (iv) İnsan gereksinimini karşılaması için hangi araçlara ihtiyaç duyar?

Kâdî açısından bu konu bağlamında “*gereksinimle (hace)*” kastedilen, meydana gelmenin faile olan gereksinimi ya da sonucun nedene (illete) olan gereksinimi değil, eksikliğini tamamlamayı istemek anlamındaki gereksinimdir.⁵⁹⁸

Kindî'nin ifadesi ile, “*Beden eksikliğini tamamlamak veya fazlalığını atmak için gereksinim içindedir.*”⁵⁹⁹ Bu yargıya göre dengenin korunması amacıyla gereksinim ortaya çıkmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Kindî konuyu fizyolojik bir temelde anlamakta, bunun için de gereksinimi bedeninin eksikliğini tamamlama kaynaklı olarak görmektedir.

Açıkçası Kâdî her ne kadar genel anlamda eksik varlıkların gereksinim içinde olduğunu söylüyor ve tikel anlamda eksikliğin gereksinime esas olduğunu

⁵⁹⁷ Köknel, *Psikoloji*, s. 41.

⁵⁹⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/12.

⁵⁹⁹ Kindî, *Resâil*, s. 176.

yadsımıyorsa da gereksinimin sadece doğal eksiklikten kaynaklandığını kabul etmemektedir.⁶⁰⁰

Gereksinimi anlamak için Kâdî çok daha pratik öncülleri ortaya koymaktadır. Ona göre insanın gereksinim duyması, hayat niteliğinden kaynaklanmaktadır. Bu gereksinim yarar elde etmek ve zarardan kaçınma gereksinimidir.⁶⁰¹

Kâdî, insan eylemlerinin sadece gereksinim ile açıklanamayacağını, pek çok unsuru içeren komplike bir etkinlik olduğunun farkındadır. Öğrencisi Nisâbûrî, gereksinimin eylem ile mi, yoksa eyleyen ile mi ilgili olduğunu şöyle açıklar: “*Gereksinim eylem ile ilgili değil, eyleyen ile ilgilidir, çünkü gereksinim anında eylem değil eyleyen vardır.*”⁶⁰² Eyleyenin Kâdî’deki karşılığı hayy/diri olmaktır. İçeriğini anımsadığımızda *hayy*, beden düzlemindeki kudret ve bilgi niteliklerinin tümel ifadesi olduğuna göre insanın tüm nitelikleri gereksinimlerin ortaya çıkmasında etkili olmuş görünmektedir.

Kâdî, gereksinimin ortaya çıkışını yarar ve zarara bağladığı için şimdi de yarar ve zararın temelini aramaktadır: “*İnsanın yarar elde etmesi veya zarardan korunmasını haz ve acı izler.*” Nitekim diyor Kâdî: “*Biz bir eylemden sonra haz veya acı duyduğumuzu fark ediyoruz.*”⁶⁰³ Gerçekten haz ve acı insan eylemleri ve organizma davranışları için temel mayadır.

Haz ve acı, eylemlerimizin motivasyonunu sağlamak anlamında; organizma için hedef olarak kabul edilse bile, özellikle insan söz konusu olduğunda sadece bu açıklama yetersiz kalmaktadır. Gereksinimlerimizin haz ve acıdan başka bir amacı olmalıdır. Örneğin, oruç tutarken sabahtan akşama kadar kendini aç ve susuz bırakan bir müminin eyleme yönelişini ve bu eylemi gereksinim olarak kabul etmesini nasıl haz ve acı ile açıklayabiliriz? Kâdî’ye göre yarar olarak gördüğümüz gereksinimlerimizin altında hazın yanı sıra *sevinme* amacı da yatmaktadır. Düşünürümüz *gereksinim* ve *sevinme* ilişkisini şöyle açıklar: “*Diri varlık akabinde ‘sevinç’ oluşacak yararı edinmeye ve yine akabinde üzüntüye sebep olacak zarardan korunmaya gereksinim duyar.*”⁶⁰⁴

⁶⁰⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/10-30

⁶⁰¹ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/9-10.

⁶⁰² Nisâbûrî, *Divânu'l-Usûl*, s. 91.

⁶⁰³ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/8-10.

⁶⁰⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/11.

Yeme ve içme örneğinde görüldüğü gibi, yeme ve içme temel gereksinimlerimiz olmasına rağmen her an yemek ve içmek isteğimizin olduğunu söyleyemeyiz. Kâdî, buna dikkat çekerek gereksinimleri olumsal (mümkün) görür,⁶⁰⁵ Bu sonucu, gereksinim ve yeter olmanın (ğaniy) döngüsel durumlarına bağlayarak şöyle kanıtlar: Dışa karşı bir konuda gereksinim içinde olmak ve yeter olmak her diri varlık için gerçekleşen döngüsel özelliktir.⁶⁰⁶ Bundan hareketle diyebiliriz ki İnsan söz konusu olduğunda, iç ve dış yaşantısında “gereksinim” duyma niteliği, yaşayan bir varlık olarak temel bir nitelik olsa bile, bu niteliğin tikel olaylara dönük yönü döngüsel ve olumsaldır (mümkündür).

İnsandaki her bir edimi mümkün kılan özel bir niteliği olduğuna göre gereksinimi mümkün kılan bir niteliğin de olması gerekir. Kâdî bunu şöyle açıklar: *“İstek ve algı sadece hayat niteliği ile ilgili olduğuna göre gereksinim de hayat niteliği ile ilgili olacaktır.”*⁶⁰⁷ İstek ve tiksinimeyi mümkün kılan unsuru “hayat niteliği” olarak ifade etmektedir.

*“Diri varlık yarar edinmek ve zarardan korunmak için de eylemde bulunmaya ve aracı etkenlere gereksinim duyar.”*⁶⁰⁸ Kâdî’nin bu düşüncelerinden anlaşılıyor ki yararı elde etmek için sadece yararı gerçekleştirecek eyleme değil, bir de bu amacı gerçekleştirecek araçlara da gereksinim duyuyoruz.

Kâdî’ye göre aracı etkenlerden kasıt, başta eylemin kendisi olmak üzere bilgiler, kanılar, algılar, duyu organları ve eylemin amacını gerçekleştirecek diğer her türlü araçtır.⁶⁰⁹ Eyleyen için eylem, yarar amacını gerçekleştirecek doğrudan araçtır. Eylemin yanı sıra diğer unsurları sayarak amaca ulaştıracak araç yelpazesini geniş tutmaktadır.

Kabul edelim ki yukarıdaki soruların cevabını ayrıntıya girmeden, salt cevap şeklinde vermek, gereksinim konusunun anlaşılması için yetmemekte; ayrıca “yarar”, “haz”, “sevinç” ve “istek” kavramlarının geniş bir şekilde açıklanması gerekmektedir.

⁶⁰⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/9.

⁶⁰⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/12.

⁶⁰⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/8.

⁶⁰⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/11.

⁶⁰⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/14.

2- Yarar (Nâfi'e, Useful) ve Zarar (Darar, Harm)

İnsanın 'yarar' elde etmeye ve 'zarar' dan sakınmaya gereksinim duyduğunu söylemiştik. Bu başlık altında,

- i. Yarar ve zarar nedir?
- ii. Yararlı bir eylemin özellikleri nelerdir?
- iii. Yarar nasıl elde edilir?
- iv. 'Bu eylem yararlıdır.' dediğimizde ne demek istemiş oluyoruz?

sorularının cevapları aranacaktır.

Yararlı eylem, "*Değeri kendinden olmayıp amaca aracılığından dolayı değer kazanan eylemdir.*"⁶¹⁰ olarak tanımlanmıştır. Kâdî, yararlı ve zararlı eylemi şöyle tanımlar: "*Yararlı (eylem), bir zarara sebep olmaması şartı ile, haz ve sevinci ya da bunların araçlarını ya da birisini sağlayan (eylemler) dir. Zararlı (eylem) ise daha büyük bir yararı sağlamaması şartı ile, üzüntü ve acıya ya da bunların araçlarına ya da birisine sebep olan (eylemler)dir.*"⁶¹¹ Haz ve mutluluğun kendisini değil, haz ve mutluluğa ulaştıran etkenleri yararlı olarak tanımlayan Kâdî, bunları ya da birisini sağlayan aracı etkenleri de yarar olarak görmektedir. Haz ve mutluluğun yarar olabilmesi için zarar verici olmaması sınırlamasını da yapmaktadır. Zararı da aynı yöntemle söyleyecek olursak zarar; acı, üzüntü ve bunlara yol açacak her türlü etkidir. Bu etkenler acı ve üzüntü verse de daha büyük bir yararı sağlıyorsa zarar olarak nitelenemez. Haz vermese bile haza aracı olması eylemin yararlı olarak görülmesi için yeterlidir. Örneğin ilaç alma eylemi acı olsa bile neticede sevindirici bir sonucun oluşacağı umudu söz konusu olduğu için yarar olarak düşünülür. Konunun netleşmesi için Kâdî, ibadet örneğini verir. İbadetler, büyük nimete (ödüle) kavuşturacağından dolayı yarar-aracıdır, dolayısıyla eylemin kendisi meşakkatli bile olsa sonucu iyi olan eylem de yararlı olarak kabul edilir.⁶¹²

Kâdî açısından düşündüğümüzde bir eylemin haz sağlaması yarar olarak nitelenmesi için yeterli midir? Soruyu şöyle de sorabiliriz: Her yararlı eylem iyi midir?

Bu soru ile ilgili Kâdî'nin iki değişik açıklaması vardır:

⁶¹⁰ Medkûr, İbrahim, *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, el-Heye'tu'l-'Amme li Şü'ûni'l-Matba'ti'l-'Amme, Kahire, 1983, s. 199.

⁶¹¹ Kâdî, *el-Muğni*, IV/14.

⁶¹² Kâdî, *el-Muğni*, IV/14.

1- Tanımdaki altı çizili şart cümle neye yarar diyeceğimiz ile ilgili önemli bir sınırlama getirmektedir. Bu tanım özelinden ve “...*Bundan dolayı pek çok haz daha büyük bir zarara sebebiyet verdiği için zarar olarak kabul edilir.*” cümlesinden hareketle hazzın sağlanmış olmasını “gerçek” yarar için yeterli görmemektedir.⁶¹³ Örneğin sigara içmek hazzı sağlamasına rağmen, zarara sebep olduğu için yararlı değildir.

2-Yarar, bir şeyin doğasından ziyade amaca götürüp götürmemesi ile ilgilidir. İyi ise bir şeyin kendisi ile ilgilidir. Kâdî'nin “...*Yapılması ile hazza ulaşılabileceği umuluyorsa buna yarar denilebilir.*”⁶¹⁴ sözlerinden anlaşılıyor ki bir eylem hazza ulaştırıyorsa buna yararlı denilir, ancak hazza ulaştırması eylemin iyi olduğu anlamına gelmez. “*Yarar iyi ve kötü olmak üzere ikiye ayrılır.*”⁶¹⁵ sözlerinden de anlaşılıyor ki bir eylemin yararlı olması iyi olduğu anlamına gelmez. Sevinç ile ilgili olarak da Kâdî'nin aynı kanıda olduğu anlaşılmaktadır. “*Sevinme bilgi, kanı (i'tikâd) ve zandır... Kanı ve bilgi sahibinin eylemine ilişkin yargısının, daha sonra değişmesi eylemin yarar olarak nitelenmesine engel değildir. Aynı durum hazlar için de geçerlidir. Hiç kimse bizim (sevinme amacı ile yapılan bir eylemi) yarar olarak nitelenmemizi yadsıyamaz.*”⁶¹⁶ Demek ki iyi kavramından farklı olarak eylemin yarar olarak nitelenmesi, eyleyenin yaptığı eylemle hazza ve mutluluğa ulaşma kanaati ile ilgilidir.

Her iki açıklama birbiri ile çelişmiyor. Birinci açıklamada “gerçek haz, mutluluk ve yarar” düşünülmüştür. Bu sonuç Kâdî'nin “gerçek” kavramına yaptığı vurgudan da anlaşılmaktadır. İkincisinde ise “denilebilir ki” ifadesinden de anlaşılıyor ki bu kavramların pratik kullanımı göz önünde bulundurulmuştur.⁶¹⁷

⁶¹³ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/14.

⁶¹⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/14. Kâdî *el-Muğnî* isimli eserinde ısrarla yarar ve haz ayrımını yapar. Hazza ulaştırıcı eylemi haz değil yarar olarak niteler: “*Hazza ulaştırıcı eylem gerçekte haz denilmez, yarar denilir, tıpkı acıya ulaştırıcı eylem acı denilmediği gibi...*” Kâdî, *el-Muğnî*, IV/14. Oysa, adına nispeten yayınlanan *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* isimli eserinde Kâdî'nin bu düşüncesi ile uyumsuz bilgiler bulunmaktadır. Örneğin, belirttiğimiz gibi *el-Muğnî*'de bizzat yararın haz olmayacağı vurgulanırken, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*'de, “*Yarar haz ve mutluluktur ya da bunları veya birisini sağlayandır. Haz örneğin birinin kaşınan sırtımızı kaşınmasıdır. İştah kabartan bir lokmayı ağızımıza bırakmak ya da harika bir elbiseyi üzerimize almak gibi...*”⁶¹⁴ denilmektedir. Görüldüğü gibi, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*'de geçen bu ifadelerde yarar hazzın kendisi olarak tanımlanmış ve örnek buna göre verilmiştir. Oysa *el-Muğnî*'de hazzın kendisi değil hazza aracı olan, yarar olarak kabul edilmiştir.

⁶¹⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/14.

⁶¹⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/14.

⁶¹⁷ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, IV/14.

Kâdî'ye göre bir eylemin yararlı olması ayrı bir şey, iyi olması ayrı bir şeydir.⁶¹⁸ Çünkü yarar amaçla ilgilidir, haz alma umudu ile veya sevineceğim düşüncesi ile yapılandır. Oysa “iyi”, eyleyenin düşüncesinden ve beklentisinden bağımsız olarak, eylemin kendisi ile ilgilidir.

Yarar ve zarar endişesinin temelinde de canlı bir organizma olarak insanın doğasında haz ve acı sürükleyicilerinin olması vardır. Kadî, haz ve acıyı ortaya çıkarıcı yeter neden olarak insanın doğal istek (iştihâ) ve nefret tabiatlı olmasını kabul etmektedir.⁶¹⁹ Diri olmak insanda doğal istek ve tiksintinin olmasını sağlamaktadır.⁶²⁰

Gereksinimin yarar elde etme ve zarardan sakınma kaynaklı olduğu görüldükten sonra, sonraki başlıkta yarar ve zararı ortaya çıkaran haz ve acı incelenecektir.

3- Haz (Lezze, Pleasure) ve Acı (Elem, Pain)

Aristoteles acıyı “*Kendi başına, herkesçe kaçınılması gereken bir şey olarak*” tanımlar.⁶²¹ “*Doğal isteklerin elde edilmesi*” olarak, hazzı tanımlayan Cürcânî, bir şeyin tadını aldıktan sonra gerçekleşen tatlılığı hazza örnek verir.⁶²² Acıyı ise benzer bir tanım ile “*tiksinenin elde ettiği*” olarak tanımlar.⁶²³ Haz ve acı söz konusu olduğunda isteklerin hissedilmesi söz konusu olduğu için İ. Medkûr, bu iki kavramın “*içimizdekilerin dışa vurumunu ifade eden durum*” yönüne dikkat çeker.⁶²⁴

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.*”⁶²⁵ Haz ve acı mahalli (bulunduğu yer) ile sınırlıdır, tıpkı renk gibidir, başka mahalle gereksinim duymaz.⁶²⁶

⁶¹⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/106.

⁶¹⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/9.

⁶²⁰ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s.64.

⁶²¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1172b (s.195).

⁶²² Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 83.

⁶²³ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 15.

⁶²⁴ Medkûr, *Mu'cemu'l-Felsefi*, s. 22 ve 161.

⁶²⁵ Nisâbûrî, *el-Mesâil* s. 166.

⁶²⁶ Nisâbûrî, *el-Mesâil*, s. 168.

Kâdî herhangi bir tanımlamaya gitmeden haz ile istekler arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. “Kişi iştah ettiğini (istek) elde etmekle haz, tiksindiğini elde etmesiyle de acı elde etmiş olur.”⁶²⁷ Bu açıklamasından anlaşılıyor ki düşünürümüz istek-haz ve tiksini-me-acı arasında doğal bir zorunluluk görmektedir.

Haz ve istek arasında zorunlu bir ilişkinin, Kâdî açısından kabul edildiği şu cümlesinden de anlaşılmalıdır: “Hazzın müessiri (etkileyicisi) iştah (istek), acının müessiri tiksindir.”⁶²⁸ Müessir kavramının nasıl bir anlam içerdiğini belirlemek için, bu kavramın geçtiği diğer yerler göz önüne alındığında, sonuç üzerinde kesinkes etkisi görünen, konusu olanı ortaya çıkaran anlamını taşıdığı görülmektedir.⁶²⁹ O zaman denilebilir ki; Kâdî’ye göre isteklerin gerçekleşmesi durumunda hazzın gerçekleşmesi için, herhangi bir bilgisel kabule gerek yoktur. Haz isteğe göre acı tiksini-meye göre gerçekleşir. Başka bir ifade ile istek hazzı, tiksini-me acıyı doğurmaktadır (tevellede).⁶³⁰

Kâdî’ye göre “Her acı kötüdür.” şeklindeki bir önerme yanlış olduğu gibi, “Her haz iyidir.” şeklindeki bir önerme de yanlıştır. Acı vermekle beraber iyi, haz vermekle beraber kötü olan şeyler de vardır. Çünkü, iyi ve kötü eylemin yapılaş amacına ve sonucuna göre değerlendirilir. Örneğin kitap taşımak acı vermesine rağmen öğrenmeye aracılık yaptığı için iyidir. Yine gasp edilmiş mal haz verse bile kötüdür.⁶³¹ Başka bir örnekle, aşı olmak bir çocuğa acı verse de, beklenen sonuç iyi olduğundan yapılan iş de iyidir.

Yararın haz veya sevinç elde etme, zarardan sakınmanın acı ve üzüntüden sakınma amacına matuf olduğu görüldükten sonra haz ve sevinç kavramları arasına farkın konulması gerekiyor.

4- Sevinç (Sürûr, Delight) ve Üzüntü (Ġam, Sediment)

“Sürûr” sevinç anlamına gelir. Kur’an’da da bu anlamda geçmiştir.⁶³² “İşte bu yüzden Allah onları o günün fenalığından esirger; (yüzlerine) parlaklık,

⁶²⁷ Kâdî, *el-Muğni*, IV/15.

⁶²⁸ Kâdî, *el-Muğni*, IV/15.

⁶²⁹ Örneğin, kudretin fiil ile ilişkisi ile ilgili olarak Bkz. “... kudretin fiil üzerindeki tesiri şudur ki, fiil onunla ortaya çıkar.” Bkz. Kadî, *Muhît*, II/112, De’im, Mevsû’a, s. 144; irâde ile ilişkisi ile ilgili olarak, “İstemek istenen konuma ulaştığında irâde te’sir eder.” Kâdî, *el-Muğni*, IV/15, XII/16.

⁶³⁰ Nisâbûrî, *el-Mesâil* s. 173.

⁶³¹ Kâdî, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 289.

⁶³² İsfâhânî, *Müfredât*, .228.

(gönüllerine) sevinç verir.”⁶³³ , “Ve sevinçli olarak ailesine dönecektir.”⁶³⁴ Sürûrun karşıtı olarak kullanılan “ğam” ise Kur’an’da “ğümme” şeklinde keder, bela, dert, üzüntü anlamında geçmiştir: “Onlara Nuh'un haberini oku: Hani o kavmine demişti ki: "Ey kavmim! Eğer benim (aranızda) durmam ve Allah'ın âyetlerini hatırlatmam size ağır geldi ise ben yalnız Allah'a dayanıp güvenirim. Siz de ortaklarınızla beraber toplanıp yapacağınızı kararlaştırın. Sonra işiniz başınıza dert olmasın. Bundan sonra (vereceğiniz) hükmü, bana uygulayın ve bana mühlet de vermeyin.”⁶³⁵

Düşünce tarihinde haz ve acıyla beraber kullanılan mutluluk (saadet) yardımlaşmayla aynı kökten geldiği için; İsfahânî bu kelimeye, “Allah'ın kişiyi iyiliğe ulaştırması, yardım etmesi” anlamını verir.⁶³⁶ Saadet kelimesinin Kur’an’da binâ meçhûl (edilgen kip) olarak geçmesi bu yargıyı desteklemektedir: “Mutlu olanlara (suidu) gelince, onlar da cennettedirler. Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça onlar da orada ebedî kalacaklardır. Bu (nimetler) bitmez, tükenmez bir lütuftur.”⁶³⁷ Başka bir yerde “saîd” şeklinde geçer: “O geldiği gün, hiç kimse O'nun izni olmadan konuşamaz. O(raya toplana)nlardan kimi şaki (bahtsız), kimi sa'îddir(mutlu).”⁶³⁸

Câhiz’in, sürûr kavramını “gülmek” le berber ifade etmesinden bu kavramı “neşe” anlamında doğal temelleri ve sonuçları olan bir kavram olarak anladığı anlaşılmaktadır.⁶³⁹

Fârâbî sürûr ifadesini bir terim olarak kullanmasa bile “Siyaseytü'l-Medeniyye” eserinde birkaç kez önemle vurgular. Vurguladığı yerlerde sürur kelimesini özellikle haz ile birlikte ele almaktadır. Belli ki sürur kelimesi ile haz kelimesini birbirine yakın anlama sahip kelimeler olarak görmektedir. Ona göre haz olsun sürûr olsun bunlar Allah’ın cemalinin (güzelliğinin) dışavurumudur.⁶⁴⁰

Sistemik düşünce tarihi boyunca mutluluk ve eylem ilişkisi kurulmuştur. Eylemin amacı söz konusu olduğunda mutluluk ve aynı oranda haz tartışılmıştır. Aristo’ya göre eylemin amacı yapıları, kendisi için istediğimiz ve başka şeyleri de

⁶³³ İnsan 76, 11.

⁶³⁴ Mutaffifin 84, 9.

⁶³⁵ Yunus 10, 71.

⁶³⁶ İsfahânî, *Müfredât*, 232.

⁶³⁷ Hud, 11, 108.

⁶³⁸ Hud, 11, 105.

⁶³⁹ Bkz. Câhiz, *age.*, V/543.

⁶⁴⁰ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyaseti'l-Medeniyye*, s. 43-46.

kendisi için istediğimiz bir değer olmalıdır. Dolayısıyla eylemin amacı ‘en iyiyi’ elde etmekten başkası değildir. Ona göre en yüksek iyi, mutluluktur. Onur, haz ve her türlü erdem de sadece mutluluk içindir; çünkü bunların hepsini kişi ancak mutlu olmak için ister.⁶⁴¹ Şunu kabul edelim ki Aristo’nun mutlu eyleyeni hep cevabı belirsiz bir soru ile karşı karşıya kalacaktır. Çünkü eyleyen “Niçin şunu yapmalıyım?” diye sorduğunda, mahiyeti belirsiz mutluluk değerinden başka net bir cevabı hiçbir zaman alamayacaktır. Ahlâk felsefesi açısından bakıldığında Aristo’nun mutluluk anlayışında, A. Arslan’ın da belirttiği gibi Kant’taki ‘ödev’ anlayışına benzer bir iç değer bulunduğunu söylemek zordur.⁶⁴²

Aristo “Nikomakhos'a Etik” eserinde mutluluğun kaynağını şu şekilde sorar: Mutluluk öğrenilebilir bir şey midir, yoksa Tanrı vergisi olarak mı ortaya çıkar, yoksa bir rastlantı sonucu mu oluşur? Aristo’nun verdiği cevap şudur: Mutluluk öğrenilebilir bir şey de olsa en kutlu değer olduğuna göre uygun düşen Tanrı’dan gelmiş olmasıdır.⁶⁴³ Aristo’nun mutluluk anlayışının önemli bir diğer özelliği de mutluluğun ruha ait bir etkinlik olmasıdır.⁶⁴⁴ Böylece mutluluk bedenden, somut gerçeklikten uzaklaştırılmakta, hatta ruhsal bir değer haline getirilmektedir.

Fârâbî’nin mutluluk tanımı Aristo’nunki ile aynıdır: “Herhangi bir zaman da başka bir şey elde etmek için değil, bizzat istenendir.”⁶⁴⁵ Fârâbî’ye göre kişiyi mutluluğa ulaştıran her şey yarar/iyidir. Mutluluğu sağlayan bu yararlar/iyiler doğal bir zorunluluk ile oluşabildiği gibi iradî yolla da oluşabilir.⁶⁴⁶

Kullandığı kavramlardan ve problemleri çözmeye şeklinden anlaşılıyor ki Kâdî, Aristo’yu ve Meşşâî geleneğini iyi biliyordu. Pek çok yerde bu geleneğin kavramlarını işlemesine rağmen, bu gelenekte yaygın olarak kullanılan⁶⁴⁷ saadet (mutluluk) kavramını ifade etmemesi dikkat çekicidir. Kâdî insan eylemlerinin

⁶⁴¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a-1096b (s. 9-17); Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)* s. 245.

⁶⁴² Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, s. 246.

⁶⁴³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1099b (s. 22).

⁶⁴⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1099b (s. 22).

⁶⁴⁵ Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed bin Muhammed, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûsun Ührâ*, thk. Muhammed Mehdî, II. Baskı Dâru'l-Meşrik, Beyrût, 1986, s. 52; Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed bin Muhammed, *Kitabu't-Tenbih 'alâ Sebîli's- Sa'âde*, thk. Cafer Âl-i Yasin, Dâru'l-Menâhil, Beyrût, 1985, s. 47; Fârâbî, Ebû Nasr, *Ârâü Ehli Medîneti'l-Fâdula*, Mektebetü'l-Hilâl, 1. Baskı, Beyrût, 1995, s.102; Fârâbî, *Kitâbu's-Siyaseti'l-Medeniyye*, s. 79.

⁶⁴⁶ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyaseti'l-Medeniyye*, s. 79.

⁶⁴⁷ Örnek olarak bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1099b (s. 22).

ortaya çıkmasını ifade ederken *saadet* (mutluluk) yerine, *sürûr* (sevinç) terimini kullanır.

Sürûr kelimesi ile *saadet* kelimesi arasında şöyle bir fark konulabilir: Saadet genel anlamdaki en yüksek iyiyi ifade etmektedir.⁶⁴⁸ Tek tek eylemlerin amacını ifade etmez. İnsanın genel anlamda tüm eylemlerin sonucunda beklenen amacı ifade eder. Bir başka ifade ile eylemlerinin tümelinden beklenen tümel amaçtır. *Sürûr* ise tek tek eylemlerin hedefini ifade eder. Başka bir ifade ile tikel eylemlerin tikel hedefidir.

Bu gerekçelerden dolayı Kâdî'nin bilinçli olarak *sürûr* kelimesini tercih ettiği söylenebilir. Bu çalışmada bundan sonra *sürûr* yerine sevinç kelimesi tercih edilecektir.

Kâdî'nin düşüncesinde sevincin de tıpkı haz gibi istekten sonra oluştuğu, yarar olan gereksinimi ortaya çıkardığı söylenmişti. Düşünürümüz bu ortak noktaların yanı sıra sevincin mutlaka bir hazza dayandığını şöyle açıklar: “*Sevinç ise haz ile ilişkili olduğu için yararlıdır. Çünkü ister sevinci bilgiden arınmış kabul edelim, ister kanı cinsinden kabul edelim; erken olsun, geç olsun, illâki haz duyulduktan sonra sevinç gerçekleşir.*”⁶⁴⁹ Bu alıntıda sevinç ile hazın birbirine bağımlılığı anlaşıldığı gibi, sevincin bilgi ile ilişkisi de kurulmaktadır. Şunu hemen belirtelim ki burada sevincin bilgisel edimle birlikte olabileceği gibi tek başına da olabileceği ifade ediliyor. Ancak, dikkat edilirse cümlenin ilgili kısmı bir yargı cümlesi değil, koşul cümlesi olduğu için sadece bu alıntıdan hareketle sevinç-bilgi ilişkisinin niteliği tespit edilemez.

Kâdî şu ifadeleri ile net bir şekilde bilgi-sevinç ilişkisini kuruyor: “*Bir yarar umduğu anda veya yarar bilgisine ve kanısı edindiği anda sevinir. Bunun tersi olarak, zarara uğrayacağı düşüncesine kapıldığı anda üzülür.*”⁶⁵⁰ Bu pasajdan hareket ederek sevincin hazdan farklı olarak bilgi içeriğine sahip olduğunu söyleyebiliriz.

⁶⁴⁸ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095a (s. 11); Câhiz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *el-Kitâbu'l-Evvel el-Hayâvân*, thk. Abdusselâm Muhammed Harûn, II. Baskı, Mısır, 1965, II/96.

⁶⁴⁹ Kâdî, *el-Muğni*, XI/79.

⁶⁵⁰ Kâdî, *el-Muğni*, IV/15.

Peki, sevinç ile bilgi ilişkili olduğuna göre bilginin sevinç üzerinde nasıl bir etkisi var? Kâdî bu yargıyı şöyle açıklıyor: “*Sevinci veya üzüntüyü sağlayan kişinin ‘kanı’ sıdır. Kanı sevincin gücünü arttırır.*”⁶⁵¹

Sevincin bilgisel kavramlarla ifade edilmesine şaşmamak lazım. Çünkü, bilgi de Kâdî tarafından *sükûnu’-n-nefs* (zihinsel kesinlik) olarak tanımlanmıştı. Bunun anlamı şudur ki öznenin nesne ile ilişkisinde her bir nesneye yönelişinde kendisinde zihinsel değişimler oluşuyorsa ve buna bilgi deniyorsa, özne bir eyleme gereksinim duyduğunda içinde zihinsel bir dinginlik oluşmaktadır. Yine daha sonra görüleceği gibi irâde, bilgisel temelli sevince binaen gerçekleşecektir.

Sevinç ile ilgili açıklamalarından Kâdî’nin anlayışının epistemolojik bir temele dayandığı sonucuna varılabilir. Sevinç ile ilgili düşünceleri psikolojideki motivasyon kavramını anımsatmaktadır.

Kadî, mutluluğun psikolojik yönünü ihmal etmiyor, her bir sevinci ifade ettikten sonra hazzı ifade etmesinden bunu anlamak mümkündür. Örneğin şu ifadesi bunu açıkça gösteriyor. “*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 gerçekleştirmeyecek de ne gerçekleştirecektir. Bunu kabul etmeyenler sevinmenin sebebi olarak hazzı düşünebilirler ki bunun böyle olmadığını açıkladık...*”⁶⁵²

Kanı alt düzeyde bir bilgi olduğuna göre ve kişiden kişiye değişken olabileceğine göre elbette ki sevincin eyleyenlere göre niteliği, derecesi ve cinsi de değişken olacaktır. Zaten Kâdî’nin amacı normatif bir ahlâk önermek olmadığı için erdemin subjektif olduğunu da göstermiş olmuyor. Çünkü onun amacı “Ne yapmalıyım?” sorusunun cevabını aramak değildir. Kâdî’nin eserlerinde eylem çözümlenmeleri ile ilgili yöntemi “betimleyicilik”tir. Başka bir ifade ile, insanın özgür oluşunu insanın doğasından hareketle temellendirmek ve yaptıkları karşısında sorumlu olduğunu ispatlamaktır.

⁶⁵¹ Kâdî, *el-Muğni*, IV/15, ayrıca bkz. IV/30.

⁶⁵² Kâdî, *el-Muğni*, IV/16.

5- Doğal İstek (İştâh, Appetite) ve Tikslenme (Nüfûr bî't-Tab', Natural Antipathy)

Kâdî Abdülcebbar'ın eserlerinde doğal istek *şehvet* kavramıyla karşılanmıştır. Arapça bir kelime olarak *şehvet* nefsin istek duyduğuna eğilim göstermesi anlamına gelmektedir. Hem istek duyulan için hem de doğamızdaki eğilim gücü için bu kelime kullanılır. İsfahânî'ye göre şu ayetten her iki anlam da çıkarılabilir:⁶⁵³ *“Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı. Bunlar, dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır.”*⁶⁵⁴

Şehvetin karşıtı *olan nüfûr* ise bir şeyden rahatsız olmak, bir şeye karşı tedirgin olmak ve tiksilmek anlamına gelir.⁶⁵⁵ De'im Kâdî üzerine yaptığı çalışmada *şehvet* kelimesini “apatite” olarak, “Nüfûr bî't-Tab'ı” da “natural antipathy” olarak İngilizceye tercüme etmiştir.⁶⁵⁶ Şehvet Türkçe sözlüklerde nefis, eğilim, arzu, hissiyatı tahrik eden eğilim olarak karşılanmıştır.⁶⁵⁷ Şehvet ve iştah Arapça kavramlar olarak aynı içeriğe sahip olmalarına rağmen, İştah gündelik dilde yemeğe karşı olan isteği ifade etmekte, şehvet de sadece cinsellik eğilimini çağrıştırmaktadır. Oysa şehvet ve iştihâ Müslüman düşünce kültüründe her türlü doğal eğilimi ifade etmektedir.

Psikoloji kavramları içerisinde şehvet veya iştihaya denk gelen kavram istek kavramıdır. Psikoloji biliminde istek, *“Bireyin çevresi ile olan ilişkisinde eksikliğini hissettiği ve eksikliğinden dolayı hoşnutsuzluk duyduğu koşul ya da ihtiyaç.”*⁶⁵⁸ olarak tanımlanmıştır.

D. Raleigh istek kavramını iki şekilde tanımlamaktadır: *“İstek, bir şeyin olmasından önce o şeyi düşünme imkanı veren organik iştihadır.”*, *“Şartlanmaya ve değişikliğe daha çok maruz olan organik değişmelerin duyulması ile şuurda kendini*

⁶⁵³ İsfahânî, *Müfredât*, 270.

⁶⁵⁴ Âl-i İmrân 3, 14, ayrıca bkz. Nisâ 4, 27; A'râf 7, 81; Enbiya 21, 102; Fussilet 41, 31.

⁶⁵⁵ İsfahânî, *Müfredât*, s. 501.

⁶⁵⁶ De'im, *Mevsû'a*, s. 869.

⁶⁵⁷ Samî, *Kamûs*, s. 791.

⁶⁵⁸ H. C. Ware, *Psikoloji Sözlüğü*, s. 89.

gösteren bedene ait ihtiyaçlardır.”⁶⁵⁹ Bu tanımlarda istek kavramının gereksinimle ifade edilmiş olması ve doğal değişim bağlamında ele almış olması “şehvet” kavramı için aranacak Türkçe karşılığın saptanmasında ve konunun ele alınmasında yardımcı olabilir.

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 kullanılmıştır.⁶⁶⁰

Kâdî doğal ve irâde dışı, dirimsel bir varlık olmaktan kaynaklanan herhangi bir bilgi ve düşünce etkinliğini taşımayan insanın eğilimlerini “şehvet” ve karşıtı olan doğal tiksinimeyi de *nüfûr bi’t-tab’* (doğal tiksinti) kavramları ile karşılamıştır.⁶⁶¹ Nisâbûrî, istek ve tiksinimeyi birbirinin karşıtı olarak kabul eder, birisinin oluşmasının diğerinin yokluğu üzerine kurulu olduğunu söyler.⁶⁶²

Şehvet ve nüfûr için Türkçe karşılık arandığında *nüfûr bi’t-tab’* için doğal tiksiniş *şehvet* için de doğal istek kavramının uygun gelebileceği sonucuna varılabilir. Bu çalışmada bundan sonra irâde ile karıştırmanın olmayacağı durumlarda sadece “istek ve tiksiniş,” karıştırma ihtimalinin olduğu durumlar için bu kavramlara “doğal” nitelmesi getirilerek kullanılacaktır.

Dirimselliğin istek ve tiksiniş mümkün kıldığı savunuluyorsa da bu niteliğin istek ve tiksiniş gerektirdiği İslâm Kelâmında savunulmaz. Şayet bedende bir eksilme ve artma oluşursa dirimselliğin istek ve tiksiniş sağlayacağı kabul edilmektedir. İsteklerin gereği elde edildiğinde bedende bir nevi düzelmenin, tiksinişin yerine gelmesi ile de bedende bir bozulmanın olacağı kabul edilmektedir.⁶⁶³

Kâdî, “el-Muğnî”nin dördüncü cildinde “*Gereksinim; yarar, zarar, doğal istek ve tiksiniş ile ilgilidir.*” başlığını attıktan sonra istek kavramını tahlil etmeye başlar. “*Hazzın oluşması, istekle beraber algının oluşmasına bağlıdır... O zaman hazzı gerçekleştiren, algı ile beraber istektir... İstek gerçekleşmezse haz da*

⁶⁵⁹ Raleigh, Drake, *Anormal Davranışlar Psikolojisi*, çev. Nezahat Arkun, İstanbul, 1960, s. 54.

⁶⁶⁰ Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, s. 121-123.

⁶⁶¹ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/17.

⁶⁶² Nisâbûrî, *el-Mesâil*, s. 166-167.

⁶⁶³ Nisâbûrî, *Divânu'l-Usûl*, s. 561. Eş'âri kelâmcılar olsun, Mu'tezile kelâmcılar olsun diri olmak ile istek arasında zorunlu bir ilişki görmemelerinin bir sebebi de, Allah'ın hem hay olarak kabul edilmesi hem de Allah'tan iştiha (istek)nin uzak tutulması hedefi vardır.

*gerçekleşmez.*⁶⁶⁴ Hazzın gerçekleşmesini isteğe bağladıktan sonra, hazzın sadece isteğin mümkün olduğu durumlar için geçerli olabileceğini ekler. Düşünürümüze göre, hazzı mümkün kılan, istekler olduğuna göre yarar ve zarara olan gereksinimlerimizi mümkün kılan da isteklerdir; çünkü yarar elde etmenin amacı haz elde etmektir.⁶⁶⁵

İsteklere sahip olmamızın zorunlu bilgi ile bilindiğini belirten Kâdî, herkesin bunu kendi durumundan bildiğini belirtir. *“Tatlının ve ekşinin ne demek olduğunu bildikten sonra, kişi tatlı veya ekşiye istekte bulunduğunu zorunlu olarak bilir. Bundan olacak ki insan istek anındaki durumunun değişiminin farkındadır. Hatta bazı şeylere isteği diğerlerinden daha fazla olabiliyor veya aynı şeye olan isteği farklı zamanlarda değişik olabiliyor.”*⁶⁶⁶

İsteklerimizin algılarımız ile sınırlı olduğunu söyleyen Kâdî, sadece algılarımıza konu olan şeyin isteklerimize konu olabileceğini; kişinin bazen gerçekte istek duymadığı halde, sadece böyle olduğunu zannettiğini ve isteklilik durumunu birbirine karıştırdığını belirtir. Paraya istek duyan birinin gerçekte paraya değil, para ile elde edeceği zarara istek duyduğunu belirtir.⁶⁶⁷

Kâdî’ye göre bir şeyin istek olarak sayılması için tercihin ve irâdesinin işin içinde olmaması gerekir. Örneğin kişinin açlığını hissetmesi ve doymak gereksiniminin oluşması *algı*, önündeki yemeye duyduğu eğilim *istek* para ile bunu almak istemesi *tercih* veya *irâde*dir. İsteklerin gücü ve sınırı ile ilgili olarak bir başka örnek verir: İrade faktörü soyutlandığında, suya istek duyan kişi bunun hesabını kitabını yapmaz, diğer içeceklerden daha pahalı olsa bile onu alır veya bir cariyeye istek duyan biri, değerinin azlığı ve çokluğundan dolayı diğerlerine tercih etmeksizin onu ister.⁶⁶⁸

İstek ve gereksimin bedenekilerin artması veya çoğalması ile olan ilişkisi düşünce tarihinde üzerinde durulan bir konudur. Günümüz psikolojisinde dürtü ve

⁶⁶⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/17.

⁶⁶⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/17; daha önce söylendiği gibi yarar elde etmenin sebebi ya haz almaktır ya da sevinç sağlamaktır. Burada sevincin söylenmemiş olması Kâdî’nin sevinci göz ardı ettiği anlamına gelmez.

⁶⁶⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/19.

⁶⁶⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/ 20.

⁶⁶⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/20.

gereksinimin bedendeki doğal eksilmeye bağlı olarak ortaya çıktığı belirtilmektedir.⁶⁶⁹

Eş'arî düşünür Bakillânî, isteği ve isteğin beden ile ilişkisini şöyle açıklar: “*Şehvet, kişinin korunma refleksine girmesi, yarara ve hazza karşı doğal eğilimidir. Şehvetin karşıtı tikslenme (nüfûr) dir. Şehvet de tikslenme de doğal bir değişim ile meydana gelmektedir.*”⁶⁷⁰

İstek ve algı bedende gerçekleştiğine göre isteklerimizin beden üzerindeki etkisinin de belirtilmesi gerektiğini düşünen Kâdî, Ebû Hâşim'in görüşünü aktarır. Ebû Hâşim'e göre bizler ancak bedenimizde etkisi oluşacak bir şeye istek duyarız.⁶⁷¹ Zaten Kindî'nin de belirttiği gibi istekler, bedendeki eksiklikleri tamamlamak fazlalıkları atmak üzere ortaya çıkar.⁶⁷² 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 beden artmasını eşgüdümlü kabul ederler.⁶⁷³

İsteklerin beden eksikliği ve fazlalığından dolayı ortaya çıktığını kabul eden görüşe katıldığını belirten Kâdî, bunu kanıtlamak üzere isteği, insanın güç yetirme niteliği ile karşılaştırır. Bedeni güç yetirmeye, istekleri edimlere benzetir: Fiilin gerçekleşmesi nasıl ki kudret sahibi olmaya bağlı ise ve kudretin en temel vasfı, fiillerle ilgili çok yönlü imkân ise yani hem fiillerin olabilirliliğini ve olmayabilirliliğini ifade ediyorsa isteklerin de ortaya çıkması beden artmayı ve eksilmeyi kabullenebilir olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde, fiillerin ortaya çıkması için beden sağlam olması gerekiyorsa, isteklerin de ortaya çıkması için beden sağlam olması gerekmektedir.⁶⁷⁴

Her ne kadar Kâdî, Ebû Hâşim'in söylediklerine doğrudan itiraz etmese de, iki düşünürün görüşü arasında önemli bir fark var. Kindî ve Ebû Hâşim beden eksilmesi ve artmasına paralel olarak isteklerin zorunlu olarak ortaya çıkacağını, böylece beden eksilmesini etkileyici güç olarak düşünürken; Kâdî, artma ve

⁶⁶⁹ Psikoloji kitaplarında geçmesine örnek olarak bkz. Raleigh, *Anormal Davranışlar Psikolojisi*, s. 54.

⁶⁷⁰ Bâkillânî, *et-Temhîd fi'r-Reddi alâ'l-Mülhîde ve'r-Râfîda ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, Dârü'l-fikri'l-Ârabî, Kâhire, 1947, s. 48.

⁶⁷¹ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/26.

⁶⁷² Kindî, *Resâil*, s. 176.

⁶⁷³ Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, s. 372.

⁶⁷⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/26; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 213.

eksilmeyi etkileyici güç olarak değil, isteklerin ortaya çıkışı için bir imkân olarak görmektedir. Kelâm terimleri ile konuşulacaksa Ebû Haşim ve Kindî'ye göre beden eksilmesi ve artması istek için yeter neden (illet) iken, Kâdî'ye göre sebeptir (mümkün kılıcı neden).⁶⁷⁵ Kâdî'ye göre bunun anlamı şudur: İsteğin çıkması için kesinlikle bedendeki değişim zorunludur; ancak her bedensel değişimde isteğin ortaya çıkacağı söylenemez.

İstek ve beden ilişkisini kuran Kâdî konuyu farklı karşılaştırmalar ile daha da ayrıntılandırır: İsteklerimiz ile beden değişimi arasında elbette bir ilişki vardır, beden ziyadesi gıda alımı ile ilgilidir. Gıda alımı isteklerimizin akabinde gerçekleşir. İsteklerimizin ardından mutlaka gıdalanmanın gerçekleşeceğini söyleyemeyiz. Bedendeki artış akıl yürütme ve bilgi ilişkisine benzer. Akıl yürütme kesin bilgi ile sonuçlanacak diye bir kural yok; ancak bilginin oluşması akıl yürütmeye bağlıdır. Aynı şekilde kudret fiil ile sonuçlanacak diye bir kural yoksa bedendeki değişim ile beraber istek ortaya çıkacak bir kural da yoktur.⁶⁷⁶

İsteklerin beden üzerindeki etkisini daha pratik örneklerle açıklamaya çalışan Kâdî, isteklerin amacına uygun gerçekleşmesinin, beden düzgün çalıştığını gösterdiğini, şayet ulaşılan amaç farklıysa bu, beden düzgün çalışmadığını gösterdiğini söyler. Tıp uzmanlarının görüşünü kanıt olarak ileri sürer. Onlara göre kişinin gıdaya iştahlı olması onun sağlıklı olduğunun işaretidir.⁶⁷⁷

Gıda almanın beden üzerindeki etkisi açıktır. Bunun farkında olan Kâdî, gelebilecek bir itiraza karşılık isteklerin beden üzerindeki etkisinin değişken olduğunu ve isteklerin türüne ve gücüne göre etkisinin değişkenlik arz edebileceğini düşünür ve şu örneği verir: *“Her isteğin beden üzerindeki etkisi aynı değildir. Bu yüzden elbette ki, örneğin müziğin insan üzerindeki etkisi, yemeğin etkisi gibi değildir. Bazen beden üzerindeki etkisi somut olarak görülmeyecek kadar az olabilir.”*⁶⁷⁸ Her ne kadar beden istekler üzerindeki etkisi Kâdî açısından zorunlu

⁶⁷⁵ Sebep, sonuç (müsebbeb) için olmazsa olmaz şarttır. Sebebin olması sonucu zorunlu olarak ortaya çıkarmaz. “İllet”in bulunması durumunda ise sonucun (Ma'lûl) ortaya çıkması kaçınılmazdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bu çalışmanın I. Bölümü.

⁶⁷⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/27-28.

⁶⁷⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/27.

⁶⁷⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/28.

bir etki değilse de, isteklerin beden üzerindeki etkisinin zorunlu olduğu söylenebilir. Düşünürümüze göre kişi, istek duyduğunda bedeni isteğe göre tepki verir.⁶⁷⁹

Kâdî'nin istek konusuna ilgi duyması ve onu gereksinimlerin en temel faktörü yapmış olması onun realist bir eylem teorisi kuracağına işaretini vermektedir. Öte taraftan, hazzın yanı sıra sevinç kavramını bir terim olarak işleme sevinç kavramını hem doğal bir içerikle içeriklendirmesi, haz ile ilişkilendirmesi hem de bilgisel edimler ile içeriklendirmesi, onun insanı büsbütün doğasına bağımlı kılmayacağını göstermektedir. Yine haz için sadece istekleri yeterli görmediğini ifade etmesi, akılsal bilginin temeli olan algıyı şart koşması onun akli eksene alan özgürlükçü bir eylem teorisi kuracağına ön haberini vermektedir. Ayrıca bir ayrıntı bile olsa beden-istek ilişkisinde Ebû Haşim, Kindî, Bakillânî hatta günümüz indirgemeci psikolojiden farklı bir tavır göstererek bedendeki değişimi isteklerin ortaya çıkması için *yeter neden* (illet, cause) olarak değil, *sebep* olarak düşünmesi onun her tür indirgemeci yaklaşımdan uzaklaştığını göstermektedir.

6- Algı (İdrâk, Perception)

Müslüman düşünce kültüründe duyu tecrübesinin zihne yansması "idrâk" ile ifade edilmiştir. Bilgi konusu işlenirken söylendiği gibi algının pek çok anlamı varsa da burada sadece insanın dış çevresi ile olan ilişkisi konu edinildiği için duyum sonrası algı kavramı mevzu bahis yapılmaktadır.

Kâdî'nin öğrencisi Nisâbûrî dirimselliğin en temel unsurunun *algı* olduğunu söylemektedir.⁶⁸⁰ Dirimsel bir varlık olarak bizim dış çevreyle ilişkimizi sağlayan duyu organlarımız olduğuna göre; öte taraftan gereksinim ve haz etkenleri algıya eşlik eden istekler ile ortaya çıkabildiğine göre en temel unsurun algı olması tabiidir.

Psikolojide algı, "*Dış dünyadaki objeleri, nitelikleri ya da ilişkileri doğrudan doğruya duyumsal süreçler aracılığı ile zihne aktarma*"⁶⁸¹ olarak tanımlanmıştır. Yapılan tanımlardan anlaşılıyorki algın en temel özelliği duyum sonrası ortaya çıkmasıdır.⁶⁸²

⁶⁷⁹ Kâdî, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 214.

⁶⁸⁰ Nisâbûrî, *Divânu'l-Usûl*, s. 25.

⁶⁸¹ Bkz. Ware, Robert, "*Acts and Action*", *The Journal of Philosophy*, 70/13, 1973, s. 11.

⁶⁸² Topçu, *Psikoloji*, s. 131

Kâdî, objelerin niteliklerinin duyum sonrası zihne aktarılmasını idrâk olarak tanımlamaktadır. İdrâk, Arapça bir kelime olarak birden çok anlama gelen bir kelimedir. Çocuğun akîl-ergen olması, meyvenin olgunlaşması, bilgiye ulaşmak ve duyum sonrası oluşan hâl anlamları vardır. Duyu organları ile ilişkili olarak söylendiğinde, sadece algı anlamı vardır.⁶⁸³

Algının gerçekleşmesi için duyuları esas kabul eden Kâdî, duyuların algı aracı olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸⁴ Duyu organlarının aracı olması için canlılık niteliğini haiz olmaları gerekir. Canlılık da soğukluk ve sıcaklığın hissedilmesi ile anlaşılacaktır.⁶⁸⁵ Yine duyu organlarının aracı niteliğini kazanması için sağlam olması gerekir.⁶⁸⁶ Düşünürümüz organa bağımlı olmayan ve altıncı his diye tanımlanan bir duyu türünü kabul etmemektedir.⁶⁸⁷ Kâdî bu son yargısıyla Aristo'yla aynı şekilde düşünmüş olmaktadır.⁶⁸⁸

Kâdî duyu organlarının belli bir duyum eşiğine sahip olduklarını kabul eder, çok şiddetli bir sesi duymayacağımızı; çok büyük bir nesne ile ilgili olarak ancak bir kısmını görebileceğimizi, bu durumda da gördüğümüz nesnenin baktığımız nesne olmadığını vurgular. Bundan hareketle algının gerçekleşmesi için duyu nesnesinin belli bir sınırdan olması gerektiğini belirtir.⁶⁸⁹

Duyum ve algıyı sadece insanlara ait bir etkinlik olarak kabul etmeyen Kâdî; hayvanlar için de algının söz konusu olduğunu söylemekte, ifadelerinde buna dikkat çekmektedir. Bu ilkenin bir gereği olarak duyum ile birlikte algının oluştuğu yeri “kalp” olarak belirlemektedir.⁶⁹⁰ Şunu hemen belirtelim ki Kâdî’de kalbin anlamı daha önce belirttiğimiz gibi zihindir. Çünkü kalbe verdiği anlam ile günümüzde zihne verilen anlam çok yakındır.⁶⁹¹

Kalp insanlarda ve hayvanlarda ortak bir bilişsel organdır. Şu farkla ki Kâdî’ye göre hayvanlarda duyum ve algı gerçekleşir; ancak insanlarda ayrıca akıl

⁶⁸³ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 234; Kâdî, *el-Muğnî*, IV/145.

⁶⁸⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/34.

⁶⁸⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/37, 38.

⁶⁸⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/35.

⁶⁸⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/38.

⁶⁸⁸ Aristoteles, *Anim/Ruh Üzerine*, çev. Celal Gürbüz, Ara Yay. İstanbul, 1992.

⁶⁸⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/39, 42.

⁶⁹⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/21; XII/59.

⁶⁹¹ Kâdî'nin kalp ile ilgili düşünceleri için bkz. Bu çalışmanın II. Bölümünün “Akıl Sahibi Olmak” kısmı.

sahipleri olduğu için bu iki etkinliğin arkasından *bilgi* oluşur. İnsan söz konusu olduğunda kalp/zihin tüm bilgisel etkinliklerin gerçekleştiği yerdir.

Kâdî zihinsel etkinlik yeri olarak akıllı kabul etmez, çünkü ona göre akıl bazı bilgilerin toplamından ibaret olduğu için bir arazdır, arazlar da edime mahal/yerleşke olmazlar. Mahallin cisim ve canlı olması gerekir, bu da kalptir.⁶⁹²

Duyu organları sağlam olduğu takdirde, algı öznesi yeterli güç ve sıhate sahip olduğunda ve nesnenin duyumsanması için ma'kul şartlar oluştuğunda algının oluşması Kâdî'ye göre kaçınılmazdır.⁶⁹³

Algı-bilgi ilişkisine gelince, Ebû Hâşim algı ile birlikte bilginin zorunlu olarak gerçekleşeceğini söylemelerine karşın Kâdî'ye göre doğru olan, bilginin algı temeli üzerine oluştuğunu kabul etmek, ama bunun bir zorunlulukla değil, insan etkinliği ile gerçekleştiğini söylemektir.⁶⁹⁴ Şunu hemen belirtelim ki başka bir yerde kendisi de duyum ve algı gerçekleştiğinde zorunlu olarak bilginin gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁶⁹⁵ Algı-bilgi ilişkisini zorunlu görme, bilginin insana aitliğine gölge düşürmez, zira bu bilgiyi işleyecek ve akıl yürütmelerde bulunacak olan insandır. Asıl Kâdî'nin eleştirdiği düşünce duyum, algı ve bilgi ilişkisini “adet” ilişkisi şeklinde görüp sonucun zorunlu olarak oluşmadığını söyleyen Eş'arî ekolüdür.⁶⁹⁶ Oluşum şekli açısından Eş'arîler ile farklı düşünüyorsa da algı ve algının gerektirdiği bilginin yaratıcısının Allah olduğu konusunda onlarla hemfikirdir. Bilgi nesnesini ve algıyı zihne taşıyan olarak Allah kabul edildiği için bu bilginin yaratıcısı olarak da Allah kabul edilmektedir.⁶⁹⁷

Duyum (kendi ifadesiyle görme), algı ve bilgiyi birbirinden ayıran Kâdî'ye göre, duyum ve algının gerçekleşmesi bilginin oluşması için yeterli değildir. Algıyı anlatmak için bir benzerlik ilişkisi kurar. Ona göre, algı-bilgi ilişkisi bilgi-irâde ilişkisine benzer. Nasıl ki “Bunu yapmak benim için iyidir.” sonuç-bilgisi kişinin ona göre eylemi isteyeceği anlamına gelmez, yani bilgi zorunlu olarak irâdeyi doğurmaz. Burada da algı zorunlu olarak bilgiyi doğurmaz.⁶⁹⁸

⁶⁹² Kâdî, *el-Muğnî*, IV/21.

⁶⁹³ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/ 60.

⁶⁹⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/ 60.

⁶⁹⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/35.

⁶⁹⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/ 50, 51.

⁶⁹⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/ 36.

⁶⁹⁸ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, IV/23.

Kâdî'ye göre algının bilgisel değeri “kanı” gibidir. Sadece objenin “sıfatını” (niteliğini) aktarır, ötesine geçmez.⁶⁹⁹ Bu yüzden algılayan kişide sadece kanı oluşurken, daha önce algılanan nesneye ilişkin bilgisi olan kişiye ise bilgisini arttırarak “zihinsel kesinlik” kazandırır.⁷⁰⁰

SONUÇ

Bu bölümün girişinde verilen soruların cevabı Kâdî açısından şu şekilde saptandı:

Güç yetiren olmanın eylem için rolü sebep olmaktır. Sebep olmak, sonucun (müsebbeb) gerçekleşmesi için yeter neden olmak demek değildir. Sebep olmak bir sonucun gerekli temel şartı olmaktır. Sebep olmaksızın sonuç ortaya çıkmaz, sebebin olması sonucun olacağı anlamına gelmemektedir.

Eylem öncesinde Allah tarafından bedenin tümüne yayılan bir güç yaratılmaktadır. Bu güç insanın farklı şekillerde davranmasını mümkün kılan bir güçtür. Gücün (kudretin) sağladığı güç yetiren (kâdir) olmak hali eylem için sebeptir. Güç yetiren olmak insanın tümelini ifade eder, insanın aktif güç sahibi olması anlamına gelmektedir. Güç tek bir eyleme yönelebilmeyi ifade etmez. Aynı türden çok eylem seçeneğini yapabilmeyi ifade eder, o yüzden “çoklu eşit imkân ” olarak ifade edildi.

Bilgi sahibi olmanın eylem açısından misyonu “yönlendirici neden (dâ’î)” olmaktır, yani eyleyen doğal isteklerle birlikte yarar olarak gördüğü bir eyleme karşı gereksinim içinde olunca, bilen-özne bu gereksinimi karşılamanın eyleyen için iyi veya kötü olacağına karar verir; ya eyleyeni eyleme ya da eylemden kaçınmaya çağırır.

Dirimsel yönümüz, hayy olmamız bizim dış çevreyle ilişkili olmamızı sağlayan, en gerçekçi yönümüzdür. Dirimsellikten kaynaklanan yapımızla algılama süreciyle birlikte bize yarar sağlayacak ve zarardan uzaklaştıracak eylemlere gereksinim duyarız. Eyleyen, gereksinimle birlikte hemen eyleme geçmez. Bu gereksinimin bilen özne açısından değerlendirilmesi lazım. Dolayısıyla dirimsel olmanın misyonu yönlendirici nedene değerlendirme konusu hazırlamak ve insanı doğal hayatla ilişkili kılmaktır.

⁶⁹⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/ 41.

⁷⁰⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, IV/41.

Zamanlama olarak irâde ve eylem öncesi eyleyenin önce dirimsel yönü ortaya çıkar, sonra yönlendirici neden devreye girer sonrasında ise güç devreye girer. Kâdî'ye göre güç yetirebilme halimiz her bir eylemden önce tekrar tekrar bizde yaratılmaktadır. Eylemden sonra artık o eylem için güçten söz edilmez; çünkü güçten söz edilmesi için çoklu eşit imkânın olması gerekir, oysa eylem ile birlikte çoklu imkândan değil tek bir seçenekten söz edilmektedir.

En temel sorumuz “*Eylem insandan nasıl sadır olur?*” sorusu olduğuna göre konunun somutlaşması için irâde ve eylem öncesi eyleyenin eylem ile ilgili durumu şu şekilde sıralanabilir:

- (i) Eyleyen dirimsel bir varlık olarak zihninde algı oluşur.
- (ii) Algılama ile birlikte eyleyenin içinde eylem yapmaya karşı doğal istek oluşur.
- (iii) (i) ve (ii) oluşunca eyleyende eyleme karşı haz oluşur veya hazzın yanı sıra bilgi edimleri de varsa sevinç oluşur.
- (iv) Eyleyen bu haz veya sevinci yaşamak için yararı elde etmeye veya zarardan kaçınmaya gereksinim duyar.
- (v) 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.”
- (vi) 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, ona çoklu eşit imkân verir.

Bu aşamalardan sonra irâde söz konusu olur. Irâde ve eylemin ortaya çıkışı bundan sonraki bölümde ele alınacaktır.

Kâdî'nin eylem teorisinin irâde ve eylem öncesi kısmını eylem felsefesi açısından tahlil edecek olursak:

Gücü değil güç yetiren olmayı *sebeb* yapması onun aktif gücü esas aldığını gösterir. Böyle bir eyleyen, T. Reid'in eylem felsefesine kazandırdığı kavramla söylersek, aktif eyleyendir.⁷⁰¹ Gücü sadece karşıtını yapabilmek değil, hem karşıtını hem de aynı türden farklı eylemleri yapabilmek olarak düşünmesi Kâdî'nin özgürlükçü bir eylem teorisi kuracağına haberini verir. Öte yandan, güç yetiren

⁷⁰¹ Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, s. 5-13.

olmayı bedendeki fiziki güç olarak değil bu gücü işleme imkânı veren tümele (*min cümle*) bağlaması Kâdî'yi indirgemeci yorumlardan uzaklaştırır ve “tümçü” bir teori kurmanın ontolojik temellerini hazırladığını gösterir.

Bilgisel edimler insanın en çok “Bana aittir.” diyebileceği edimlerdir. Güç sahibi olmanın böyle bir özelliği yoktur. Mutlaka her insandaki gücün farklı olabileceği söylene bile, güç neticede mekanik bir unsurdur. İki insanın sahip olduğu gücün aynı eylem üzerindeki etkisinin aynı olması mümkün olabilmektedir. Örneğin, bir çocuğun televizyon kumandasına basması ile ortaya çıkan eylemsel görünümde gücün bıraktığı etki ile büyük birinin bıraktığı etki arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla gücün insanları birbirinden farklılaştıran, insana farklı kimlik kazandıran bir yönünün olması zordur. Ama bilgi sahibi olmak böyle değildir. Öncüllerini tamamen bizim kurduğumuz bir etkinliktir. Çünkü, herkesin kendisini mutlu kılacağını düşündükleri ile mutsuz kılacağını düşündükleri farklıdır. Bunun için de eyleyenin eyleme karşı epistemik tavrı, eylemi kendisi için yararlı veya zararlı görmesi açısından farklıdır. Bu yüzden yönlendirici neden misyonunun bilen-özneye verilmiş olması Kâdî'nin özgürlükçü tavrını pekiştirmektedir.

Diri olmak ile ilgili olarak insanı yönlendiren bir ruh anlayışına sahip olmaması, insanı beden ve ruhtan ibaret değil, güç ve bilgi içeriğine sahip “el-hayy” (diri) olarak tanımlaması düşünürümüzün ruhsalcı yorumlara gitmediğini; bedeni insanın tanımlanmasında önemli bir satır olarak göstermesi onun gerçekçiliğini göstermektedir. Kâdî'nin bu yönü onun yaşam alanın gerçeklerinden bağımsız bir teori kurmadığını göstermektedir. Peki doğal gerçekleri ve yaşam alanını ciddiye alması onun indirgemeci olduğunu göstermez mi, onu özgürlükçülükten uzaklaştırmaz mı? Bu sorunun yanıtını vermek için doğal isteklerin irâde özgürlüğü üzerindeki etkisini çözümlenmek gerekiyor, bu da üçüncü bölümün konusudur.

Tablo 1:Eylemin Temel Unsurları ve Eylem Sürecindeki Görevleri			
<i>Eylem Unsurları:</i>	<i>Eylemin Temel Unsurlarını Sağlayan Nitelikler:</i>	<i>Eylem Unsurlarının Görevi:</i>	<i>Eylem Unsurlarının Görev konusu:</i>
Dirimsellik	Dirimselliği sağlayan “el-hayy (diri)” Olmaktır.	-----	Dirimselliğin görev konusu: -Algı, doğal istek, haz, sevinç, yarar ve gereksinime imkân vermek. -Gereksinim oluşturarak bilen-özneye veri hazırlamak.
Güç	Güç sahibi olmayı sağlayan “el-kâdir (güç yetiren)” olmaktır.	Gücün eylem için görevi “sebepe” olmaktır.	Gücün görev konusu: -Eylemin değişik şekillerde yapılabilmesini sağlamak -Eylemin sınırlarını belirlemek
Bilgi Kanı Sanı	Bilgisel edimleri sağlayan nitelik “el-alim (bilen-özne)” olmaktır.	Bilginin eylem için görevi “dâ’î (yönlendirici neden) olmaktır.	Bilginin Görev Konusu: -Yönlendirici neden olmak -Gelen gereksinimleri değerlendirmek -Eyleyeni, eylemi irâde etmeye ya da eylemden kaçınmaya çağırarak

III. BÖLÜM

İRÂDE VE EYLEM ÖZGÜRLÜĞÜ

GİRİŞ

Mutlak özgürlük kavramında eylem, bütün neden türlerine yabancı olma noktasına varıncaya kadar birbiri ardından her türlü nedenden kurtulmuş olan bir şey olarak tasarlanır.⁷⁰² Özgürlük bir şeyden özgür olmak anlamına geldiğine göre tespit edilmesi gereken ilk şey neyden özgür olduğumuzu tespit etmektir.⁷⁰³ Bu sorun düşünce tarihi boyunca farklı şekillerde konumlandırılmış ve farklı şekillerde çözümlenmiştir.

Özgürlük, kimi zaman kaderden özgür olmak bağlamında ele alınmış, “Kaderimizde her şey belirlendiyse insan nasıl özgür olabilir?” sorusunun cevabı aranmıştır. Problemin çözümü için ya kader ve benzeri kavramlar reddedilmiş ya da bunlara farklı anlamlar yüklenerek bir çıkar yol bulunmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Allah’ın irâdesi ve kudreti karşısında insanın özgürlüğü tartışma konusu yapılmıştır. Kimi zaman da özgür olmak nedensellik bağlamında ele alınmıştır. Böylece evrendeki olayların oluşması açısından neden-sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olup olmadığı soruşturulmuş, şayet varsa aynı zorunluluğun insan irâdesinin ortaya çıkışı için de söylenip söylenemeyeceği tartışılmıştır. Bir anlamda insan irâde ve eylemlerinin, evrendeki sıradan olaylara indirgenip indirgenmeyeceği, eylemlerimizin dış etkiden bağımsız olarak gerçekleşip gerçekleşemeyeceği tartışılmıştır.⁷⁰⁴

Kader bağlamında irâde konusunun ele alınması, daha çok klasik felsefede tartışma konusu olurken, nedensellik bağlamında konunun tartışılması daha çok modern felsefede yapılmıştır. Eylem felsefesinin branşlaşması bilimsel determinizm

⁷⁰² Vergés, Andre ve Denis Huisman, “Ahlak Felsefesi”, *Felsefe 2002*, çev. Ahmet Arslan, TUSİAD Yay., İstanbul, 2002, s.135.

⁷⁰³ Strong, C. A., “A Deterministic Analysis of Free Will” *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 1, No. 5, 1904, s. 127.

⁷⁰⁴ Huby, Pamela, “The First Discovery of the Free Will Problem”, *Philosophy*, Vol. 42, No. 162, 1967, s. 353.

ile ilgili tartışmalara dayandığından, eylem teorisyenleri birinci tartışmaya değil, ikincisine ilgi duymuşlardır.⁷⁰⁵

Bu bölümde bizi ilgilendiren “kaderden özgür olmak” konusu değil, “nedensellikten özgür olmak” konusudur. Araştırmamıza konu olan Kâdî Abdülcebbâr açısından irâde özgürlüğünün ifade ettiği anlamı eylem felsefesinin soruları açısından tespit etmektir. Her ne kadar düşünürümüzün Allah’ın irâdesi çerçevesinde yoğun açıklamaları olsa bile, eylem felsefesinin soruları araştırmamızın çerçevesini belirlediğinden, bu açıklamalar tüm yönler ile bu bölümün konusu olmayacaktır. Bu durumda yapılması gereken öncelikle eylem felsefesi açısından irâde özgürlüğü konusunu tahlil etmek, böylece irâdenin hangi çerçevede tartışıldığını görmektir.

Konunun daha somut düzlemde sunulması için ilk başlık altında irâde özgürlüğü ile ilgili genel bir çerçeve oluşturulduktan sonra, eylem tartışmalarında önemli bir yer işgal eden üç temel akımın, determinizm, liberteryanizm ve compatibilizmin temel düşünceleri özetlenecektir. Sonraki başlıklar altında Kâdî Abdülcebbâr açısından aşağıdaki soruların cevabı aranacaktır:

A-Kavramsal Sorular:

- 1-İrâde nedir?
- 2-İrâde güç müdür, edim midir?
- 3-İrâdenin varlığı nasıl ispatlanabilir?
- 4-İrâdenin kendi içinde aşamaları var mıdır?
- 5-İrâde, seçme, karar ve niyet arasında nasıl bir fark vardır?

B-İrâde Özgürlüğü ile ilgili Sorular:

- 1-Doğal istek ve arzuların irâde üzerinde nasıl bir etkisi vardır?
- 2-Dış çevrenin irâde üzerinde nasıl bir etkisi vardır?
- 3-Gücün irâde üzerinde nasıl bir etkisi vardır?
- 4-Bilginin irâde üzerinde nasıl bir etkisi vardır?

C-Eylemin Ortaya Çıkışı ile ilgili Sorular:

- 1-Kâdî’de nedensellik düşüncesi var mıdır?

⁷⁰⁵ Huby, “The First Discovery of the Free Will Problem”, s. 353.

- 2-Kâdî'nin kabul ettiği tevellüd teorisi ne demektir?
- 3-Tevellüd teorisinin irâdenin ortaya çıkışı ile ilgisi nedir?
- 4-Tevellüd teorisinin irâde özgürlüğü açısından değeri nedir?

D-Eylem Özgürlüğü İle ilgili Sorular:

- 1-Kâdî'ye göre hangi etkenler bir araya gelirse eylem ortaya çıkar?
- 2-İrâde, eylemi zorunlu olarak ortaya çıkarır mı?
- 3-Bilginin eylem üzerinde nasıl bir etkisi vardır?
- 4-Gücün eylem üzerinde nasıl bir etkisi vardır?

E-İrâdenin Teolojik Temelleri ile İlgili Soru:

- 1-Allah'ın fiillerinin irâde ve eylem özgürlüğü üzerinde nasıl bir etkisi vardır?

I-EYLEM TEORİSİ AÇISINDAN İRÂDE ÖZGÜRLÜĞÜ

İrâde özgürlüğü kavramı özgür irâde, irâde yetisi ve irâde gücü kavramları ile ifade edilmiştir.⁷⁰⁶ İnsan eylemleri söz konusu olduğunda, sadece özgürlük ifadesinden bile, irâde özgürlüğü anlaşılmaktadır. Bu yüzden ki T. Reid, özgürlüğü “*eyleyenin irâdesinin belirlemeleri üzerinde kullandığı güç*” olarak tanımlamakta, irâdenin *belirlemeleri* ifadesinden kastedilenin de, insanın irâde etme, kaçınma, seçme ve karar verme üzerinde kesinkes güç sahibi olması anlamına geldiğini belirtmektedir.⁷⁰⁷ Özgür irâde kavramı yaygın bir şekilde irâde yetisi, irâde gücü anlamında kullanılmıştır.⁷⁰⁸

İrâde özgürlüğünün güç olarak tanımlanmasının sebebine gelince, güç, Aristo'dan beri hep farklı edimleri gerçekleştirme imkânı olarak kabul edilmiştir. İrâde özgürlüğünü savunanlar, eyleyenin ve tercihinin ahlâkî değer edinmesinin, eyleyenin tercihlerinden sorumlu olması ile ancak mümkün olabileceğini, bunun da eyleyenin yaptığından başkasını yapabilmesi ile gerçekleşebileceğini

⁷⁰⁶ Gert, Bertnard and Timothy J. Duggan, “Free Will as The Ability to Will” *Nous*, Vol. 13, No. 12, s.198-200.

⁷⁰⁷ Açıköz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s. 241.

⁷⁰⁸ Gert, “Free Will as The Ability to Will”, Vol. 13, No. 12, s. 198.

savunmuşlardır.⁷⁰⁹ Bu yüzden A. J. Ayer, “*Ben bir şeyi özgür irâdem ile yaptım, demek başkasını yapabilirdim anlamına gelir; ancak başkasını yapabilmem kabul edilirse ahlâkî sorumlulukla yüklenebilirim.*”⁷¹⁰ demektir.

İrade özgürlüğü etrafında felsefî literatürde sıklıkla ifade edilen iki görüş vardır:

- (i) İrâde nedenlidir.
- (ii) İrâde özgürdür.

İrâde özgürdür, diyenlerin temel argümanına göre önceki davranışlarımıza başvurmak kesinlikle ne eylemi ne irâdeyi açıklamamızı sağlayacaktır. Birinci görüş taraftarları ise bilimsel gerçekliği kanıt olarak ileri sürerek eylem ile öncel olaylar arasında bir nedenselliğin olduğunu savunurlar. Bu görüşe göre motivelerimiz, bedensel istek ve arzularımız (iştihâmımız) irâde ediminin ortaya çıkmasını sağlamaktadır.⁷¹¹ Bu durumda sorularımızı şu şekilde belirleyebiliriz:

- (i) Nedensellik ne demektir?
- (ii) Nedenselliği insan irâdesi ve eylemlerine de yayabilir miyiz?
- (iii) Nedensellik varsa bizi nedensellikten özgür kılan nedir?
- (iv) Bedensel istek ve arzularımızın insan irâdesi üzerindeki etkisi nedir?

Nedensellik veya neden-sonuç ilişkisi öznenin deneyimleri sonucunda “*zaman sürecinde gördüğü sıralamanın*” zihin tarafından tanımlanmasıdır.⁷¹² Bu yüzden, öncelikle nedenselliğe konu olan tek tek olaylardır. Bunun için de nedensellik, zaman dizisi içinde, biri olmadan diğersinin de ortaya çıkamayacağı iki olay ya da süreç arasındaki ilişki olarak tanımlanmıştır. Bu ilke kabul edildiğinde, neden olarak tanımlanan olay veya süreçten sonucun zorunlu olarak çıkacağı kabul edilmektedir. Bu ilişki sadece iki tikel olay ile sınırlandırılmamaktadır. Bu ilke kabul edildiğinde, aynı koşullar altında, neden adı verilen birinci olay ortaya çıktığında, sonuç adı verilen ikinci olayın da kaçınılmaz olarak ortaya çıkacağı kabul

⁷⁰⁹ Ginet, Carl, “Can the Will be Caused?”, *The Philosophical Review*, Vol. 71, No. 1, 1962, s. 49-50.

⁷¹⁰ Ayer, A. J. “Freedom and Necessity” *Free Will*, ed. Gary Watson, Oxford University Press, New York, 1982.

⁷¹¹ Ginet, Carl, “Can the Will Be Caused?”, s. 49.

⁷¹² Merril, A.A., “Free Will”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 15, No.11, 1918, s. 293.

edilmektedir.⁷¹³ Tikel olayların değerlendirilmesinden sonra nedensellik için ikinci adım tek tek olaylardan hareketle yasal bir düzlemin, yani tek tek olaylardan hareketle her zaman geçerli kılınabilecek doğa yasalarının tespit edilmesidir. Bu yüzden nedensellikten, olayların zaman süreci içindeki yasal bağlam ve ilişkileri anlaşılmaktadır.⁷¹⁴

Batı’da Newton mekaniğinin yaygın olarak kabul edilmesi ile bilimde neden-sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olduğu kabul edilmiştir. Bu zorunluluk nedensellik ilkesi olarak ifade edilmiştir. Nedensellik, bilimsel düşünmenin neredeyse ön şartı kabul edilmiştir. Bu kabul, doğa bilimleri ile sınırlandırılmamış sosyal bilimlere de uygulanmıştır. “Bilimsel olan her alanda geçerli olandır,” ilkesinin kabulü, nedenselliği tüm alanlara yaymanın gerekçesi sayılmıştır. Bu yüzden ki modern bilim anlayışını düşündüğümüzde bilimselliğin her yöne yayılmaya yatkın olmak gibi bir doğası veya beklentisi vardır. Bilimde nedensellik ilkesinin yaygınlaşması, dolayısıyla determinizmin yaygınca kabul edilmesiyle özgür irâde konusu daha sık tartışılmaya başlanmıştır.⁷¹⁵ Çünkü deneyci nedenselliğin insan eylemleri, düşüncesi ve irâdesi dahil, her alan için geçerli kılınması veya kılınmaması beraberinde irâde özgürlüğü sorununun tartışılmasını gerektirmiştir.

Bilimsellik ilkesi gereği, doğa olayları için kabul edilen nedensellik ilkesinin zihinsel eylemler için de uygun görülmesi, ahlâk ile ilgili endişeleri arttırmıştır. Ahlâkîlikten söz edebilmek, kişinin yaptığı davranıştan başkasını yapabilme imkânının varolmasını gerektirmektedir, böyle bir imkândan söz edildiğinde, insanın özgür olmasından söz edilmiş olmaktadır.⁷¹⁶ Doğa olaylarında ön görülen nedensellik, insan irâdesinde de söz konusu edildiğinde irâde ve eylem özgürlüğü kuşkulu bir hal almaktadır. Eylem düşünürlerinin bu endişe ve problemler karşısındaki tavrı aynı değildir. Peki, bu düşünürler özgürlük ve nedensellik problemi ile ilgili ne tür çözümler getirmişlerdir?

⁷¹³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 618.

⁷¹⁴ Planck, Max, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, çev. Yılmaz Öner, Spartaküs Yay., İstanbul, 1996, s. 25.

⁷¹⁵ Foot, Philippa, “Free Will Involving Determinism”, *The Philosophical Review*, Vol. 66, No. 4, 1957, s. 439.

⁷¹⁶ Strong, C. A. “A Deterministic Analysis of Free Will”, s. 127.

Nedensellik bağlamındaki temel iki problemten biri eylem ile sonuç arasındaki ilişkinin niteliği ile ilgilidir; diğeri ise bizzat eylemin kendisi ile ilgilidir.⁷¹⁷

Eylem felsefesi açısından, temel problem dış çevrede nedenselliğin kabul edilip edilmemesi değildir. Bir düşünürün dış dünyada neden-sonuç arasında zorunlu bir ilişkiyi kabul etmesi veya kabul etmemesi o düşünür hakkında irâde özgürlüğü bağlamında bir sonuca varmamızı sağlamaz. Asıl problem, dış çevrede kabul görülen nedenselliğin, insanın iç işleyişi için de kabul edilip edilmeyeceğidir, başka bir ifade ile asıl tartışma konusu nedenselliğin insanın düşünmesi ve irâde etmesi için de geçerli kılınıp kılınmayacağıdır.

Aracı soru şu şekilde kurulabilir: Nedensellik ilkesi her alandaki devinimi kapsadığı gibi, yine devinim olarak kabul edilen insan eylemlerinin ortaya çıkmasını da kapsar mı, başka bir ifadeyle, insanın tüm irâdi edimleri öncül koşullar ile nedensellik ilişkisi içinde oluşmakta mıdır, ya da en azından bazı iradi edimler için böyle bir nedensellik söylenebilir mi?⁷¹⁸

Max Planck (ö. 1947) bir konferansında kendi dönemindeki tartışmaları ve yaklaşımları özetlemektedir: “İnsanlar bu konuda sanki iki ana gruba ayrılmış vaziyettedirler. Bir grup her şeyden önce sorunun bilgilenme yönüyle ilgileniyor, yani her şeyde keskin bir nedensellik görüyor, hatta manevi alan da bile. Bu ilkeyi bilimsel araştırmaların kaçınılmaz postulatı olarak görüyorlar. O bakımdan, evrenin temellerini kusursuz olarak anlamak pahasına irâde özgürlüklerini feda etmekten çekinmiyorlar. Ötekiler ise daha çok eyleme ağırlık tanıyorlar. İnsanın katı yasaların egemenliğine bırakılarak, ona cansız bir otomat rolünün yakıştırılmasına karşı çıkıyorlar. Benlik duyguları buna isyan ediyor. O bakımda irâde özgürlüğüne, düşünen insanın sahip olabileceği en büyük servet gözüyle bakıyorlar. Nedensellik yasasının hiç değilse ruhsal yaşam dünyası için geçerliliğinin yadsınması gerektiğini savunuyorlar.”⁷¹⁹

Nedensellik ve irâde özgürlüğü tartışmalarında üç temel akımdan söz edilebilir: Determinizm, liberteryанизm (özgürlükçülük) ve compatibilizm

⁷¹⁷ Smith, Patricia G., “Ethics and Action Theory on Refraining: a Familiar Refrain in Two Parts”, *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 20, No. 1, 1986, s.1-3.

⁷¹⁸ Wood, Ledger, “Free Will Controversy”, *Philosophy*, Vol. 16, No. 64, 1941, s. 387.

⁷¹⁹ Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, s. 21.

(bağdaşıcılık). Bu akımların konuya yaklaşım şeklini belirlemek Kâdî'nin eylem ile ilgili düşüncesini günümüz diliyle ifade etmemizde yardımcı olabilir.

Determinizmi, kaderde olanının zorunlu olarak meydana gelmesi anlamına gelen fatalizm (yazgıcılık) ile karıştırmamak gerekir.⁷²⁰ Fatalizmin eylemlerin rasyonel izahını yapmak gibi bir iddiası yokken, determinizm edimlerimizin doğamızın sonucu olduğunu, bunun için de eylemler için rasyonel izah yapmayı amaç edinen bir kuramdır.

Determinizmin temel görüşüne göre edimlerimiz doğamızın eseridir.⁷²¹ Bu anlayışa göre evrende doğal, fiziki, maddi bir neden olmadan hiçbir şey gerçekleşmez. İnsan doğal dünyanın bir parçasıdır; insanın her eylemi ya da kararı doğal olayların bir türünden başka bir şey değildir; dolayısıyla eylemlerin ve irâdenin de doğal bir nedeni vardır.⁷²²

Determinizmin standart karakteristik özelliği şudur, her olay gelişen önceki olayların zorunlu sonucudur. Buna göre metafizik bir sav olarak determinizm şu şekilde tanımlanabilir. Geçmişteki gerçekler doğa kanunları ile bağdaşık olarak gelecekteki olayları gerektirmiştir. Bu sav doğru kabul edildiği takdirde, edimsel geçmiş sabit doğa kanunları ile sağlanmış olduğu için, mümkün tek bir gelecekte söz edilebilir. Yine bu sav kabul edilirse, kişinin doğumundan beri gelişen ve en uzak geçmişinde yaşanan eylemler bile kişinin gelecekteki her bir eylemi üzerinde nedensel şartlar oluşturmaktadır.⁷²³ Hatta bu akımın düşünürleri, insanın seçimleri dahil bütün arzu ve güdülerin sadece kalıtımın ve çevredeki etkenlerin bir sonucu olduğuna inanır.⁷²⁴

Bu akım gücünü bilimsel yöntemin katı uygulamasından alır. Kanıt olarak, neden-sonuç arasındaki nedensellik ilişkisinin işleyen bir ilke olduğunu, dolayısıyla tutarlı ve bilimsel kavramlar ile ilgili açıklamaların bilimsel değer kazanmasının, bu ilkenin düzenli bir biçimde uygulanmasına bağlı olduğunu belirtir.⁷²⁵

⁷²⁰ Strong, "A Deterministic Analysis of Free Will", s. 125.

⁷²¹ Strong, *age.*, s. 125.

⁷²² Honer, Stanley M. ve Thomas C. Hunt, *Felsefeye Çağrı*, çev. Hasan Ünder, İmge Yay., Ankara, 1996, s. 63.

⁷²³ McKenna, Micheal, "Compatibilism" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*/ Summer 2004 edition. <http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>

⁷²⁴ Honer, *age.* s. 64.

⁷²⁵ Honer, *age.* s. 64.

Determinizm nedenselliği sadece doğadaki olaylar ile sınırlı görmez, aynı zamanda insanın iç dünyasında gelişen irâde, niyet, düşünüp-taşınma, bilgi, istek ve arzuların da dışarıdaki olayların eseri olduğunu savunur. Determinizm insanın bilişleri, davranışları, kararları ve eylemlerini ifade eden her olayın kırılması imkânsız önceki olaylar zinciri sebebiyle meydana geldiğini varsaydığı için, irâde dahil tüm bilişsel ve duygusal edimlerimizin, dolayısıyla eylem isteğimizin sadece serbest bırakılmış dürtülerimizin eseri olduğunu savunarak, insanın irâdesi için maddi, doğal bir sebep aramaktadır.⁷²⁶

Determinizm sadece tikel bağlamda olayların birbirini neticelendirdiğini savunmaz, aynı zamanda bu doğal seleksiyonun tabii bir kanun çerçevesinde gerçekleştiğini savunur. Bundan dolayı da bu akıma göre gelecekte olacak olan olaylar, geçmişte ve şu anda gerçekleşen olaylar doğa kanunları doğrultusunda zorunlu olarak gerçekleşmektedir. Bu yüzden deterministlere göre doğal dünyadaki bütün verilere sahip olursak, geleceği tüm ayrıntıları ile bilebiliriz. Böylece evrende ve insanın iç dünyasında tamamen mekanik bir işleyişi ön görmüş olmaktadır.

Katı deterministler ahlâkî eylemlerin kalıtım ve çevre yoluyla oluştuğunu iddia ettikleri için, İnsanın irâdesinin ahlâkî davranışlar için bir neden olamayacağını savunurlar. Deterministler insanın duygularını ve aklını yadsımazlar, ancak onları önceki davranışların veya geçmişteki olayların bir sonucu olarak kabul ederler. Onlara göre iki kişi arasındaki ahlâkî farklılık, kalıtımsal yatkınlık, çevresel etki ve önceki olayların sonucunda oluşmaktadır.

Determinizm, iddiasını doğa kanunlarına dayandırmaktadır. Bu durumda doğa kanunlarının belirsiz öncüllere dayanması deterministik açıklamaları başarısız kılacaktır. Determinist açıklamada doğa kanunlarından anlaşılan tikel fiziksel öncüllerdir. Bu öncüllerin doğa kanunu olarak kabul edilmesi için gerçekten koşul olması ve bazı sonuçları değil, öncülün bulunduğu her durumda somut tikel sonuçları doğurması gerekmektedir.⁷²⁷

Determinist kuramın savını öncüller şeklinde söyleyecek olursak,

- (i) Her olay öncel bir maddi sebebin (cause) sonucudur (effect).
- (ii) Aynı nedensel durum her zaman aynı yakın sonucu üretir.

⁷²⁶ Strong, C. A. "A Deterministic Analysis of Free Will", s. 125-128.

⁷²⁷ Invangen, "The Incompatibility of Free Will and Determinism", s.187.

(iii) Her yakın sonuç, gelecek zamandaki sonucun nedenidir.⁷²⁸

Determinist görüş irâde özgürlüğünü kabul etmez. Özgür irâde (free will), başka bir edimde bulunması mümkün iken, eyleyenin bir edimde bulunabilme yetisi ve gücüdür.⁷²⁹ Başka bir açıklamayla irâdenin özgür olması demek, irâdenin doğal nedensel koşullarla değil, insanın tamamen kendi eseri olan düşünsel edimler ile açıklanması demektir. Bu da insanın iç işleyişinde nedenselliği kabul etmemeyi gerektirecektir. Oysaki deterministlere göre bir şeyin açıklanabilir ve rasyonel olabilmesi için her yerde egemen olan bir kanun tarafından belirlenmiş olması gerekir, bu yüzden onlara göre “*Bir şey yapabilmek ile bir şeyi yapmak*” aynı şeyi ifade etmektedir.⁷³⁰ Deterministlerin öngördükleri eyleyen ahlâkî açıdan değerlendirilemez. Çünkü neredeyse tüm felsefecilerin ortak bir kabulü ile, bir eyleyene eylemsel bir sorumluluğun yüklenebilmesi için, eyleyenin performe ettiği eyleminden kaçınabilir olması gerekir.⁷³¹

Deterministler eylem teorisi açısından, insanın irâde, düşünce ve duygularını diğer dirimsel varlıkların iç işleyişine indirgedikleri için *indirgemeci*, eyleyenin özellikle düşüncesini ve diğer tüm niteliklerini birlikte etkili görmeyip doğal istek (iştihâ) gibi tek tek itkileri eylem üzerinde belirleyici kabul ettikleri için *olay-nedencidirler*.⁷³²

Deterministler tüm eylemlerin hatta en iyi düşünüp-taşınmış eylemlerin bile öncül koşullara dayalı olarak gerçekleştiğini söylemekte ısrar ederler.⁷³³ Böylece deneyci nedenselliği kabul eden determinist görüş nedenselliğin insan eylemleri, düşüncesi ve irâdesi dahil her alan için geçerli kılınmasını savunur ve bu tavrı bilimselliğin bir ön şartı olarak kabul eder.

Öncül koşullar ile irâdenin ortaya çıkışını belirleyen, hatta irâde ile özdeş kabul edilen doğal istek (iştah) ve arzulardır. İnsan irâdesini bedensel bir faktöre bağlamak ile indirgemeci bir yaklaşımı savunmuş olmaktadırlar. İndirgemeci anlayışa göre Irâde ile arzular arasında bir fark bulunmamaktadır; irâde bir önceki olaya dayanmaktadır. Bu anlayışa göre farklı öznelere irâdesi ile istekleri arasında

⁷²⁸ Huby, “The First Discovery of the Free Will Problem”, *Philosophy*, s. 359.

⁷²⁹ Invangen, *agm.*, s.188.

⁷³⁰ Invangen, *agm.*, s.188.

⁷³¹ Invangen, *agm.*, s.188.

⁷³² “Olay-nedenci” ve “indirgemeci” kavramı için bkz. Bishop, John, “Agent-Causation”, *Mind*, Vol. 92, No. 365, 1983, s. 61.

⁷³³ Wood, Ledger, “Free Will Controversy”, *Philosophy*, Vol. 16, No. 64, 1941, s. 387.

benzerliğin olması irâdenin bedensel istekler tarafından belirlendiğini göstermektedir. Böyle bir sonucu doğru kabul edenler irâde ve eylemin önceden bilinebileceğini savunurlar.⁷³⁴ Nedensellik ilkesi gereği irâdenin özgür olmadığını düşünen determinist görüş, eyleyenin psikolojik tutumları ile (istek, arzu, iştâh, kanı ve gönüllük) ile irâdenin açıklanabileceğini düşünür.⁷³⁵

Deterministler irâde kavramını zihinsel güç olarak tanımlıyorlar. İradenin aynı zamanda seçmeyi de içerdiğini, bu gücün karşı konulamaz olduğunu söylüyorlar. Onlara göre irâde ve seçme duygusal öğeler ile oluşmaktadır, bu yüzden de arzu ve irâde aynı şeydir.⁷³⁶ Deterministlerin özgür irâde ile ilgili tavrı net değildir, Kişinin özgür irâdesinin olabileceği ile ilgili agnostik bir tavır takınabilmektedirler.⁷³⁷

H. M. Açıköz'ün ifade ettiği gibi, indirgemeci argümanlardan biri, “*Eğer eylemler kendilerinden önce gelen içsel ve dışsal faktörler tarafından belirlenip tayin edilmemişlerse, eylemler kurgusal ve irrasyoneldir.*”⁷³⁸ Bunun yanında indirgemeciler insan eylemlerini bedensel işleyişe bağlı kılmak ile ortaya koydukları eylem teorisinin rasyonel olduğunu iddia etmektedirler.

Determinizmin karşıt kutbunda yer alan liberteryanlar (özgürlükçüler) insan irâdesinin ortaya çıkışında nedenselliği kabul etmezler. Eyleyenin ve tercihinin değer edinmesinin, eyleyenin tercihinden sorumlu olması ile ancak mümkün olabileceğini, bunun da eyleyenin yaptığından başkasını yapabilmesi ile gerçekleşebileceği savıyla düşüncelerini desteklerler. Onlara göre başka bir seçeneğinin yapılabilir olması nedenselliği kabul etmemeyi gerektirmektedir.⁷³⁹ Bu yüzden, Liberteryan görüşe göre özgürlükten söz edilebilmesi için eylemin ortaya çıkmasında nedensellikten söz edilmemesi gerekir.⁷⁴⁰

Liberteryanlar, sadece dış zorlamalardan değil, her türlü iç belirlenimden bağımsız olarak eylem gücünün gerçekleştiğini kabul ederler. Onlara göre özgürlük,

⁷³⁴ Ginet, “Can The Will be Caused”, s. 53.

⁷³⁵ Ginet, *agm*, s. 49-50.

⁷³⁶ Taylor, William, *Freedom of the Will*, Yayın Evi Yok, London. 1881, s. 24-25.

⁷³⁷ McKenna, Micheal, “Compatibilism” The Stanford Encyclopedia of Philosophy/ Summer 2004 edition. <http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>

⁷³⁸ Açıköz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s. 243

⁷³⁹ Ginet, Carl, “Can the Will Be Caused?”, s. 49-50

⁷⁴⁰ Foot, Philippa, “Free Will Involving Determinism”, *The Philisophical Review*, Vol. 66, No. 4, 1957, s. 440.

daha önceki düşüncelerimiz, içgüdülerimiz veya alışkanlıklarımız tarafından belirlenmemiş bir eylemi ortaya koyma yönündeki bir gücü ifade eder.⁷⁴¹

Burada dikkat edilmesi gereken, liberteryanlar, hem insanın iç işleyişinde hem evrendeki olayların oluşmasında nedenselliği tümüyle inkar etmezler. Burada Liberteryanların ısrarcı oldukları husus insan irâdesi için deneyci nedenselliğin söz konusu olamayacağıdır. A. I. Melden, R. S. Peters, Peter Winch, Anthony Kenny, Stuart Hampshire, G. E. M. Anscombe, Richard Taylor ve Charles Taylor genel anlamda uygun görülen nedensel açıklamanın insan eylemleri için geçerli olamayacağını savunmaktadırlar.⁷⁴² Bu düşünörlere göre fiziksel olaylarda mekanik işleyişten söz edilse bile, böyle bir işleyişin insan eylemleri için söylenmesi doğru değildir.⁷⁴³

Liberteryanlar eylem sürecinin oluşmasında doğa yasalarının ve ilgili duyunun devreye girmesinde eyleyenin edilgen olmasını kabul etmekle beraber, asıl dillendirdikleri iddia, bu sürecin kontrol edilmesinde ve farklı eylem seçenekleri oluşturulmasında, en azından buna girişilebilmesinde eyleyenin etkin olarak kabul edilmesi iddiasıdır. Her halükarda eyleyeni eylemden sorumlu tuttıkları için eyleyenin eylemini kontrol altında tutabileceğini savunurlar.⁷⁴⁴

Doğal (dış) çevrede nedensellik, dolayısıyla zorunluluk liberteryanlarında kabul edebileceği bir ilke olduğuna göre insanı bu zorunluluk karşısında özgür kılan nedir? C. A. Strong liberteryanların bu soruya verebilecekleri cevabı şöyle özetlemektedir: *“Bizi asıl özgür kılan, başka bir eylemi yapmak veya yapabilme imkânıdır. Bu durumda özgürlük için, iki eylemi veya imkânı düşünmek gerekecektir. Özgürlüğün ilkin düşünüp-taşınmak (deliberation) üzerine kurulması gerekir. Şayet tek bir seçenek varsa eylem özdevinimli olarak gerçekleşir. Bir şeyi yapmayı veya yapmamayı düşündüğümüze göre bu iki eylem arasında düşündüğümüzü göstermektedir. İki eylem seçeneği arasında düşünüp taşınmadan söz edildiğine göre burada bir özdevinimsel bir sonuçtan söz edilemez. Eyleyene özgürlük imkânını veren farklı seçeneklerin olmasıdır. Özgürlük boyunduruğun zıddıdır. Boyunduruk*

⁷⁴¹ Vergés, “Ahlâk Felsefesi” s.135.

⁷⁴² Macklin, Ruth, “Reasons vs. Causes in Explanation of Action”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 33, No. 1, 1972, s.78.

⁷⁴³ Macklin, “Reasons vs. Causes in Explanation of Action”, s. 81.

⁷⁴⁴ Clarke, R. “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. 155.

*eylemlerin özdevinimsel olarak gerçekleşmesidir.*⁷⁴⁵” Burada özgürlük için iki unsurun önemine dikkat çekilmektedir. Birincisi, başka bir eylemi yapabilme imkânıdır, C. A. Strong bu unsuru insanı asıl özgür kılan olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirme Kâdî Abdülcebâr’ın güç tanımlamasını ve gücü eylem için sebep olarak konumlandırmasını hatırlatmaktadır. İkinci özgürleştirici unsur ise düşünüp-taşınmadır. Zihinsel edimler tüm özgürlükçü düşünürlerin üzerinde durdukları ve özgürleştirici rolünü kabul ettikleri bir unsurdur. Bundan dolayı özgürlükçüler özgür bir biçimde düşünmenin kuralsız, nedensiz düşünmek anlamına geldiğini kabul etmezler. Özgür düşünmenin aklımıza, anlayış ve bilgilerimize göre düşünmek anlamına geldiğini belirtirler. Bu durumda özgür eylem üzerinde en fazla düşünülen eylem, en derin biçimde nedeni olan eylem, bütün nedenlerini tartıp değerlendirdiğimiz eylem olmaktadır.⁷⁴⁶

Bu yaklaşım *bağdaşırcılardan* (compatibilist) farklı olarak determinizm ile bağdaşmayan bir özgürlüğün olması gerektiğini savunur. Bu görüşü savunurken insanın yaptıklarından sorumlu olmasını temel öncül yaparlar. İnsanın yaptıklarından sorumlu tutulması için insanın her tür olayın belirleniminden uzak olması gerektiğini, ancak insanın bu şekilde yaptıklarından sorumlu tutulabileceğini savunurlar.

R. Clarke’in ifade ettiği gibi liberteryanlara göre karar verme, tercih etme, irâde ve gönüllülük edimleri birer eylemdir ve bu tür eylemlerimizin özgürlüğünden dolayı bu tür eylemlerden sorumluyuz.⁷⁴⁷ Bu yaklaşıma göre davranışlarımızdan ve ihmallerimizden olduğu gibi, bunların sonuçlarından sorumlu olmamamızı gerektiren de “zihinsel eylemler (mental acts)” dir. Çoğu liberteryana göre insan bu zihinsel eylemler ve alt versiyonları ile özgür olmaktadır.⁷⁴⁸

İki çeşit liberteryan görüşün olduğu söylenebilir: *İrâde eylem bileşenci teori* (component theory) ve *irâde eylem-üretimci teori* (product theory).

İrâde eylem bileşenci teori (component theory) olarak isimlendirilen görüşe göre dışa dönük eylemlerimizin oluşumunda irâde, niyet ve karar gibi “zihinsel eylemler” eylemin ilk parçasıdır. Bu yüzden bu zihinsel eylemler dışa dönük eylemler üzerinde belirleyici olabilmektedir. Organlarımız ile yaptığımız

⁷⁴⁵ Strong, “A Deterministic Analysis of Free Will”, Vol. 1, No. 5, 1904, s. 125-128.

⁷⁴⁶ Vergés, “Ahlâk Felsefesi” s.140.

⁷⁴⁷ R. Clarke, “Libertarianism, Action Theory, and the Loci of Responsibility”, s. 159.

⁷⁴⁸ R. Clarke, *agm.*, s. 153.

değiştirmeler bu ilk etkenle, zihinsel eylem ile oluşmakta; belki çevrede oluşturduğumuz değişiklikler bile bu ilk hareketle gerçekteşiği söylenebilmektedir.

749

İrâde eylem üretimci teori (product theory) olarak isimlendirilen özgürlükçü teoriye göre ise eylem bir olay olarak belli istek, arzu ve inançlar ile oluşan niyet doğrultusunda ve bunlara uygun olarak zihinsel olaylar ile gerçekteşiğmektedir. Dışa dönük eylemin oluşumunda bedensel hareketlerin sonuçlanmasını sağlayan zihinsel olay ve durumlar eylemin herhangi bir parçasını oluşurmamakta, eylem bu zihinsel durum veya olayın nedensel sonucudur.⁷⁵⁰

İradeci bileşenci teori, eylem sürecinde gerçekteşiğen olayın eylem olarak sayılması gerektiğini düşündüğü için zihinsel eylemi, (karar, tercih, niyet ve irâde) eylemin kendisi olarak saymaktadır. Bu teoriye göre eylem tüm komplike yönleri ile nedensel bir yapıdan yoksun olarak basit zihinsel eylemden ibarettir. Bu teoriye göre hem salt zihinsel eylemler hem zihinsel eylemlerden ibaret komplike davranışlarımız dış çevredeki başka olayları neticelendirmektedir.⁷⁵¹

Niyeti (intention, kasd, yönelim) tek başına eylemi sonuçlandırmak için yeterli gören bu iki liberteryan görüşün yanı sıra niyetin (intention) kendisini eylem olarak görmeyen görüşler de vardır. Bazı liberteryanlara göre irâde bizim aktif olarak oluşturduğumuz değil, edilgen olarak bizde oluşan (happens to one) bir harekettir. Bunlara göre irâde dürtü, istek ve sıradan iştah gibi hareketlerden sonra irâde hareketi bizde oluşmaktadır.⁷⁵²

R Clarke, liberteryanların temel kavramlarını ve savunularını somutlaştırmak için bir örnek verir: *“Sue öğleden sonraki diğer konferansa katılıp katılmama konusunu düşünüp taşındıktan (deliberating) sonra katılmaya karar vermiştir.”* Liberteryan teoriye göre onun bu kararı bir eylemdir. Bu karar zihinsel duruma uygun olarak meydana gelmektedir. Zihinsel durum ise sonuca ilişkin niyetin şekillenmesi ile oluşmaktadır. Buna göre Sue, düşünüp taşınma sürecinde konferansa hem katılma hem katılmama gerekçelerini tespit etmiştir. Konu ile ilgili yeteri kadar düşündüğünden emin olunca bir karar vermesini sağlayan bir niyet taşımıştır. R.

⁷⁴⁹ R. Clarke, *agm.*, s. 154-155.

⁷⁵⁰ R. Clarke, *agm.*, s. 155.

⁷⁵¹ R. Clarke, “Libertarianism, Action Theory, and the Loci of Responsibility”, s. 155.

⁷⁵² R. Clarke, *agm.*, s. 155.

Clarke'e göre bu niyet zihinsel eylemi oluşturunca, Sue konferansa katılmaya karar vermiştir. Burada söylenmesi gereken şudur: Böyle bir karar anında pek çok seçeneğe karar vermesi mümkün iken, Sue konferansa gitme kararını tercih etmiştir ve bu kararı verirken herhangi bir başka olayın gerektirimi sonucu olarak vermemiştir. Sue için konferansa katılmak ve katılmamak aynı zorunlulukta/serbestlikte gerçekleştiğine göre ve eylemsel sonuç Sue'nin kararına bağlı olacağına göre eyleyenin özgürlüğünden söz edilebilir.⁷⁵³

Liberteryanlar bu iddialarını temellendirirken, verilen kararın reel gerekçelerin oluşturduğu niyete ve imkâna uygun verildiğini yadsımazlar, çünkü düşünüp taşınmak bu gerekçeler üzerinden gerçekleştirilmektedir. Kişiyi bir karar almaya zorlayan bu gerekçelerdir. Ancak liberteryanlara göre bu gerekçeler kararın yönünü ve şeklini belirlemez, sadece kişiyi bir karar almaya sürükler. Kararı veren ve bu kararın rengini belirleyen ise öznenin kendisidir.⁷⁵⁴

Liberteryanların temel iddiasına göre eyleyenin eylem sırasındaki hareketlerini belirleyebilme gücü daha önce var olan herhangi bir harekete veya edime dayanmamaktadır. Aslında liberteryanlar bir eylemin başka bir hareketin sonucunda oluştuğunu yadsımazlar, asıl yadsıdıkları bu sonucun zorunlu bir belirlenimle oluştuğunu kabul etmektir.⁷⁵⁵

Tümü için söylenmese bile, en azında Reid örneğinde görüldüğü üzere, Liberteryanlar irâde dışındaki alanda nedensellik ilkesini yadsımazlar; hatta Reid, dirimsel bir varlık olmasının göz önünde bulundurularak insanın anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bunu söylerken temel dayanak olarak, insanın bir yönüyle dirimsel bir varlık olduğu düşünülse bile, bir başka yönüyle de akıl ve irâdesiyle aşkın bir özelliğinin bulunduğunu ve bu yönüyle diğer canlılardan farklı olduğunu söylemektedir. Daha da önemlisi diğer varlıklardan farklı olarak insanın eylemlerden sorumlu olduğunu, bunun için de doğada görülen nedensellik ilkesinin insan irâdesi dolayısıyla eylemleri için söz konusu edilmemesi gerektiğini savunmaktadır.⁷⁵⁶

⁷⁵³ R. Clarke, *agm.*, s. 158-159.

⁷⁵⁴ R. Clarke, "Libertarianism, Action Theory, and the Loci of Responsibility", s. 158-159.

⁷⁵⁵ R. Clarke, *agm.*, s. 153.

⁷⁵⁶ Açıkoz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, 1997, s. 239.

Öncel bir olayın veya deviniminin insan irâdesi üzerinde etkili olamayacağını düşündüğü için, bir liberteryan olarak Reid eyleyen-nedenci olarak kabul edilmektedir.⁷⁵⁷ Eyleyen nedenci olmak insanın akıl, irâde ve güç itibari ile tümel olarak özne kabul edilmesi ve irâde ile eylemi üzerinde kesinkes belirleyici olduğunun kabul edilmesidir.

Liberteryan düşünürlerin bir kısmı, belirlenimci bir nedenselliği insan eylemleri için doğru görmemekle beraber eylemlerin açıklanmasında farklı bir nedensel açıklanmanın getirilebileceği kanaatindedir. Örneğin, Anscombe ve Yolton'a göre insan eylemlerinde nedensellik ilkesi ile yapılacak kabul edilebilir özgürlükçü açıklamaların şu esaslara dayanması gerekmektedir: 1- Mekanik açıklama ve uzantılarını içermeyen bir nedenin bulunması gerekir. 2- İnsanın özellikleri ile ilgili kesinlikten kaçan bir neden bilgisinin olması gerekir. 3- Bu neden bilgisinin insan eylemlerini açıklamamıza yardımcı olabilecek bir bilgi olması gerekir.⁷⁵⁸

İnsan eylemleri ve davranışlarının diğer edim ve devinimlerden farklı olarak açıklanması ve eylemlere uygun özel ifade kalıplarının tahsis edilmesi eylem felsefesinde önemli bir tartışma konusudur. Eylem düşünürleri eylemleri açıklarken, görüşlerine uygun ifade kalıplarını kullanmışlardır. Deterministler “*causes of action*” (eylemin yeter nedeni) ifadesini kullanarak katı bir belirlenimciliği savunurken, liberteryanlar “*reasons for acting*” (eylem için açıklayıcı neden) ifadesini kullanmışlardır.⁷⁵⁹ Yeter neden (cause) ile açıklayıcı sebebin (reason) farklı olduğunu düşünenler, indirgemeci bir sınıflandırmanın mekanik bir nedenselliği gerektirdiğini savunurlar. Oysaki, liberteryan düşünürlere göre fiziksel olaylarda mekanik işleyişten söz edilse bile böyle bir işleyişin insan eylemleri için söylenmesi doğru değildir.⁷⁶⁰

Açıklayıcı neden ile kastedilen inanç, istek, arzu ve diğer psikolojik durumlardır.⁷⁶¹ Açıklayıcı nedene yüklenen anlam bir işin betimlenmesini sağlayan öncül durumlardır. Bu durumlar işin sonucu üzerinde belirleyici bir yeter neden

⁷⁵⁷ Açıkoz, *age.*, s. 239.

⁷⁵⁸ Macklin, Ruth, “Action, Causality, and Teleology”, *The British Journal for Philosophy of Science*, Oxford University Press, Vol. 19, No. 4, 1969, s. 306.

⁷⁵⁹ 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.

⁷⁶⁰ Macklin, “Reasons vs. Causes in Explanation of Action”, s. 81.

⁷⁶¹ Macklin, “Reasons vs. Causes in Explanation of Action”, s. 80.

hükümünde değildir. Açıklayıcı neden (reason) “Eyleyen niçin *x* eyleminde bulundu?” sorusunu cevaplandırmamıza yarayan bir öğedir.⁷⁶² F. Dretske açıklayıcı neden (reason) unsurunu kabul etmenin gerekçesini şöyle açıklar: “Şayet inanç ve istek davranışlar ile ilgili değilse, davranışlara değer yüklemek de onları değerleyerek yapmak da anlamsız olur. Bir davranışı istemek de yapılması gerektiğine inanmak da bizdeki kaniya ve isteğe bağlıdır. Ayrıca bunlar yaptığımız eylem için neden (reason) konumundadır. Bu neden, eylemi niçin yaptığımızı açıklamaktadır.”⁷⁶³

R. Macklin’in de dediği gibi, bir eylemin kesinkes betimlenebilmesi, ortaya çıkış nedeninin tespit edilebilmesi için neden ile sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olması gerekir. Bu durumda indirgemeci olmayan bu anlayış, açıklayıcı neden olarak ifade ettikleri istek, arzu ve inanç gibi öğelerin sonuç üzerinde zorunlu, belirleyici bir etkisinin olmadığını kabul etmelerinden hareketle, açıklayıcı nedenin sonuç-eylemi açıklama dili kesinlik çerçevesinde değil, ihtimal çerçevesinde kalacaktır.⁷⁶⁴

Deterministler ile liberteryanlar arasındaki bir diğer önemli fark ise deterministler “*causal explanation*”ı (nedenselci açıklama) savunurken liberteryanlar “*teleological explanations*”ı (amaçsalci açıklama) savunurlar.⁷⁶⁵ Buna göre belirlenimci anlayış nedenden hareketle sonucun bilinebileceğini savunurken, özgürlükçüler amaçtan hareketle bir eylemin anlaşılabilirliğini savunurlar.⁷⁶⁶

Liberteryanlar insan irâdesinin dış çevre ve bedensel istek ve arzular ile belirlendiğini kabul etmezler. Bir liberteryan olan T. Reid bu etkenlerin sadece eyleyen üzerinde etkide bulunabileceğini, ama etkilenmek veya etkilenmemenin insanın elinde olduğunu belirtir. Reid irâde ile doğal istek (appatite, iştiha) arasındaki ilişkiyi ve ayrımı şöyle ortaya koymaktadır: Irâdenin nesnesi, konusu, irâde etmenin kendisidir. Bu yüzden eyleyen irâde edebilmesi için irâde ettiği şey hakkında en azında kavramsal düzeyde bilgi sahibi olmalıdır. Reid böylece irâdenin konusu ile doğal istek diyebileceğimiz iştihânın konusunu birbirinden ayırmaktadır. Ona göre eyleyen irâde ile iştihânın konusunu birbirine karıştırmamalıdır. Çünkü eyleyen hemen her şeye karşı istekli (iştihâlı) olabilir, fakat o sadece kendisine ait, eyleyenin

⁷⁶² Macklin, “Reasons vs. Causes in Explanation of Action”, s. 80-82.

⁷⁶³ Dretske, Fred, “Reasons and Causes,” *Philosophical Perspectives*, Vol. 3, 1989, s. 1.

⁷⁶⁴ Macklin, “Reasons vs. Causes in Explanation of Action”, s. 82.

⁷⁶⁵ Macklin, “Action, Causality, and Teleology”, s. 301; “Reasons vs. Causes in Explanation of Action”, s.78.

⁷⁶⁶ Macklin, “Action, Causality, and Teleology”, s. 301; “Reasons vs. Causes in Explanation of Action”, s. 78.

gücüne uygun bir eylemi irâde edebilir. Eyleyen irâdede bulunurken böyle bir eylemi yapabileceğine dair bir kanı kendisinde oluşmalıdır.⁷⁶⁷

Doğal istekleri ve dış koşulları irâde üzerinde belirleyici görmedikleri için ve düşünsel ve bilgisel edimler başta olmak üzere insanın tüm yetkinliklerini irâde üzerinde beraber düşündükleri için, liberteryanların tavrı tümcü (indirgemeci olmayan) ve eyleyen-nedenci olarak değerlendirilir.

Nedensellik ve özgürlük ilişkisi ile ilgili bir diğer temel görüş de bağdaşırıcı (compatibilist) görüştür. Bağdaşırıcı görüş hem dış dünyada hem irâdenin ortaya çıkışında nedenselliğin egemen olduğunu ve bunun irâde özgürlüğüne aykırı olmadığını savunur. Nedensellik ile ilgili bu tavırlarından dolayı soft deterministler (yumuşak belirlenimciler) olarak da değerlendirilmişlerdir. Bu yaklaşımın tipik takipçileri olarak Hobbes, Locke, D. Hume, Invagen ve Davidson gösterilebilir.⁷⁶⁸

Irâde özgürlüğü ile nedenselliğin bağdaşabileceğini savunan yaklaşımın iki temel endişesi vardır. İnsanın eylemlerinden sorumlu bir varlık olarak görülmesi, bunun için de, irâde özgürlüğünü savunmanın kaçınılmaz kabul edilmesi; öte yandan evrenin hiçbir aşamasında tesadüfe yer olmadığına göre insanın evren için belirlenen ilkenin dışına çıkarılamayacağını kabul edilmesi, daha da önemli olan bu yaklaşıma göre eylemin açıklanması gerekir; çünkü nedensellik yadsındığı takdirde eylemleri açıklayabilme imkânı kalmamaktadır.

Eylem teorisi çalışmalarında geçen felsefi problemler ile ilgili en şiddetli tartışmaların nedensellik ve özgür irâde etrafındaki tartışmalar olduğu söylenmişti.⁷⁶⁹ Kişi başka durumda bulunması mümkün iken başka bir edimde bulunabiliyorsa özgürlükten söz edilebilir. Liberteryanlar ve katı deterministler eylemde bulunabilme ile ilgili benzer açıklama getirirler; şöyle ki her iki akıma göre de nedensellik özgürlüğe engeldir, nedensellik ile özgürlük bağdaştırılamaz. Bu tavırlarından dolayı bu iki akım *incompatibilistler (bağdaşırıcı olmayanlar)* olarak sınıflandırılmıştır.⁷⁷⁰ Liberteryanlar özgürlükten yana tavır alırken, deterministler nedensellikten yana tavır alırlar.

⁷⁶⁷ Açıköz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s. 242.

⁷⁶⁸ Açıköz, *age.*, s. 238.

⁷⁶⁹ Ayrıca bkz. Foley, Richard, "Compatibilism", *Mind*, Oxford University Press, Vol. 87, No. 347, 1978, s. 421.

⁷⁷⁰ McKenna, "Compatibilism" . <http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>

Buna karşıt olarak bağdaşırcılar (compatibilistler, soft determinisler, yumuşak deterministler) başka bir açıklama önerirler. Böyle bir gerekirci/nedenselci açıklama ile irâdenin uzlaşabileceğini savunurlar; böylelikle compatibilistler, insanın yaptığından başka türlüünü yapabileceğini iddia eden liberteryan açıklama ile doğa yasaları gereği oluşan şartlar ile önceden oluşmuş olaylar dizgesi sonucunda bir eylemin oluştuğunu savunan determinist açıklamanın uzlaştırılabileceğini savunurlar. İki uç yaklaşımı bağdaştıran bu yaklaşıma göre eylemlerimiz meydana geliş açısından, öncel şartların nedensel gerekirciliği ile meydana gelmesi açısından, meydana gelen diğer olaylardan farklılık arz etmez. Ancak nedenselliğin olması özgürlüğün olmadığı anlamına da gelmez.⁷⁷¹

Bağdaşırcılar irâde özgürlüğünün nedensellik ilkesi ile çelişmeyeceğini şu gerekçeler ile açıklarlar: “1) Bütün insan eylemleri, ister irâde olsun, ister irâde dışı olsun belirlenmiş ve tayin edilmiştir.2) İradî eylemler dışsal bir zorlama olmadığı sürece özgür eylemler olarak değerlendirilir. 3) Zorlamanın olmadığı bu durumda insanın kendi iç bünyesinde olan ve insanı insan yapan fizyolojik durumlarının yanında psikolojik durumları (motiveleri, seçmeleri, kararları, durumları, istek ve iştihası gibi) insanın eylemini belirleyip tayin eder ki determinizm ile özgürlüğün uzlaştırılması çabasında insanın özgürlüğü adına bundan daha yetkin bir açıklama düşünülemez.”⁷⁷²

Hem bağdaşırcılar hem deterministler doğal istekleri irâde ve eylem üzerinde belirleyici kabul ettikleri için indirgemecidirler. Ayrıca her iki kuram da hem doğada hem insanın iç işleyişinde nedenselciliği kabul etmektedir. Ancak, deterministler irâde ve eylemin nedenini insanın dışında ararken, bağdaşırcılar irâde ve nedenin insanın kendi içinde olduğunu savunurlar.

Bağdaşırcıların irâde özgürlüğü ve determinizmin arasını bulmalarının sebebi, bir yandan ahlâkî sorumluluk için, irâdenin özgür olması temel şart olarak kabul edilirken, diğer yandan dış çevrede görülen nedensellik ilkesi üzerine kurulan fiziki ilişkilerin insan eylemleri için de görülmek istenmesidir.⁷⁷³

Hobbes örneğinde görüldüğü gibi bazı bağdaşırcılar irâdenin tamamen doğal isteklere bağlı olduğunu düşünürken Davidson gibi bazı bağdaşırcılar da irâdeyi

⁷⁷¹ Foley, Richard, “Compatibilism”, *Mind*, Oxford Universty Pres, Vol. 87, No. 347, 1978. s. 421.

⁷⁷² Açıköz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s. 248.

⁷⁷³ McKenna, “Compatibilism”. <http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>

ortaya çıkarması için doğal tutumların ve isteklerin inanca (belief, kanı) eşlik etmesini savunurlar. Böylece irâde özgürlüğünü düşünsel ve bilgisel unsurların doğal etkenlere eşlik etmesi ile açıklar.⁷⁷⁴ Bu yönüyle deterministlerden farklı düşünmüş olurlar.

Bağdaşırcılar irâde için kanı gibi düşünsel edimleri şart koşsalar bile yine de doğal isteklerin irâde üzerinde belirleyici olduğunu kabul ettikleri için, sahip oldukları yaklaşımın indirgemeci ve olay-nedenci olduğu söylenebilir.

Demek ki bir düşünürün irâde özgürlüğüne getirdiği düşünce tarzını izah etmek için, irâdenin nasıl ortaya çıktığına dair izahını belirlemek gerekmektedir. Bunun için de bir temel oluşturmak için irâdenin tanımı önemli bir yerde durmaktadır. En önemli husus ise irâde üzerinde etkisi olabilecek doğal istek ve arzular ile bilgi ve gücün irâdeyi nasıl etkilediğini tespit etmektir. Nihayet bu sürecin fiziksel nedensellik ile ilişkisinin belirlenmesi gerekmektedir. Bir de üzerinde çalıştığımız düşünür, Kâdî Abdülcebâr kelâmcı olduğuna göre konunun teolojik temellerini çözümlmek gerekmektedir. Bu bölümün bundan sonraki başlıklarda eylem teorisyenlerin tartıştığı konular Kâdî Abdülcebâr açısından ele alınacaktır.

II- İRÂDENİN TANIMI

Arapça bir kavram olan irâde sözlükte bir şeyi ararken, nazik bir şekilde gidip gelmek ve bir şeyi istemek anlamına gelir.⁷⁷⁵ Türkçede *isteme* ve *dileme* anlamına gelen⁷⁷⁶ bu kelime, İngilizce'ye *volition* ve *will*,⁷⁷⁷ olarak tercüme edilebilir.

İsfahânî'ye göre irâde, bir şeyi yapmaya veya yapmamaya karar verme konusunda kişiyi sürüklediği için, bu sürecin hem başı hem de sonu için kullanılır. Bu yüzden, irâdenin üç temel anlamı vardır. İsteme sürecinin sonu için karar verme (hüküm), bu sürecin başı için emretme ve yönelme (kasd) anlamında kullanılır. Örneğin, “*De ki: "Allah size kötülük istese veya size rahmet dilese, sizi O'ndan kim*

⁷⁷⁴ Davidson'un bağdaşırcı tavrı için bkz. Davidson, *Essays on Action & Events*, s. 3-10.

⁷⁷⁵ İsfahânî, *Müfredât*, s. 206.

⁷⁷⁶ Sami, *Kamus*, s. 86.

⁷⁷⁷ Uğurlu, İrfan, *Türkçe-İngilizce Ansiklopedik Sözlük*, MEB Yay., 2001, İstanbul, s. 497.

korur?”⁷⁷⁸ ayetinde, istemek karar vermek anlamında; “Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez.”⁷⁷⁹ ayetinde emretmek anlamında; “İşte âhiret yurdu: Onu yeryüzünde böbürlenmek ve bozgunculuk yapmak istemeyenlere veririz. sonuç, sakınanlarındır.”⁷⁸⁰ ayetinde ise kastetmek anlamındadır.⁷⁸¹

Fârâbî irâdeyi “Duyu kuvveti, tahayyül kuvveti ya da akıl kuvveti ile idrâk edilen bir şeyi arzulamak veya ondan kaçınmaktır.”⁷⁸² şeklinde tanımlamaktadır.

Döneminin yaygın irâde tanımlarını, Cürcânî bizlere şöyle aktarmaktadır: “Hayat sahibi varlığın belli bir şekilde davranmasını sağlayan sıfattır. Irâde davranışın öncesiyle ilgilidir. Davranış ortaya çıktıktan sonra irâdeden söz edilmez. Irâde, bir eylemin oluşması ve varlık sahnesine çıkması için tahsis edici sıfattır. Irade, akabinde yarar elde edileceğine inanılan eğilimdir. Irade nefsin hoşuna giden şeyleri istemektir. Irade rıza olarak da tanımlanmıştır.”⁷⁸³

Irâde üzerinde durulmasının en temel gerekçesi insanın ahlâkî sorumluluğunu temellendirmektir. Bu açıdan irâde M. McKenna tarafından, “Ahlâkî sorumluluğu gerektirecek bir tarzda davranışların kontrol edilmesini sağlayan biricik yeti” olarak tanımlanmıştır.⁷⁸⁴ Kontrol etmek farklı muhtemel devinimler arasında yapılan bilinçli bir eylemdir. Bu yüzden pek çok düşünür irâdenin bu yönüne dikkat çekmiş, farklı edimler arasında yapılan tercih gücü olarak irâdeyi tanımlamıştır. Örneğin Locke’a göre irâde, “Zihnin herhangi bir tikel durumdaki bir ide üzerinde düşünüp düşünmemeyi kararlaştırma ya da bedeninin herhangi bir devinimi durdurmayı ya da tersi durumu yeğleme gücüne denir.”⁷⁸⁵

Öncelikle bilgisel bir problem olarak irâdeye yaklaşacak olursak, irâdenin Kâdî açısından tanımını yapmamız gerekmektedir. Ancak, irâdenin tanımını işin bu kısmında yapmak ile ilgili çekincelerimiz vardır. Çünkü, düşünürümüze göre irâde zorunlu bilgi ile, yani ilk elden edinilen bilgi ile bilinen bir kavram değildir. Bu

⁷⁷⁸ Ahzab 33, 17.

⁷⁷⁹ Bakara 2, 185.

⁷⁸⁰ Kasas 28, 83.

⁷⁸¹ İsfahânî, *Müfredât*, s. 206

⁷⁸² Fârâbî, *Ârâü Ehli Medîneti'l-Fâdila* s. 85-85; bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1997, s.77.

⁷⁸³ Cücanî, *Ta'rifât*, s. 6.

⁷⁸⁴ McKenna, Micheal, “Compatibilism”, <http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>

⁷⁸⁵ Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Değerlendirme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabcacı Yay., İstanbul, 2004. s. 179.

kavramı tanımlamak ve ne olduğunu tespit etmek, başka bilgileri edinmemizi gerekli kılmaktadır.⁷⁸⁶

İnsan edimleri olsun, diğer düşünsel derinlikli konular olsun, sonuç-bilgiye ulaşmak için Kâdî'nin izlediği yöntem, basitten hareketle karmaşığı anlamaktır. Kelâmî ifade ile, zarûrîden hareketle istidlâlî olanı tespit etmektir. İrâde ile ilgili olarak Kâdî'nin izleyeceği yöntem, eylemin sonucundan hareketle irâdeyi tespit etmek olacaktır. Bölümün başındaki sorulara verilecek cevaplar mantıksal çıkarsamalarla cevabı ancak verilebilecek sorulardır. Oysa bilgi edinme sürecinin kuşkuya yer vermeyecek bilgisel bir temelle başlaması lazım. Bu da daha yalın öncüllerden hareket etmekle olur. Daha işin başında bile sonuç-bilgiden hareket etmesi, Kâdî'nin teleolojik bir yöntemi izleyeceği kanaatimizi güçlendirmektedir.

Kâdî'ye göre herhangi bir çıkarsamaya gerek kalmadan, kendimize baktığımızda, bir şey isteyebilme ve bir şeyden kaçınabilme niteliğine sahip olduğumuzu görürüz. Kâdî, insanın bu niteliğine “mürîd⁷⁸⁷” diyor.⁷⁸⁸ Düşünürümüz bunu şöyle açıklıyor: *“İçimizden, arzulayan, düşünen ve zanneden olmamızı, nasıl zorunlulukla biliyorsak, “isteyen” olmamızı da çıkarsamaya gereksinim duymadan biliriz...Akıl sahibi herkes bir eyleme yöneldiğini, eylemi istediğini ve seçtiğini kabul eder, eylemi isteme ve istememe durumunu ayırt eder. Bir eyleme ilişkin yönlendirici nedenler güçlendiğinde, kaçınılmaz olarak eylem irâde edilir, yönlendirici nedenler kaybolduğunda eylem istenmez, belki de eylemde bulunmaktan kaçınılır. Akıl sahibi herkes bunu kabul eder. “Arzulayan, düşünen ve zanneden” oluşumuzu yadsımak ne ise ‘isteyen’ oluşumuzu yadsımak da aynı şeydir. Sadece yapılması gereken, eyleyenin diğer halleri ile karıştırmamak için isteme hali üzerine düşünmektir.”*⁷⁸⁹

Daha önce belirtildiği gibi yönlendirici nedenler (davâ’î) ifadesi ile eylemin sonucunun eyleyende oluşturduğu yarar beklentisine ilişkin kanı, sanı ve bilgi gibi zihinsel edimler kastedilmektedir.

Kâdî'ye göre bizdeki “isteme hali”, dileyen (mürîd) vasfımız yadsınabilecek bir bilgi değildir, içimizde hissettiğimiz bir bilgidir, zaten, en açık bilgiler bizim

⁷⁸⁶ Kadî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 432-433.

⁷⁸⁷ İsm-i fâil yani, yapan, eden kipindeki bu kelimeyi, Türkçeye “isteyen”, “talep eden” olarak, veya anlamsal açıdan daha yoğunluklu bir ifade ile “istençlilik hâli” olarak tercüme edebiliriz.

⁷⁸⁸ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 432.

⁷⁸⁹ Kâdî, *Muğni*, VI-II/8.

içimizde hissettiğimiz bilgilerdir.⁷⁹⁰ İnsanın isteme niteliğini son derece net gördüğü için tanımlamaya ihtiyaç duymaz, hatta bu vasıf ile ilgili yapılan tanımlamaları yanlış bulur. Örneğin, isteyen/mürid” için yapılan “*sahip olunan vasıftan dolayı benzer eylemsel tercihler arasından birisini gerçekleştirmeyi mümkün kılan vasıftır.*” şeklindeki yaygın tanımı içerik olarak, düşünürümüz yanlış bulmamakla beraber, tanımın yapılmış olmasını doğru bulmaz.⁷⁹¹ Düşünürümüzün, bu konuda olduğu gibi pek çok konuda temel, bilgisel dayanak olarak “içimizde hissettiğimiz” bilgileri esas almasından hareketle sezgici yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebiliriz.⁷⁹² Kâdî'nin irâde sahibi olmayı zorunlu bilgi olarak görmesi ile Locke'nin bu konuyla ilgili düşüncelerini aynı bağlamda değerlendirebiliriz. J. Locke irâde sahibi olmamızı zorunlu bilgi ile bilinen apaçık bir bilgi olarak görmektedir.⁷⁹³

Kâdî, insanın isteyen bir varlık olma niteliğini hareket noktası tayin eder ve irâdenin tanımını “Şerhu Usûli'l-Hamse”de “*Özneye isteyenlik vasfını gerektirendir.*”⁷⁹⁴ şeklinde vermektedir. Bu tanım ilk bakışta açıklayıcı bir tanım gibi görünmüyorsa da incelendiğinde iç tutarlılığa sahip olduğu anlaşılacaktır. Akıl sahibi varlık, kendisinin “isteyen” birisi olduğunu, bu vasa sahip olduğunu zorunlu bilgiyle, hiçbir kuşkuyla yer kalmayacak şekliyle bilir. Doğal olarak irâde, zorunlu bilgiyle bilinen bir kavramla, insanın isteyen vasfıyla tanımlanmıştır.

Düşünürümüze göre bu tanımın gerekçesi şudur. “*İnsanın 'isteyen/mürid' vasfı arzardır. Diğer tüm arzalar gibi mümkün bir varlıktır; diğer tüm mümkün varlıklar gibi onu yokluktan varlık aşamasına çıkaracak bir tahsis edicinin olması gerekir. Bir eylem için gerekli tüm şartlar aynı olmasına rağmen kişi eyleme karşı istekli olabildiği gibi istekli olmaması da mümkündür. Bu durumda onu istekli kılan bir unsurun devreye girmesi gerekir ki bu da irâdedir.*”⁷⁹⁵ Öyle görünüyor ki düşünürümüzün metafizik kaygıları vardır. İnsanın isteyen bir varlık olması bilgisel açıdan net, doğal hayat açısından “sıradan” bir bilgi olarak kabul edilmektedir. Bu bilginin daha üst bir bilgiyi üretmesi için metafizik alana çekilmesi gerekiyordu, nitekim düşünürümüz öyle yaptı, konuyu metafizik alana çekip irâdeyi tanımladı.

⁷⁹⁰ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 168 ve 432.

⁷⁹¹ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 432.

⁷⁹² “*En açık bilgiler insanın kendi içinde (sezgisel olarak) hissettiği bilgilerdir.*” Bkz. *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 168.

⁷⁹³ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Değerlendirme*, s. 179

⁷⁹⁴ *Şerhu Usûli Hamse*, s. 431. Lafzî tercümesi şöyledir: “*Zâtın mürid olmasını gerektirendir.*”

⁷⁹⁵ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 342

Kâdî'nın tanımını doğal hayattan bir örnek ile somutlaştıracak olursak, öğretmenler odasında oturduğumuzu derse girmek üzere beklediğimizi düşünelim, derse girmeye yöneldiğimizde/irâde ettiğimizde, bizde “isteyenlilik hali” oluşuyor. Derse girmek istemek yeter neden/illet, bizde isteyenlik halinin oluşması sonuçtur. İsteyenlik halinden dolayı derse girmeyi irâde etmiş olmuyoruz, irâde ettiğimiz için isteyenlik hali oluşmuş oluyor. Kendi ifadesi ile söyleyecek olursak, “*isteyenlilik hali isteme/irâdenin eserdir.*”⁷⁹⁶ Kâdî, sonuçtan, yani isteyenlilik halinden hareketle yeter nedeni/irâdeyi açıkladığı için, önemseyerek izlediği bilgi teorisindeki yaklaşımını, yani sonuçtan hareketle nedeni bulma yaklaşımını yine bozmamış oldu. Teleolojik okuma⁷⁹⁷ biçimini günümüzdeki pek çok özellikle özgürlükçü eylem teorisyeni ısrarla belirtmektedir.⁷⁹⁸

Kâdî Abdülcebâr irâdeyle bu kelimenin sözlük anlamlarını kastetmektedir. Kendisinin de belirttiği gibi irâde sözlükte istemek, emretmek ve karar vermek (yargıya varmak) anlamına gelmektedir. “istemek” ile akıl sahibi varlığın bir eylemde bulunmak istemesi; “emretmek” ile birisinin, başkasından bir eylemin yapılmasını istemesi; “karar vermek” ile öznenin bir işin yapılması gerektiği yargısına varması ve bir konuyla ilgili kesin kararı vermesi kastedilmektedir.⁷⁹⁹ İrâdenin bu üç sözlük anlamı Kâdî Abdülcebâr'ın irâde kuramında her zaman göz önünde bulundurulmaktadır. Yine dil irâde sözcüğüne müsaade ettiği için “birisinden bir şey istemek” anlamında emretmeyi irâde çerçevesinde ele almaktadır. Bundandır ki başkasının yapacağı eylemlerin irâdenin konusu olabileceği kabul edilmiştir.⁸⁰⁰ İrâdeye getirdiği izah dil temelli bir izahdır, irâdenin anlamsal çerçevesi dilin müsaade ettiği muhtemel anlamlarıdır.

Kâdî, irâde ile gündelik hayatta kullandığımız “isteme”yi kastediyor. İsrarla irâdenin sözlük anlamlarına dikkat çekmesini de bu bağlamda değerlendirmek lazım. Kâdî için gündelik bilgilerimizin ‘sıradan’ oluşu bilgi üretiminde bilgisel araç olarak kullanılmasına engel değildir.

⁷⁹⁶ Kâdî, *Muğni*, VI-II/51; krş. Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, s.252.

⁷⁹⁷ Teleolojik açıklama ereksel açıklamadır. Sonuçtan hareketle nedene gitmeyi tercih eden bir açıklamadır. Bkz. Denkel, Arda, *Bilginin Temelleri*, Metis Yay., 1998, s.14.

⁷⁹⁸ Bkz. Dretske, Fred, “Reasons and Causes,” *Philosophical Perspectives*, Vol. 3, Pihilosophy of Mind Action Theory, 1989, s.1.

⁷⁹⁹ Kâdî, *Muğni*, VI-II/3-5.

⁸⁰⁰ Mu'tezile'den Ebû'l-Kâsım başkasına dönük isteğin irâde olarak kabul edilemeyeceğini, bu isteğin temenni olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bkz. Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, s. 361.

Kâdî'ye 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 eylemdir.⁸⁰¹

Kâdî açısından irâdeyle en çok benzeştirebilecek edim “bilme” edimidir. Her iki edim de kalpte gerçekleşmekte⁸⁰² ve her ikisi içinde kuşku, sanı, kanı ve karar süreçleri geçerli olmaktadır.⁸⁰³ (bkz. Tablo 2)

İradeyi edim olarak görmenin karşıt görüşü irâdeyi kuvve/güç kabul etmektir. Klasik ve günümüzdeki pek çok düşünür irâdeyi bir yeti olarak kabul etmektir. Kindî'nin tanımını örnek verebiliriz: “*Birine değil, diğerine yönelmeyi (kastetmeyi) sağlayan yetidir (kuvvedir).*”⁸⁰⁴ Fârâbî, irâde'yi duyusal (*hissî*), sonra kurgusal (*muteheyyile*), sonra da düşünsel arzu (*şevk*) olarak tanımlar.⁸⁰⁵

İradeyi tanımlarken veya açıklarken çoğu düşünür konuyu sadece bilgisel kavramlar ile ifade etmekten uzak durmuşlardır. Gerçekten hiçbir eylemin temelinde matematiksel, duygusuz, mekanik bir işleyiş yoktur. Fârâbî'nin tanımında bunu görmek mümkündür. Aristoteles'in irâdenin bir çeşidi olan seçme (ihtiyâr) için, “*Tercihe ya iştahlı akıl ya da düşünce ile ilgili iştah denir.*”⁸⁰⁶ ifadesini böyle bir gerekçeyle düşünmüş olabileceğini söyleyebiliriz.

Kindî'nin irâdeden sonra sevgiyi (*mahabbe*) tanımlaması gibi,⁸⁰⁷ Kâdî de “el-Muğnî” isimli eserinin irâde ile ilgili cildinde irâdeyi açıkladıktan sonra yakın anlamlı kavramların izahını yapar. Ona göre irâde aynı zamanda sevgidir (*mahabbe*). Ona göre Eyleyenin bir eylemi yapmak istemesi, aynı zamanda o eylemin beklentisinden hoşlanması (*yuhibbu*) anlamına gelir, bu yüzden bir eylemi istemek aynı zamanda ondan hoşlanmak anlamına gelir. Ebû Hâşim Cubbâî'nin sözlerini aktararak düşüncesini temellendirir: “*Eylemin sonuçları ile ilgili olarak, bir eylemi sevmeyi ve istemeyi gerekli kılan etkenlerin aynı olması istemenin sevmeye olduğunun*

⁸⁰¹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/73.

⁸⁰² Kâdî, *Muhîr*, I/350.

⁸⁰³ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/126; Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/125.

⁸⁰⁴ Kindî, *Resâil*, s.168.

⁸⁰⁵ Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed bin Muhammed, *Kitâbu's-Siyaseti'l-Medeniyye*, thk. 'Ali Ebû Mulhim, Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, tsz., s. 78.

⁸⁰⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139b (s.116).

⁸⁰⁷ Bkz. Kindî, *Resâil*, s.168; Kindî “mahabbe”yi “eşyanın birleşmesini sağlayan illet ” ve “*nefsin istemesine konu olan*” olarak tanımlamaktadır. Ayrıca bkz. s. 175.

*en büyük kanıttır.*⁸⁰⁸ Kâdî bu yargısından sonra uzun uzun örnekler ile iki kavramın eşdeğer kavramlar olmasının gerekçelerini aktarır.

İrâde ile hoşnutluk ilişkisini de açıklayan Kâdî, eylem eyleyenin irâdesine uygun gerçekleştiği zaman buna hoşnutluk (rızâ) denileceğini belirtir. Ebû Hâşim'in sözlerine şöyle açıklık getirir: “Öznenin eylemine razı olup olmadığı ancak irâdesine uygun gerçekleştiği zaman bilinir.”⁸⁰⁹ Dolayısı ile ancak eylemden sonra hoşnutluktan söz edebiliriz.

Hoşnutluğun (rızânın), doğal değişim sonrası dinginlik anlamına da geldiğini belirten Bakillânî, bu anlamıyla değil, yarar istemek anlamında irâde çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁸¹⁰

Öfke (ğadab) zarar istemektir, dolayısıyla Kâdî'ye göre irâdedir.⁸¹¹ Bakillânî'nin de bu konudaki tavrı aynıdır. Ona göre öfke, hem zarar istemek hem de tikslenme ile beraber doğamızdaki değişimdir. Bakillânî öfkenin birinci anlamını irâde olarak değerlendirmektedir.⁸¹²

Öfke duygunun en belirgin şekli olduğu için, klasik pek çok düşünür bu kavramı irâde açısından değerlendirmişlerdir. Öfke kavramı üzerinden baskın duygular ile ortaya çıkan bir istemin irâde sayılıp sayılmayacağı tartışılmıştır. Aristoteles, öncesinde bir tasarlama ve düşünce olmadığı için öfkeyi irâde olarak kabul etmemiştir.⁸¹³

Düşünce tarihinde bir şeyi istemek ve bir şeyden kaçınmak için ayrı bir kavram ve temelin alınıp alınmayacağı da tartışma konusu olmuştur. Kâdî *istemek* için irâde, olumsuzu için *kerâhet* kavramını kullanır. Sözlükte tiksilmek, iğrenmek anlamına gelen kerâhet sözcüğünü İsfahânî, şöyle tanımlıyor: “İnsanın doğasının gereği olarak veya akli ve dini bilgilerinden dolayı bir şeyden tiksilmek ve iğrenmektir.” Ona göre kerâhetin gerçekleşmesi için, yapılacak eylem hakkında eyleyenin bilgisinin olması lazım.⁸¹⁴ Anlaşıyor ki kerâhet kavramı sadece duygusal bir sözcük olarak kalmamış, eylem üzerinde etkili bir terim olarak kabul edilmiştir.

⁸⁰⁸ Kâdî, *Muğni*, VI-II/51- 52.

⁸⁰⁹ Kâdî, *Muğni*, VI-II/54.

⁸¹⁰ Bâkillânî, *et-Temhîd*, s. 48.

⁸¹¹ Bâkillânî, *et-Temhîd*, s. 48.

⁸¹² Bâkillânî, *et-Temhîd*, s.48.

⁸¹³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1135b (s.106).

⁸¹⁴ İsfahânî, *Müfredât*, s. 429.

Eş'arîler kerâheti ayrı, irâdeyi ayrı görmezler, bir şeyi irâde etmenin karşıtını kerîh görmek anlamına geldiğini söylerler.⁸¹⁵ Farabî ise Aristocu geleneğe uyararak irâdeyi ayrı, kerâheti ayrı görmekle beraber ikisinin aynı kuvveye, *nuzu'a* (eğilim, özlemine duyma) dayandığını söyler.⁸¹⁶

Kâdî'ye göre kerâhet irâdenin aynı cinsten, ters yönü ile ifadesidir. Irâde nasıl ki bilgisel edimlerden sonra gerçekleşiyorsa, aynı durum kerâhet için de geçerlidir. Irâde nasıl ki bedensel istek (iştihâ) değilse, kerâhet de nefret (tiksinme) değildir. Bir eylemin ortaya çıkmasında, irâde nasıl ki gerekli ise bir eylemin oluşmaması içinde *kerâhet* o ölçüde gereklidir.⁸¹⁷

Kâdî, kerâhet ve irâdeyi birbirinin karşıtı olarak görmez. Bu yargı düşünce sistemi açısından önemli bir yerde durmaktadır. Düşünürümüz gerekçesini şöyle açıklıyor: *“Kişinin nasıl ki kaniya varma ve irâde etme hali farklı ise kerih görme hali de farklıdır. Örneğin birisinin nafîle yapmasını isteyebiliriz, bu tersini çirkin gördüğümüz anlamına gelmez. Şayet irâde kerâhettin zıddı olsaydı, istenen bir eylemin tersini çirkin görmek gerekecekti ki böyle değildir. Birisinin bir yerde namaz kılmasını isteyebiliriz. Bu başka yerde namaz kılmasını istemediğimiz anlamına gelmez. Birsinden bir yoldan gitmesini isteriz, bu başka yolları kerih gördüğümüz anlamına gelmez.”*⁸¹⁸

Kerâheti irâdenin zıddı görmemenin; Kâdî açısından, zıtlık teorisi ile ilişkisi vardır. Bunu şöyle açıklıyor: *“Bir şeyi bilmek zıddını bilmemek değilse, bir şeye güç yetirmek zıddına güç yetirmemek anlamına gelmiyorsa, bir şeyi irâde etmek de zıddını kerih görmek anlamına gelmiyor, şu anlama geliyor: Benzerini istememek anlamına geliyor.”*⁸¹⁹

Kâdî zıtlık teorisi ile ilgili olarak Basra Mu'tezile ekolüyle aynı görüştedir. Bu ekole göre hareket sükûn üzerinde, sükûn hareket üzerinde etkili değildir, çünkü hareket ve sükûn zıt iki arazdır ve zıtlar birbirleri üzerinde etkili olmazlar.⁸²⁰ Şöyle bir metafiziksel açıklamanın düşünürümüzün sistemine uygun olacağı kanısındayım. Ortaya çıkan her bir arazın tek bir *yeter nedeni* vardır. O zaman her bir araz ve nitelik

⁸¹⁵ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s.102.

⁸¹⁶ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyaseti'l-Medeniyye*, s. 78.

⁸¹⁷ Kâdî, *Muğni*, VI-II/40.

⁸¹⁸ Kâdî, *Muğni*, VI-II/40.

⁸¹⁹ Kâdî, *Muğni*, VI-II/43.

⁸²⁰ Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, s.244; Râvî, Abdussetâr, *el -'Aklü ve'l-Hürriye Dirâsetun fî Fikri'l-Kâdî Abdi'l-Cebbâr*, el-Müessesetü'l-'Arabiyye, Beyrût, 1980, s. 308.

için ayrı bir *yeter neden* tespit edilmesi gerekir. Bundan hareket ile isteyen-özne (mirîd) için ayrı, kaçınan-özne (kârih) için ayrı bir yeter neden tespit etmek gerekir, bu da iki kavramın ayrı ayrı değerlendirilmesini gerektirir.

Kerâhet kavramının bilgisel temelli olması, sonuç-eylemi etkilemesinden dolayı kanımca Türkçeye hoşlanmamak, iğrenmek ve tiksilmek olarak değil, “kaçınma” olarak tercüme etmek daha uygundur. Bundan sonra bu çalışmada kerâhet yerine kaçınma kavramı kullanılacaktır.

III- İRÂDENİN DEĞİŞİK HALLERİ

İrâde sürecinde eyleyenin eyleme olan yönelimi her zaman aynı değildir. Çünkü irâde bir süreçtir. Her süreç başı, ortası ve sonu olan bir yapı arz eder ve her sürecin hedeflenen şey ile sonuçlanabilmesi gibi sonuçlanmaması da mümkündür. Kâdî'nin teorisi açısından söylersek, eyleme olan gereksinim bilen-özne tarafından değerlendirildikten sonra, eyleyen eylemi yapmaya çağırdıktan hemen sonra, eylem gerçekleşmeyeceğine göre eyleyen git-geller yaşayacak, karar verecek, eylemi seçecek ve eyleme aktif olarak yönelecektir veya sürecin ortasında farklı bir karar alacak ve eylemden kaçınacaktır.

Kâdî, bilen-öznenin değerlendirmesinden ve eyleyeni eyleme çağırmasından, başka bir ifade ile yönlendirici nedenlerin ortaya çıkmasından eylemin başlamasına kadarki isteme sürecini irâde olarak tanımlar.⁸²¹ İrâde sürecinin başındaki eyleyenin iç dünyası ve eyleme karşı isteminin aynı olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Bunun farkında olan düşünürler irâdenin her bir farklı durumu ve eyleme yaklaşma aşaması için farklı kavramsallaştırmalara gitmişlerdir. Günümüz eylem teorisyenlerinin durumu da farklı değildir.

Kâdî irâde ile ilgili olarak, İrâde (will, volition), ‘azm (karar, decision), ihtiyâr (seçme, tercih, choose) ve kasd (niyet, yönelim, intention) kavramlarını kullanır. Bunların hepsi için de yine irâde kavramını kullanır.⁸²² O zaman bunların her birinin irâde süreci için birer uğrak, hal veya aşama olduğu söylenebilir. Bu

⁸²¹ Bkz. Kâdî, *el-Muğni*, VI-II/56-59.

⁸²² Bkz. Kâdî, *el-Muğni*, VI-II/56-59.

durumda bunların her birinin ayrı ayrı belirtilmesi ve aradaki farkın söylenmesi gerekir.

A-Salt İrâde Hali

Bilen-özne eyleyeni eyleme çağdırdıktan sonra eyleyen eyleme karşı bir istem duyar. Kâdî buna irâde der. Diğer kavramlardan ayrı tutabilmek için “salt” kelimesini ekledik. Çünkü irâde sadece bu aşamanın değil, tüm aşamaların ortak adı olarak kabul edilmektedir.⁸²³

Zorlama altında yapılan istemler için irâdenin sadece bu kısmından söz edilebilir. Kâdî'nin şu ifadesinden bunu çıkarmak mümkündür: “Zorlamayla gerçekleşen istenenler (irâde edilen) için seçmekten söz edilemez.”⁸²⁴ Bu ifadeden seçmeden söz edilebilmesi için zorlamanın olmaması gerektiği anlaşıldığı gibi, zorlama altında yapılan istemin de irâde olarak tanımlanabileceği anlaşılmaktadır.

İrâdenin bu aşamasında eyleyenin istenene karşı git-geller yaşaması veya isteminden vazgeçmesi mümkündür. Bu yüzden de irâdenin bu aşamasının eylem üzerinde var edici bir etkisi yoktur.⁸²⁵ Bu yargı salt irâdenin doğal istekler gibi görülmesini gerektirmez. Çünkü irâde bir imkân olarak eylemin ortaya çıkmasını sağlayacak kasdı/yönelmeyi içermektedir. Kâdî'nin şu sözlerini bu anlamda anlamak lazım: “İrâde yalnızca eylemin meydana gelmesi bağlamında eylem ile ilişkili olur.”⁸²⁶ Bu durumda irâde edilen şey, meydana getirilmesi istenen eylemlerdir.

B-İrâdenin ‘Azm/Karar Hâli (Decision)

Azm, bir işin yerine getirilmesine karşı kalbin kenetlenmesidir.⁸²⁷ Düşünceye dayalı bu kavram bir konuda kesin karar vermiş olmayı ve bir eylemin

⁸²³ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/56-59.

⁸²⁴ Kâdî, *Muhît*, I/290.

⁸²⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/84.

⁸²⁶ Kâdî, *Muğnî*, VI-II/126.

⁸²⁷ İsfâhânî, *Müfredât*, s. 334.

gerçekleştirilmesi konusundaki çabayı ifade eder. Bu anlamından dolayı bu kavramı Türkçeye karar veya kesin karar olarak tercüme edebiliriz.⁸²⁸

Eyleyen tereddütler geçirdikten sonra eylemin yapılmasına karar verir. Kâdî irâdenin bu aşamasına ‘azm der. Kendi ifadesi ile söyleyecek olursak, “İnsanın eylemin kendisini irâde etmesidir; ‘Irâde’ eylemden ve eylemi sağlayan sebeplerden önce geldiği zaman böyle (‘azm) denir.”⁸²⁹ Bu ifadesinden anlaşılıyor ki ortaya çıkış anı eylemden öncedir.

Eş’arî düşünür Şehristânî *azmı*, “*tawtinu’n-nefs*”, yani kişinin bir konuda mutmain olması olarak tanımlar.⁸³⁰

Kararın bir diğer özelliği bir tek seçenikle ilgili olmasıdır. Bu içeriğinden dolayı Kindî bu kavramı, “*Bir eylemi yapma konusunda görüşü sapitlemek demektir.*” şeklinde ifade etmektedir.⁸³¹ Kâdî bunu şöyle ifade eder: “*Irâde 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.*”⁸³²

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.⁸³³

Karar hâlinin anlaşılması için, bilginin oluşumu sürecindeki zihinsel kesinlik (sükûn’nefs) aşaması ile karşılaştırabiliriz. Bilgi oluşurken öncelikle sonuca ilişkin bir kanı oluşur, ama bu kanının bilgi ile sonuçlanması için zihinsel kesinliğin oluşması gerekir. Zihinsel kesinlik bilen-öznenin bilme nesnesine amaçlı yönelişini ifade etmekteydi. Bu aşamadaki bilen-özne vardığı sonucun öncüllerini ve sebebini izah edebilecek seviyedeydi. Karar halindeki isteyen-özne de sonuç-eylem ile ilgili içine oturmuş bir karara sahiptir. Ve niçin eyleme yöneleceğini bilebilecek ve açıklayabilecek seviyededir.

⁸²⁸ Bkz. Mutçalı, Arapça-Türkçe Sözlük, s. 568.

⁸²⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/58.

⁸³⁰ Şehristânî, *Nihâtetü’l-İkdâm*, s. 241.

⁸³¹ Kindî, *Rsâ’il*, s. 171.

⁸³² Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/57.

⁸³³ Davud, Abdalbâri M., *el-İrâde, ‘İnde’l-Mu’tezileti ve’l-Eşâi’re*, Dâru’l-Ma’rifeti’l-Câmii’yye, İskenderiye, 1996, s. 52.

C-İrâdenin İhtiyâr/Seçme Hâli (Choose)

İhtiyâr kelimesi, sözlükte iyi olanın yapılmasını istemek demektir.⁸³⁴ İyinin istenmesinden söz etmek için kötünün de olması gerekir ya da her eylem istemi başkaları arasından yapılır. O zaman ihtiyâr kelimesi Türkçeye seçme veya tercih etmek olarak, İngilizceye “choose” olarak tercüme edilebilir. Bundan sonra bu çalışmada ihtiyâr yerine seçmek kavramı kullanılacaktır.

Aristoteles irâde ve seçmeyi (ihtiyâr) birbirinden ayırır. İrâde ona göre seçmekten daha geneldir. Nitekim ona göre hayvanlarda ve çocuklarda irâdeden/istemekten söz edilebilir, ama seçmekten söz edilmez. Refleksle yapılan eylemlerde irâdeden söz edilir, ama seçmekten söz edilmez.⁸³⁵

Aristoteles irâde ile seçmeyi (ihtiyârı) birbirinden şöyle ayırır: “*Seçmek istemek (irâde) değildir, çünkü olanaksızın tercih edilmesi söz konusu değil, oysa olanaksızların istenmesi söz konusudur. İstemek (irâde) amaca götüren şeylerle ilgilidir, örneğin sağlıklı olmak isteriz, bizi sağlıklı kılacak şeyleri de tercih ederiz.*”⁸³⁶

Fârâbî Aristoteles’in söylediklerini destekler mahiyette irâdeyi açıklar ona göre tek bir irâde çeşidinden değil, üç farklı sonuçları olan irâdeden söz edilmesi gerekir. Düşüncelerini şöyle açıklar: İrâde ilkin duyumsal bir arzudur (şevk). Arzu canlıların eğilim (nuzu’) yetisine dayanarak ortaya çıkar. Duyum ise duyu yetisine dayanarak ortaya çıkar. Böylece ikinci aşamada canlının tasarlayıcı (mutehayyile) yönü oluşur. Bu durumda ikinci bir irâde meydana gelir ki buna tasarlamaya dayalı irâde denir. Bu iki irâdenin oluşmasından sonra üçüncü aşamada insanın düşünme yetisinde fa’âl akıldan gelme ilk bilgiler oluşur. İşte bu son irâdeye ihtiyâr (seçme) denir. Bu son irâde diğer canlılarda olmayan insana ait irâdedir. Bununla insan övgüye değer veya yergiyi hak eden, güzel veya çirkin eylemler yapabilmektedir. Bununla isterse mutluluk yönüne yönelir, isterse başka yollara...⁸³⁷

Fârâbî’nin söylediklerini somutlaştırırsak;

(i) Duyu yetisiyle duyumun oluşması

⁸³⁴ İsfâhanî, *Müfredât*, s.161.

⁸³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1111b (s. 48).

⁸³⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1111b (s. 48).

⁸³⁷ Fârâbî, *Kitâbu’s-Siyaseti’l-Medeniyye*, s. 78.

- (ii) Eğilim yetisiyle eğilimin oluşması
- (iii) (i) ve (ii) nin oluşması ile 1. İrâde ortaya çıkar
- (iv) Tasarlayıcı (mutehayyile) yönünün ortaya çıkmasına bağlı olarak. 2. irâde ortaya çıkar. Buna “mutehayyileye dayalı irâde” denir.
- (v) İnsanın düşünme yetisinde fa’âl akıldan gelme temel bilgilerin oluşması ile irâdenin seçme şekli ortaya çıkar.

Aristoteles’in ve Fârâbî’nin hem genel anlamda irâdeyi kabul ettikleri hem de daha özel ve nitelikli bir kavram olarak seçmeyi kabul ettikleri görülmektedir. Nitelikli denilmesinin sebebi seçmenin daha fazla düşünsel yoğunlukla gerçekleşmesidir.

Kâdî’nin de bu konudaki tavrı aynıdır, seçmeyi şöyle tanımlar: “*Bir eylem diğerlerine tercih edildiği zaman buna ihtiyâr denir.*”⁸³⁸ Kâdî seçmeden söz edilmesi için seçeneklerin olmasını,⁸³⁹ irâde ile eylem arasında zorlayıcı bir sebebin olmamasını zorunlu görmektedir. Seçmenin zorlamanın karşıtı olmasını kanıt olarak gösteriyor.⁸⁴⁰ Diğer bir ayırıcı özelliği olarak, seçmek eyleme *bitişik (mukârın)* olarak ortaya çıkmaktadır.⁸⁴¹ Seçmenin zamanlama olarak eyleme bitişik görülmesinin sebebi seçmeye verilen misyondur. Hatırlanacağı üzere güç çoklu eşit imkândı ve zamanlaması eylemden hemen önceydi (*el-Kudretü mutakaddimetun li makdûrihâ*) bu durumda bu çoklu imkânın bire indirilmesi gerekir ki eylem gerçekleşebilsin. Bu tahsis işinin seçme ile gerçekleştiği düşünülmektedir. Seçme de çoklu eşit imkâna sahip olduğu için içeriği Kâdî’ye nisbet edilen “Şerhu Usûli’l-Hamse” isimli eserde seçme gücünden (*kudretu’l-ihdiyâr*) söz edilmektedir.⁸⁴² Seçmenin tahsis edici görevini ifa etmesi için, eylemin tümüne eşlik etmesi gerek görülmemekte, eylemin başına veya eylemi sağlayan sebebe bitişik olması yeterli görülmektedir.⁸⁴³

Kâdî temel eseri “Muğni”de seçme gücü, irâde gücü veya buna benzer bir kavramdan söz etmez. Hatta irâdeyi oluş açısından bilgisel edimler gibi görmekte, aklın güç olmasını eleştirmekte ve bu edimler için mahal olarak kalbi seçmektedir.

⁸³⁸ Kâdî, *el-Muğni*, VI-II/57.

⁸³⁹ Kadî, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 398.

⁸⁴⁰ Kâdî, *el-Muğni*, VI-II/58.

⁸⁴¹ Kadî, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 464.

⁸⁴² Kadî, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 464.

⁸⁴³ Kâdî, *el-Muğni*, VI-II/57.

Bu açıdan yukarıda sözü edilen “Şerhu Usûli'l-Hamse” isimli eserde geçen “seçme gücü (*kudretu'l-ihdiyâr*)” ifadesi Kadî'nin düşüncesiyle uyuşmamaktadır.

Her ne kadar irâde ile seçme arasındaki fark belirtildiği şekilde ifade ediliyorsa da Kâdî çoğu yerde seçme ile irâdenin bir olduğunu ifade etmektedir.⁸⁴⁴ Örneğin, “*Böylece irâde ile seçmek arasında bir fark kalmaz, seçme hali irâde halidir, irâde hali seçme halidir.*”⁸⁴⁵ demektedir.

Kâdî genel bir prensip ile zorlamanın en yoğun bulunduğu anda bile insanın seçme özgürlüğüne sahip olduğunu söyler. Bunun için de Ebû 'Ali'nin zorlama (ilcâ) ile birlikte seçme olmaz görüşüne karşılık şunları söyler: “*Ebû Ali'nin dediği genel anlamda doğruysa da zorlama olsa bile, bu zorlama anında bir eylemi başka bir eyleme tercih etme söz konusuysa, yine buna ihtiyâr denir. Örneğin yurtıcı hayvanı gören kişinin kaçmaya yönelmesinde zorlama vardır, ancak kişi bu zorlama anında bile, farklı tercihler yapma imkânına sahiptir. Bu yüzden böyle bir zorlama anındaki istemenin de ihtiyâr/seçme olarak kabul edilmesi gerekir.*”⁸⁴⁶

Kâdî'nin bu ifadeleri Locke'nin özgürlük ile ilgili söylediklerini çağrıştırmaktadır. Locke'a göre zihin düşünme ya da düşünmeme, devinme ya da devinmeme gücüne sahip olduğu ölçüde, kişinin özgür olmasından söz edilebilir. Kişi yaptığı edimden başkasını yapamıyorsa ve yaptığı edimi engellemiyorsa, Locke göre istençli olmaktan söz edilse bile, kişinin özgür olmasından söz edilemez. Buna göre istençli zorunlunun değil, istençsizinin karşıtıdır. Bunu bir örnekle açıklar. Kişi yanında oturmaktan zevk aldığı birisinin yanına kapatılırsa, bu örnekte özgürlükten söz edilmez, ancak böyle birinin yanında oturmayı istemesinden dolayı da istençli olduğu söylenebilir.⁸⁴⁷

Yukarıda verilen bilgiler beraber değerlendirildiğinde Kâdî'nin (salt) irâde, karar (azm) ve yönelmek (kasd) olarak üç aşamayı kabul ettiği, başlı başına seçmeyi kabul etmediği anlaşılmaktadır. Seçme kabul edilse bile bunun ya yönelme anlamındaki irâde ya da salt irâde anlamındaki irâde olabileceği düşünülebilir. Aksi takdirde seçmek eylemi tahsis edici olarak düşünüldüğünde, bir anlamda yeter neden olarak kabul edildiğinde yönelmeye bir işlev kalmaktadır. Kaldı ki “eylem

⁸⁴⁴ Kadî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 464; ayrıca bkz. s. 56.

⁸⁴⁵ Kadî, *el-Muğni*, VI-II/57.

⁸⁴⁶ Kadî, *el-Muğni*, VI-II/57.

⁸⁴⁷ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Değerlendirme*, s. 180-181.

özgürlüğü” işlenirken görüleceği gibi *yönelme* (kasd) Kâdî'nin tahsis edicilik rolünü verdiği bir kavramdır.

D-İrâdenin Kasd/Yönelme Hali (İntention)

Kasd sözlükte yolunu tutmak ve yönelmek demektir.⁸⁴⁸ Kelime niyetlenmek, amaçlamak, yönelmek anlamlarına da gelmektedir.⁸⁴⁹ Niyet kelimesinin çoğunlukla ibadetlerin yerine getirilmesi bağlamında geçtiğini⁸⁵⁰ düşündüğümüzde kasd kelimesini niyet olarak tercüme edilmesinin doğru olmayacağı anlaşılmaktadır. Bu yüzden bu eserde kasd kelimesi yerine *yönelmek* kullanılacaktır. Yönelme kelimesinin tercih edilmesinde düşünürümüzün kasd aşamasını eylemin bir kısmı olarak görmesi etkili olmuştur.

Bu kelime için en doğru İngilizce karşılık “intention”dır,⁸⁵¹ eylem teorisi çalışmalarında da eylemi ortaya çıkarma söz konusu olduğunda, “will” ve “choose”in değil, bu kavramın kullanılmış olması kanaatimizi güçlendirmektedir.⁸⁵²

Türkçe karşılığına gelince en iyi tercümenin, niyet ve yönelme olduğu düşünülebilir. Gerçi niyet de Arapça kökenli bir kelimedir, ancak yaygın ve anlaşılır bir kelime olması böyle bir tercihin gerekçesi sayılabilir.

Kâdî'nin eylem teorisinde kasd/yönelmek, insan eylemlerinde, eylem anında ya da oluşturucu-sebep anında ortaya konan irâdedir.⁸⁵³ Yönelmek/kasd, eylemin bir kısmı gibi görüldüğü için, eylemin ortaya çıkmasında en etkili irâde aşamasıdır. Bu ilişkisinden dolayı ‘eylem anındaki irâdedir.’ şeklinde tanımlandı. Kâdî'nin 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. Örneğin, bilgisayarımı açmak için, power butonuna bastığımda, asıl kastedilen bilgisayarı açmaktır. Bilgisayarı açmak düğmeye bastıktan sonra gerçekleşecek. Burada yönelme birinci eylemdir, yani butona basmayadır.

⁸⁴⁸ İsfahânî, *Müfredât*, s. 404.

⁸⁴⁹ Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 709.

⁸⁵⁰ Niyetin daha çok çok ibadet bağlamında geçtiğini görmek için bkz. Kâdî, *Muhit*, I/290.

⁸⁵¹ Bkz. De'im, *Mevsû'a*, s. 865.

⁸⁵² Bkz. R. Clarke, *agm.*, s. 155.

⁸⁵³ Kâdî, *el-Muğni*, VI-II/58.

“Kasdın gerçekleşmesi için bilgiye gereksinim yoktur, kanı bilginin yerini tutar.”⁸⁵⁴ Kâdî'nin böyle bir yargıya varmasının sebebi şudur ki, bilen-özne eylemin muhtemel sonucunu değerlendirir, tabii bu sonucun tam olarak kestirilmesi mümkün olmadığı için, bilginin daha alt düzeydeki kanının verisi yeterli görülmüştür. Kanının kuşkuyu olumsuz kıldığı dolayısıyla eylem için yönlendirici neden olamayacağı şeklindeki itirazlarına şöyle yanıt verir: “Zaten bundan dolayı eylemin olup olmayacağına dair kuşkularımız olmasına rağmen, bir eylemi yapmak isteriz.”⁸⁵⁵

Kasd ile aşağı yukarı aynı anlama gelen ama özelliği farklı olan bir de niyet kavramı vardır. Niyet, bitişik veya eylemden önce gelmesi mümkün olan bir irâdedir. Bu kavram söz konusu olduğunda, yaygın olan, bir eylem meydana getirmek için değil, gönülde geçen edimler için bu kavramın kullanılmasıdır. Bu yüzden ibadetler için bu kavramın kullanılması daha yaygındır.⁸⁵⁶

Kâdî eylem üzerindeki etkisi ve eyleyenin zihinsel durumuna göre farklı irâde aşamaları tespit etmiştir. Asıl bundan sonrası için merak edilen eylemin temel unsurlarının (güç, bilgi ve istek) irâde üzerindeki etkisini saptamaktır. Bundan sonraki başlıkta irâde üzerinde etkili olması muhtemel unsurlar saptanmaya çalışılacaktır.

IV- İRÂDE ÖZGÜRLÜĞÜ

İrâde özgürlüğü kavramını J. Locke neredeyse her düşünürün kabul edebileceği bir şekilde tanımlamaktadır: “Bir eylem zihin kararı ya da buyruğuyla başlatılmışsa ya da durdurulmuşsa bu eyleme istençli eylem denir.” Demek ki bir eylemin iradî olup olmaması, başka bir ifade ile özgür olup olmaması, eylemsel kararın zihin tarafından verilmesine, yine bu sürecin zihin tarafından başlatılmış olmasına bağlıdır. Locke’un diğer bir tanımına göre irâde, ruhun buyurucu ve üstün yetisidir, zihin bu buyurucu yetiyi taşıma aracıdır.⁸⁵⁷

Eylem teorisi açısından en temel konu irâde özgürlüğü konusudur. İrâde istemek anlamına geldiğine göre gerçekten konu hem dirimsel bir varlık olmamız

⁸⁵⁴ Kâdî, *el-Muğni*, VIII/58; ayrıca bkz. *Muhit*, I/290.

⁸⁵⁵ Kâdî, *el-Muğni*, VI-II/125.

⁸⁵⁶ Kâdî, *Muhit*, I/290.

⁸⁵⁷ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Değerlendirme*, s. 179.

hem de akıl sahibi bir varlık olmamız ile ilgilidir. İrâdeyi diğer organizmaların sahip olduğu yetkinlikler ile, insanın dirimsel özelliğini öne çıkararak veya zihinsel edimler ile ilişkisini kurarak açıklamak, irâde özgürlüğü probleminin en can alıcı yönüdür. Bir diğer problem ise irâde sahibi bir varlık oluşumuzun epistemolojik ispatını yapmaktır. Böylece bu yetkinliğin ne anlama geldiğini ve neye dayanarak bu yetkinlikten söz edildiğini çözümlenmektedir.

Bölümün girişinde verilen soruları anımsarsak;

1-Doğal istek ve arzuların irâde üzerinde nasıl bir etkisi vardır?

2-Dış çevrenin irâde üzerinde nasıl bir etkisi vardır?

3-Gücün irâde üzerinde nasıl bir etkisi vardır?

4-Bilginin irâde üzerinde nasıl bir etkisi vardır?

A- Doğal İsteklerin İrâde Üzerindeki Etkisi

Bir düşünürün doğal istekler ile irâde arasında kurduğu ilişki, irâdeye özgürlük tanıyıp tanımamasını doğrudan etkilemektedir. Doğal istekleri bilgi ile birlikte irâde üzerinde etkileyici veya belirleyici kabul etmek tavırlarının her birinin irâde ve eylem özgürlüğü değerlendirmesi açısından durumları farklıdır.

Bizler hayat niteliği taşıyan bir varlık türüüz. Canlı olmak bizim doğamızı ifade eder, diğer canlılar ile pek çok ortak özelliği taşıyor olmanın elbette ki, bizim eylemlerimiz üzerinde görünür bir sonucu olacaktır. Hiçbir eylem teorisyeni de bu gerçeği yadsımaz. Hayat niteliğine sahip olmanın Kâdî açısından da ne kadar önemli olduğunu ilgili yerde söylemiştik. Eylem teorisyenleri açısından önemli olan, isteklerin önemli olup olmaması da değildir. Temel sorun canlı olmamızın gerektirdiği isteklerin, irâdemiz ve eylemlerimiz üzerinde etkileyici mi, yoksa belirleyici mi olduğunu tespit etmektir. İstekleri irâde üzerinde belirleyici kabul etmek, insanın iç dünyasında deneysel nedenselciliği savunmak, zorunlu bir neden-sonuç ilişkisini kabul etmek demektir. Bu tür bir ilişkiyi kabul etmek tabiatıyla irâde özgürlüğünü ve buna bağlı olarak ahlâkî sorumluluğu kuşkulu hale getirecektir. İsteklerin etkileyici kabul edilmesi ise irâde özgürlüğünü savunan bir düşünürün isteklerden başka etkenleri aramasını gerektirecektir.

Bizi bekleyen iki soru vardır: Birincisi, doğal istek (iştihâ) ve arzuyu irâde ile bir görebilir miyiz, farklı ise aralarında ne tür bir fark vardır, ikincisi ise doğal istek ile arzuların irâde üzerinde ne tür bir etkisi vardır?

Kâdî açısından bu soruların cevabını vermeden önce klasik ve modern düşünce tarihinden bir kaç düşünürün konu ile ilgili düşüncelerini aktarmanın, konunun problem yönünü tespit etmek açısından önemli olduğu söylenebilir.

Eylemin temel unsurlarının (doğal istek, bilgi, güç) irâde üzerindeki etkisi Aristoteles'e kadar götürülecek bir sorundur.

Aristo "Nikomakhos'a Etik" eserinin ilk kısmında iyi, övgü, isteyerek/istemeyerek yapılan eylemler, iştâh, öfke, arzu, irâde, tercih, kaçınma ve kanı kavramlarını ve birbiri ile ilişkisini daha sonra da bilgi-irâde ilişkisi ile isteyen-istenen ilişkisini açıklamaktadır.

Aristo'ya göre arzu, istekler ve duygulanımlar (öfke örneğini verir) seçme olarak kabul edilemez. "*Çünkü akıl sahibi olmayanlarda seçme yoktur, ama arzu ile tutku ortaktır. Kendine egemen olamayan kişi seçmeyle değil, arzu ile davranır. Oysa kendisine egemen olan kişiler ise arzu ile değil, tercihle davranır. Arzu tercihe ters düşebilir, oysa arzu arzuya ters düşmez. Ayrıca arzu hoş ve üzüntü ile ilgili iken, tersine tercih ne üzücü olanla ne de hoş olan ile ilgilidir...*"⁸⁵⁸

Aristo'ya göre irâdeye götüren üç şey, kaçınmaya götüren üç şey vardır. Irâdeye götüren güzel, yararlı, haz verendir. Kaçınmaya götüren ise çirkin, zararlı ve acıdır.⁸⁵⁹

Aristo'ya göre haz canlılarda ortaktır ve tercih konusu olan her şeyle birlikte bulunur, çünkü güzel de yararlı da hoş görünür. Eylemlerimizi de haz ve acıya göre ayarlıyoruz. Buraya kadar Aristo'nun en azından bazı durumlarda doğal istek ve arzuları irâde üzerinde belirleyici kabul ettiği söylenebilir. Çünkü haz, dolayısıyla beden irâde üzerinde güçlü bir unsur olarak kabul edilmektedir. Aristo'nun kendi ifadesi ile söylenecek olursa, "*Hazza karşı koymak öfkeye karşı koymaktan daha güçtür.*" Yine de ona göre zor da olsa hazza karşı konulabilir. Bir de haz ve acı iyi yönde kullanılabileceği gibi kötü yönde de kullanılabilir.⁸⁶⁰

⁸⁵⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1111b (s. 48).

⁸⁵⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1104b (s.33).

⁸⁶⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 11104a (s.34).

Aristo açısından şu soruyu sorarsak tavrını daha iyi tespit etmiş oluruz: Doğal istek ve hazlardan farklı olarak irâde ortaya çıkar mı? Bu soruyla ilgili şunu söyler: “*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 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.*”⁸⁶¹

Aristo ile ilgili 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 etmektir. Ortaya çıkan irâdenin mutlaka doğal haz ve istekle uyum içinde olduğunu, başka bir ifade ile, doğal isteklere rağmen irâdenin ortaya çıkamayacağını düşünmektedir. Bir diğer saptama ise Aristo’ya göre irâdenin konusu iştahtır. Bu yüzden irâde teorisini iştah ve haz üzerine kurduğu söylenebilir.

Görüldüğü gibi Aristo doğal istek, düşünce ve tercih ilişkisini sıkı bir şekilde işlemiştir. Şimdi merak edilen, bu yaklaşımın gerek Meşşâî gelenekte gerek Mu’tezile kelâmında nasıl karşılık bulduğudur.

Fârâbî, hazların (*lezzât*) ve acıların (*ezâ*) eylemlerin ardından geldiğini belirttikten sonra haz ile eylem arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamaktadır: “*Daha sonra bize haz sağlayacak diye, kötü bir eyleme eğilim gösterdiğimizde, bu haz ile tersi durumda beklenenecek acıyı karşılaştırırız. Böylece bizi kötü eyleme çağıran (dâiye) 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 beklenenecek hazzı karşılaştırırız.*

⁸⁶¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1139b (s.116).

Böylece bizi iyi yapmaktan vazgeçirmek isteyen (sârif) acıyı kontrol altında tutmuş oluruz. Bu durumda iyi eylemi yapmak da kolaylaşacaktır.”⁸⁶²

Fârâbî de Aristo gibi hazzı temel kabul eder ve hazzın kontrol edilebileceğini söyler. Ona göre her acı ve hazzın eyleyene görünürlüğü aynı değildir. Duyusal olanlar, hele hele dini metinlerde belirtilmişse iyilik ve kötülüğünün bilinmesi daha açıktır. Eylemde bulunmaları için gizli olsun açık olsun tüm acı ve hazların kolaylaştırıcılığı *özgür insan* için aynıdır, akıllı biri haz beklentisini çok daha gizli acı beklentisi ile kontrol altında tutabilir. Oysa diğer insanların hazzı kontrol altında tutabilmeleri için çok daha açık bir acı beklentisini bilmeleri gerekir. Onlar bir eylemin peşinden gelecek hazzı takılırlar...⁸⁶³

Fârâbî Aristo’yla aynı çizgiyi takip etmektedir. Eyleyenin hazlarını ve doğal isteklerini denetleyebileceğini kabul etmektedir. Haz ve acının kontrol edilmesini bir başka haz veya acının bilinmesine bağlaması irâdenin ortaya konmasında doğal istek ve dirimselliğe verdiği önemi göstermektedir. İrâdenin mutlaka haz ve acı ile ilgili olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı Farâbî’nin doğal istek ve bilginin her ikisini birden, seçme eylemi üzerinde belirleyici olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Mu’tezile ekolüne mensup Câhiz, eyleme dönük karşıt doğal isteklerden hangisi güçlüyse, eylemin ona göre şekilleneceğini, sadece eşit olmaları durumunda irâdeden söz edilebileceğini belirtir. Câhiz irâdeyi bu şekilde düşündüğünden insanların yaptıklarından dolayı yerilemeyeceğini, çünkü eylemlerini irâde ile gerçekleştirip gerçekleştirmediklerinin bilinemeyeceğini, isteklerinin ağır basması ile o kötülüğü yapmış olabileceklerini savunur.⁸⁶⁴ İrâdenin gerçekleşmesi ile ilgili olarak Câhiz’in zıt isteklerden söz etmesi ve eylemin bu isteklerle oluştuğunu kabul etmesi, insanın doğasını irâde ve eylem üzerinde belirleyici unsur olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Doğal isteklerin eylem üzerindeki etkisi, Mu’tezile’nin içinde farklı boyutları ile tartışılmıştır. Mu’tezile’nin Bağdat ekolüne göre kötüye duyulan doğal istek (şehvet) kötüdür. Son dönem Mu’tezile düşünürlerine göre ise kötüye duyulan istek kötü değil, iyidir. Çünkü doğal istek insanın kendi eylemi değil, Allah’ın insandaki yaratmasıdır; kötü olsaydı doğal istekler Allah tarafından yaratılmazdı. Kötüye

⁸⁶²Fârâbî, *Kitabu’t-Tenbih ‘alâ Sebili’s- Sa’âde*, s. 69.

⁸⁶³ Fârâbî, *Kitabu’t-Tenbih ‘alâ Sebili’s- Sa’âde*, s. 71.

⁸⁶⁴ Kâdî, *el-Muğni*, XII/316.

duyulan doğal isteğin kötü olmadığına diğer bir gerekçesi ise şöyle açıklanmaktadır: “*Şehvetin (istek) kötü olabilmesi için kötülük için yönlendirici neden (dâi’) olması gerekir, oysaki şehvet eylem için yönlendirici neden değildir.*”⁸⁶⁵ Bu yargıya varan düşünürler, eylem teorileri ile uyumlu davranmaktadırlar. Çünkü onlara göre irâde ve eylem için yönlendirici olan doğal istekler değil, bilgidir, yani bilgi, eyleyeni eylem yapmaya çağırmaktadır.

İsteklerimizin irâde olarak kabul edilip edilmeyeceği ve isteklerimizin irâdemiz üzerinde belirleyici bir etkisinin kabul edilip edilmeyeceği modern felsefede de tartışılan temel bir konudur. Örneğin Hobbes, birbirine zıt isteklerin (iştihaların) ardışık sürecinde, sonuncu isteğe irâde denileceğini belirtir. Bütün diğer istekler eylemek ya da eylememek yönünde, insanın ön tartım aşamasında karşılaştıkları niyet ve eğilimlerdir. Irâde bir tane olduğuna göre niyetler ve eğilimlerin sıklıkla değişmesi sürecinde son eğilim irâde olarak değerlendirilir.⁸⁶⁶ Böylece Hobbes irâdeyi inkar etmemekle beraber, doğal istek ve eğilimleri tek başına irâde üzerinde belirleyici olarak kabul etmiş olmaktadır.

Irâdenin öncül bir iştihâ ve eğilime dayandığını gösteren Hobbes şu metafizik ilkeyi kendine dayanak yapar: “*Hiçbir şey başlangıcını kendinden almaz.*” Bu ilkedeki hareketle irâdenin kendi kendisinin nedeni olamayacağını, irâdenin ortaya çıkması için doğal istek ve arzunun (iştihâ) olması gerektiğini düşünür. Böylece doğal istekleri (iştihâyı) irâdenin *yeter nedeni* saymış olmaktadır. Hobbes böylece irâdeyi doğal isteklere dayandırmakta, doğal isteklerin de mutlaka zorunlu olarak bir başka nedene dayandığını ifade etmektedir. Böylece düşüncesini nedenselci temele dayandırmaktadır.⁸⁶⁷

Hobbes irâdeyi son istek olarak kabul etmek ile indirgemeci bir tavır göstermektedir. Bu tavrın sebebi onun dış çevrede olduğu gibi, irâdenin ortaya çıkışında da deneyci bir nedenselliği ön görmesindedir. Ona göre istekler irâde üzerinde belirleyici olmasına rağmen özgür bir irâdeden söz edilebilir. İnsanın iç dünyasındaki bu nedensellik özgür irâdeye engel değildir. Bu tavrı sebebiyle Hobbes

⁸⁶⁵ Nisâbûrî, *el-Mesâil*, s. 369.

⁸⁶⁶ Açıköz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s. 195.

⁸⁶⁷ Açıköz, *age.*, s. 195.

soft determinist, başka bir ifade ile *compatibilist* (bağdaşırıcı) olarak değerlendirilmiştir.⁸⁶⁸

Locke istek-irâde ilişkisini inceleyip açıklayan bir düşünürdür. Locke, “İrâdeyi belirleyen nedir? sorusuna vereceği cevabı saptamak için, ilkin arzu ile irâde arasındaki ayrımı ortaya koyar. Ona göre İrâde ile arzu tamamen iki farklı edimdir, çünkü açıktır ki insan arzuladığını istemeyebilmektedir ve irâde ile arzu çatışabilmektedir.⁸⁶⁹ Locke’un tavrı Aristo’nun tavrı ile aynıdır; arzu ve düşünceyi beraber irâdenin belirleyicisi olarak kabul etmektir. Arzu ve düşüncenin birlikte irâdeyi belirlemesi savı, daha sonra Davidson gibi önemli eylem teorisyenlerine dayanak noktası olmuş bir iddiadır.⁸⁷⁰ Locke “İnsan Anlığı Üzerine Bir Değerlendirme” isimli eserinde kaygı, iyi, haz ve mutluluk konuları arasındaki ilişkiyi çözümleyerek bu iddiasını temellendirmektedir. Özetle ifade edilirse, ona göre doğamız gereği herkes mutluluğu arzular. Mutluluk doğamızın temel hedefidir, bizde bir şeye karşı arzuyu uyandıran mutluluktur. Mutluluk haz ve acıdan bağımsız değildir. Haz ve acı belli nesnelere ya zihnimizdeki ya da bedenimizdeki değişik derecelerdeki etkileri ile üretilmiş olduğundan, bizde bir haz üretme özelliği olan şeye iyi, acı üretme özelliği olan şeye kötü diyoruz. Bizde her zaman uyarıcı olan ve irâdeyi belirleyecek durumda olan bir çok kaygı bulunduğu için irâdeyi kaygılardan en büyüğünün belirlemesi doğaldır. Zihin, arzulardan herhangi birini ya da ardı ardına hepsinin uygulanmasını askıya alma gücüne sahip olduğundan, bunları her yönüyle inceleyip ötekilerle tartabilmektedir. İnsanın özgürlüğü burada yatmaktadır. Zihin, eyleme karar vermeden önce yapmak üzere olduğumuz şeyin iyi ya da kötü yanlarını inceleme, gözden geçirme ve değerlendirme olanağına sahiptir; yeterli bir incelemeden sonra bir yargıya vardığımızda mutluluğumuz için yapabileceğimiz her şeyi yapmış oluruz.⁸⁷¹

İrâdenin insanın doğasına dayandırılması gerektiğini Locke şöyle açıklar: “Çünkü doğaların mutluluğa yönelik eğilimli oluşu, onları, bunda yanılmamaya ve onu elden kaçırmamaya yönelten bir zorunluluk ve dürtüdür; bu durum onları

⁸⁶⁸ Bkz. Açıköz, *age.*, s. 195-196.

⁸⁶⁹ Davidson, *Essays on Action & Events*, s. 6.

⁸⁷⁰ Davidson, *age.* s. 6.

⁸⁷¹ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Değerlendirme*, s. 188-191.

zorunlu olarak, amaçlarına ulaşmanın araçları olan tikel eylemler yönünde önlem almaya, düşünmeye ve uyanık olmaya götürür."⁸⁷²

Buraya kadar ki Locke'nin iddialarını özetlersek, Locke istek ve düşüncenin her ikisini beraber irâdenin belirleyicisi olarak görmektedir. İstekler irâdenin konusunu teşkil etmektedir, çünkü istek ve arzularımız haz ve mutluluk elde etmeye dönüktür, zaten eylemin amacı haz ve mutluluktan kaynaklanan gereksinimi elde etmektir. Eyleyen bu durumda istek ve arzuları düşünceye konu eder, konu edinirken yapılacak muhtemel eylemin bu amacı gerçekleştirip gerçekleştirmeyeceğini tartar. En nihayetinde ortaya çıkan irâde isteklerin oluşturduğu haz ve gereksinimlerinin tümüyle olmasa da en azından bir kısmıyla uyum içindedir. Bu şu anlama geliyor ki Locke'a göre haz ve doğal isteklere rağmen irâde gerçekleşmez.

Tutku ve güdüler gibi doğal etkenleri irâde için önemli gören, ama yine de düşünselliği de göz ardı etmeyen bir diğer filozof da D. Hume'dir. Hume, tutku ve güdülerin eylem üzerindeki belirleyici etkisini kabul etmekle beraber, akla önemli bir yer vermektedir: "*Felsefede ve hatta gündelik yaşamda bile hiçbir şey tutku ve usun kavgasından söz etmekten, usa öncelik vermekten ve insanların ancak kendilerini onun buyruklarına uydurdukları ölçüde erdemli olduklarını ileri sürmekten daha olağan değildir.*"⁸⁷³ Hume'un bu sözleri bize akla dayalı bir irâde teorisini kurmak istediğini çağrıştırmaktadır. Yine de sonraki sözleri istek ve arzuların irâde üzerinde oldukça belirleyici öğeler olarak kabul edildiğini göstermektedir: "*Herhangi bir nesneden acı ya da haz beklentisinde olduğumuz zaman, buna bağlı bir hoşnutsuzluk ya da eğilim heyecanı duyar ve bize bu rahatsızlığı ya da doyumunu verecek olandan kaçınmaya ya da onu kucaklamaya götürülürüz.*" Hume'un temel hedefi, aklın yalnız başına hiçbir zaman irâdenin herhangi bir eylemi için bir güdü olamayacağını açıklamak ve hiçbir zaman irâdenin yönetiminde tutkuya karşı çıkamayacağını ispatlamaktır.⁸⁷⁴ Böylece Hume indirgemeci bir yöntemi, deneysel nedenciliği savunmuş olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı da compatibilist (bağdaşırıcı) bir teoriyensen olmaktadır.

⁸⁷² Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Değerlendirme*, s. 192.

⁸⁷³ Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yay., Ankara, 2009, s. 276.

⁸⁷⁴ Hume, *age.*, s. 276.

Hume, istekler ve irâde arsında gördüğü bu zorunluluğu ahlâkî açıdan problem saymamakta, tam tersine bu zorunluluğun ahlâkın ve dinin lehine olduğunu savunmaktadır. Hume zorunluluğun özsel yapısını oluşturan *nedeni* iki şekilde, benzer nesnelere sürekli birlik ve birliktelikleri olarak ya da zihnin birinden ötekini çıkarsamasını anlamaktadır. Benzer eylemler benzer güdü ve koşullara dayanmaktadır.⁸⁷⁵ Güdülerin eylem üzerindeki etkisi pek çok düşünür tarafından kabul edilmektedir, ancak farklı olarak, Hume güdüler ile eylem arasındaki ilişkiyi zorunlu görmektedir. Daha da dikkat çekici olan düşünürün bu zorunluluğu irâde ile çelişik görmemesidir.

Bir diğer modern dönem düşünürü T. Reid ise irâde ve istekleri birbirinden ayırmakta ve isteklerin irâde üzerindeki belirleyici etkisini yadsımaktadır: “*Eyleyen irâdenin nesnesi ile iştihânın nesnesini birbirine karıştırmamalıdır. 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.*”⁸⁷⁶ 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 demektir. Çünkü, istekler onun gücü altında değildir, demektir, bu ona ait gücünün olmadığı anlamına gelir.*”⁸⁷⁷ İstekleri irâde üzerinde belirleyici kabul etmeyen bu tavrından dolayı Reid indirgemeci olmayan, tümücü ve liberteryan (özgürlükçü) bir düşünür olarak değerlendirilmiştir.⁸⁷⁸

W. Taylor Arzu (desire) ile irâde arasına şöyle bir fark koyar. “*Arzu sınırsız olan ile ilgilidir, irâde ise mevcut imkânlarla sınırlı olanı ifade eder. Bu yüzden birisinin Ay’ı ziyaret etmek istiyorum demesi arzuyu ifade eder. Dahası biz sadece nesnesinin kendisinden kaynaklanan bir nedenden dolayı hoşumuza gidenleri arzularız. Ancak irâde söz konusu olunca hem hoşumuza gidenleri hem de hoşumuza gitmeyenleri irâde ederiz.*”⁸⁷⁹

⁸⁷⁵ Hume, *age.*, s. 274.

⁸⁷⁶ Açıköz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s. 242.

⁸⁷⁷ Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, s. 294.

⁸⁷⁸ Açıköz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s. 242 vd.

⁸⁷⁹ Taylor, William, *Freedom of the Will*, Yayın Evi Yok, London. 1881.

Kâdî Aristocu düşünürler gibi irâde ve doğal isteği (şehveti, iştihâyı) ayırır, doğal istek duymamızın irâde ettiğimiz anlamına gelmediğini belirtir. Bu ayrımı maddeler halinde bize şöyle özetlemektedir:

1. İstek algılanan ile ilgilidir, oysa irâde, ortaya çıkışını mümkün kılan tüm durumlar ile ilgilidir.⁸⁸⁰ Örneğin bir konuda akıl yürütme irâde edilir, ama istek duyulmaz.
2. Irâde edilen zarar veya zarara götüren olabildiği gibi, şehvet ise sadece elde edilişinden yarar umulan ile ilgilidir.⁸⁸¹
3. Başkasının bir eylemde bulunmasını irâde etmek mümkün iken, istek sadece kendimiz ile ilgilidir.⁸⁸² İstek/iştah duyulan bir eylemin istenmemesi mümkündür. Oruçluyken su içme iştihâsına sahip insan su içmekten kaçınır.
4. Şehvet nefretin karşıtı, irâde kerahetin karşıtıdır.
5. Eyleyenin yarar getireceğini umduğu eyleme istek duyması ivedilikle iken, irâde etmesi gecikmeli olabilmektedir.⁸⁸³ Buna uygun bir örnek verecek olursak, iftar vaktinden önce sofraya oturan birinin yemeğe karşı isteği ivediliklidir. Ama istemesi, irâdesi farklıdır. Daha ötede mutlu olacağını düşündüğü için yemek yemekten kaçınmaktadır.
6. İrade etmek elimizdedir, ancak arzu ve istekler (şehvet) elimizde değildir.⁸⁸⁴
7. Eyleyen, zararlı bir eyleme hemen istek duyabilir. Hiç yapamayacağı bir eyleme istek duyabilir, ama yapamayacağı bir eylem irâde edilmez. Tiksindiği bir şeyi irâde etmek mümkündür, ancak tiksinti duyduğu bir şeye istek duymak mümkün değildir.⁸⁸⁵ Örneğin tiksindiği, ama kendisine faydalı olduğuna inandığı ilacın alınmasının irâde edilmesi gibi.

⁸⁸⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/35.

⁸⁸¹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/35.

⁸⁸² Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/35.

⁸⁸³ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/9.

⁸⁸⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/36.

⁸⁸⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/9.

8. Eylemin yapılma sebebi ile irâdeninki aynıdır, ama aynı arzu ve istekler için söylenemez.⁸⁸⁶
9. Şehvet bazen etkin iken bazen zayıf olabilir. Ancak irâde hali değişmez.⁸⁸⁷
10. Haz beraberinde şehveti/isteği getirir, irâdeyi getirmez.⁸⁸⁸
11. Irâdenin kendisi irâde edilebilir, ancak isteğe istek duyulmaz.⁸⁸⁹
12. Eylemin bir türünü irâde etmek mümkün iken, bir türünü de irâde etmemek mümkündür. Ancak istekler böyle değildir.⁸⁹⁰
13. Tadını beğenmediğimiz ilaç örneğinde olduğu gibi İştah etmediğimiz şeyleri irâde edebiliriz. Irâde etmediğimiz şeyleri de arzulayabiliriz.⁸⁹¹

Kâdî'nin aynı çerçevede değerlendirdiği bir diğer kavram, *temenni* kavramıdır.

Temenni Arapça bir kelime olarak, çoğunlukla gerçeği olmayan ve mevcut olmayanla ilgili, tahmin ve zanna dayalı olarak içimizde oluşturduğumuz kurgunun dilek kipinde ifade edilmesidir.⁸⁹²

Ebû 'Ali Cübbâî'nin ifadesiyle temenni, 'keşke şöyle olsaydı' kipindeki yarar isteği ve zarardan sakınma isteğidir.⁸⁹³ Temenninin gerçek ile ilgili olması mümkün olduğu için "çoğunlukla" ifadesi kullanıldı. Genellikle zanna dayalı olmakla beraber, düşünceye dayalı olması da mümkündür. Bu dilek-kurgunun içimizde oluşmuş haline "*ümniyye*"; dil ile ifade edilmiş haline *temenni* denir. Temennin en açık göstergesi içinde "keşke" sözünü içeriyor olmasıdır. Ebû 'Ali Cübbâî, bu noktaya dikkat çekerek temenniye şöyle tanımlar: "*Temenni kişinin içinde geçirdiği 'keşke şöyle olsaydı.' şeklinde ifadesini bulan bir vasıftır.*"⁸⁹⁴

Temenni Türkçede de bu anlamıyla hem mümkün olan için hem de mümkün olmayan için kullanılmaktadır. Bu yüzden temenni sözlüklerde arzu ve istek ile karşılanmaktadır.⁸⁹⁵

⁸⁸⁶ Kâdî, *el-Muğni*, VI-II/36.

⁸⁸⁷ Kâdî, *el-Muğni*, VI-II/36.

⁸⁸⁸ Kâdî, *el-Muğni*, VI-II/35.

⁸⁸⁹ Kâdî, *el-Muğni*, VI-II/36.

⁸⁹⁰ Kâdî, *el-Muğni*, VI-II/36.

⁸⁹¹ Kadî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 433.

⁸⁹² İsfahânî, *Müfredât*, s. 475-476.

⁸⁹³ Nisâbûrî, *el-Mesâil* s.361.

⁸⁹⁴ Kâdî, *el-Muğni*, VI-II/38.

⁸⁹⁵ Doğan, *Sözlük*, s.1062; S. Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 851.

Temenninin sosyal bilimlerdeki karşılığı nedir? sorusunun cevabı arandığında, “arzu” kavramının karşılık olabileceği düşünülebilir. Psikolojik bir kavram olarak arzu, bireyin sahip olmadığı ya da sahip olmasına karşın, o anda yanında olmayan bir objeye ulaşma yönünde duyduğu şiddetli istektir.⁸⁹⁶ Tümüyle olmasa bile bu konuyla ilgili olarak arzu kavramı temenni kavramını karşıladığı için temenni yerine arzu kavramını kullanacağız.

“Niçin arzu ve istekler irâde olarak kabul edilmiyor?” sorusunun cevap bulması için, ilgili maddelerin ortak noktaları arandığında, arzu ve isteklerin nitelik, nicelik, zaman, mekan ve sayı açısından belirsizliği ifade ettiği anlaşılmaktadır. Belirsizlik, akıl yürütme ve irâde ile taban tabana zıttır. Aklı merkeze alan ve akla “yönlendirici neden” misyonunu veren bir düşünce, istek ve arzuyu irâde gibi görmez.

Belirsizliğin bir de eylem ile bir zıtlığı vardır. İsteklerden farklı olarak eylem, anlaşılabilir somut bir olaydır. Sınırları belirli olmayan bir unsurun eylem gibi sınırlı bir sonuca neden olması düşünülemez.

Arzunun irâde olarak kabul edilmemesinin bir diğer sebebi, geçmiş ile ilişkili olmasıdır. Geçmişteki bir olaydan dolayı ileriye dönük bir beklentiyi ifade eder.⁸⁹⁷ Kâdî özgürlükçü bir düşünür olarak irâdeyi dış koşullardan tamamen özgür kılmak istemektedir. Bu yüzden de, arzuyu irâde olarak saymamaktadır.

Kâdî çevreden gelen etkileri istek (iştihâ) gibi kabul etmekte ve irâdeyi zorunlu olarak ortaya çıkarıcı bir etkisinin olmadığını belirtmekte ve “*Başkası öznenen bir talepte bulunduğu iştihâ gibi algılanmalıdır.*”⁸⁹⁸ demektedir. Bu ifadesi ile büyük bir ihtimalle Allah’ın emir ve yasaklarının ya da irâdesinin insanın eylemi üzerinde belirleyici bir etkisinin olmadığını hissettirmektedir.

İsteklerin hedefi haz elde etmektir. Haz elde etmek, yararı elde etmek ve zararı ötelemek ile mümkündür. Diğer canlılarda eylemin işleyişi sadece bu şekildedir. Kendisine yarar getirecek edime karşı istek ve kendisine zarar getirecek edimlerden tiksime durumundadır. Çünkü, diğer canlılar için, hedef de amaç da birdir, yararı elde etmek ve zarardan çekinmek böylece haz elde etmektir. Ancak

⁸⁹⁶ Ware, “Acts and Action”, s. 19.

⁸⁹⁷ Subhi, *el-Felsefetu'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikri'l-İslâmî*, s. 172; Davud, *el-İrâde 'Inde'l-Mu'tezileti ve'l-Eşâi're*, s. 61.

⁸⁹⁸ Kâdî, *el-Muğni*, IV/285.

insan için durum böyle değildir, hazdan ziyade amaç mutlu olmaktır. İstek ve arzulara göre hareket etmek her zaman insanı mutlu kılmaz. İstekler hazzın peşindedir. Oysa acı veren bir eylemin insanı mutlu kılması mümkündür. Örneğin, ameliyata girmek acı vermesine rağmen kişi, bıçak altına yatırılmayı kabul edebilmektedir. Haz veren bir şeyden insanın sakınması mümkün olabilmektedir. Örneğin, zinanın haram olduğunu kabul eden bir mü'min, haz vermesine rağmen zinadan kaçınabilmektedir. Çünkü bu eylemi gerçekleştirmek ile mutsuz olacağı kanısındadır. Şurası da var ki eyleyen, aynı isteğe sahip olmasına rağmen, aynı eyleme farklı zamanlarda yönelmesi veya kaçınması söz konusu olabilmektedir. Doğamız ile ilgili bu gerekçeler istekler ile irâdenin birbirinden ayrılmasını gerektirmektedir.

Bu durumda Kâdî'nin istek ve irâdeyi kesin olarak birbirinden ayırması, isteklerin irâde üzerindeki hiçbir etkisini kabul etmediği anlamına gelebilir mi? Kâdî'nin bu soruya vereceği cevabı bulabilmek için soruyu netleştirmek gerekir: Doğal istekler tek başına herhangi bir bilgi unsuru taşııyorsa irâde üzerinde etkili olur mu? Kâdî'nin böyle bir soruya vereceği cevap olumsuzdur. Onun kavramlarıyla söylersek, istekler tek başına eyleyeni eyleme ve irâdeye çağırın dâîler (yönlendirici nedenler) değildir.⁸⁹⁹

Sorumuzu netleştirirsek, bilen-özne tarafından fark edilen doğal isteklerin irâde üzerindeki etkisi nedir? Kâdî'ye 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.⁹⁰⁰ İstekler bilgi ile beraber olduğunda belirsizlikleri törpülenmiş olmakta, irâde ve eylemin konusu olabilecek hale gelmiş olmaktadır.

Kâdî'ye 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.⁹⁰¹ Kâdî bu tavrıyla Aristocu gelenekten ayrılmaktadır. Çünkü Aristo ve Farâbi'ye göre

⁸⁹⁹ Kâdî, *el-Muğni*, XII/226 -227.

⁹⁰⁰ Kâdî, *el-Muğni*, XII/227.

⁹⁰¹ Kâdî, *el-Muğni*, XII/226 -227.

istek ve haz beraber yönlendirici nedendir. İsteklerin mutlaka irâde üzerinde bir görünümü vardır.

Locke ile Kâdî'nin teorisi arasında ciddi benzerlikler vardır. Her iki düşünür de istek ve düşünsel edimlerin bir araya gelmesi ile irâdenin ortaya çıkışını zorunlu görmektedir. Yine her iki düşünür de ortaya çıkacak eylem ile mutluluk ve haz arasında ilişki kurmakta ve düşünceye/bilgiye ortaya çıkacak eylemin haz ve mutluluk temelli gereksinimi karşılayıp karşılamadığının denetlenmesi rolünü vermektedir. Ancak yine de düşüncelerindeki temel noktalarda farklılıklar vardır: Kâdî irâdenin ortaya çıkması için, isteklerin olmasını zorunlu görmemektedir. Bunun sebebi gücü, bilgisi ve istemi dışında gerçekleşen doğal istek ve dış çevre gibi tüm koşullardan insanı özgür kılmak, böylece eylemin insanın yetkesinde geliştiğini ispatlamak bundan dolayı da insanın eylemlerinde sorumlu olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir nokta ise Kâdî irâdenin konusunu istek ve arzular olarak değil, eylem olarak belirlemektedir. Konu farklı olunca irâdenin amacı da düşünürlere göre farklılık arz etmektedir. İrâdenin amacı Locke da haz ve mutluluğa uygun eylemleri elde etmek iken ve bu iki kavram doğal isteklere dayanıyorken, Kâdî'de irâdenin amacı hazzı sağlayan eylemler olabildiği gibi mutluluğu sağlayacak eylemlerde olabilmektedir.

Kâdî'ye göre isteklerimiz tek başına, ne irâde olarak kabul edilebilir, ne de isteklerimizin irâdeyi belirlediği kabul edilebilir.⁹⁰² Böylece, Kâdî insanın iç dünyası ile ilgili irâde üzerindeki *deneyci nedenselciliği* ve insan irâdesini insandaki dirimsel yön, istek ve arzular ile açıklamayı yöntem edinen her tür *indirgemeciliği* reddetmiş olmaktadır.

B-Bilginin İrâde Üzerindeki Etkisi

İrâde ve eylem sürecinde bir düşünürün bilgi, sanı, kanı, düşünce gibi zihinsel ve bilgisel edimlere verdiği değer ve rol eylem teorisinin konumlanmasında belirleyici bir öneme sahiptir.⁹⁰³ Çünkü bu edimler en fazla doğal isteklerin baskısından kendini kurtarabilen edimlerdir. Böyle olunca, indirgemeciler düşüncelerini ispatlamak için bu edimlerin dirimselliğe ve çevresel şartlara

⁹⁰² Bkz. Kâdî, *el-Muğni*, XII/226 -227.

⁹⁰³ Bkz. R. Clarke, "Libertarianism, Action Theory, and the Loci of Responsibility", s. 153-159.

bağlılığını indirgemeci olmayanlar da özgürlükçü düşüncelerini savunmak için bu edimlerin özerkliğini/özgürlüğünü veya iç ve dış faktörlerden bağımsız olarak ortaya çıkışını savunmuşlardır.⁹⁰⁴ Savunulan görüş ne olursa olsun bilgi, taraflar için düşünce eksenidir.

Fârâbî pek çok düşünür gibi irâde-bilgi ilişkisini analiz etmektedir. Ona göre duyu tecrübesi ile önce düşünce yetiminde öncül akılsallar (el-ma'kûlâtü'l-evvel) oluşmaktadır. Öncül akılsallar için el-mukaddimâtü'l-evvel (ilk öncüller, bilgiler) de demektir.⁹⁰⁵ Bu akılsallar daha sonraki bilgilerin temelidir, üç çeşittir: bilimsel bilgiye temel olacak bilgiler, iyi ve kötü ile ilgili bilgiler ve varlık alanı ile ilgili ilk nedene ilişkin bilgiler.⁹⁰⁶ Bu bilgilerin öncül olmasının sebebi hem oluşan ilk bilgiler olmasından hem de sonraki nazari bilgilere temel olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bilgiler faal akıl tarafından insana verilmiş, insanın irâdesini sağlayan temel bilgilerdir. Ama bu bilgilerin oluşması için duyumsal verilerin kişide gerçekleşmiş olması gerekmektedir.⁹⁰⁷

Fârâbî aklın içeriğini açıkladıktan sonra irâdenin ortaya çıkışına geçer: *“Bu akılsallar oluşunca doğal zorunlulukla insanda temmül, düşünüp-taşınma, hatırlama ortaya çıkar. Bunlardan çıkarsamalar yapma arzusu ortaya çıkar. (Sonrasında ise) İlk akılsal ile düşündüğü şeylere karşı ve çıkarsama ile elde ettiği şeylere karşı yönelim (nuzû') ve kaçınma ortaya çıkar. İnsanın genel anlamda algıladıkları şeylere karşı yönelimi 'irâde' kavramı ile açıklanır. Bu yönelim duyu ve hayal elde etmeden kaynaklanıyorsa genel isimlendirme ile 'irâde' ile ifadelendirilir, yok eğer düşünüp-taşınma ve tümünü kavrama ile ortaya çıkmışsa buna da seçme (ihtiyâr) denir. Bu son kısım (ihtiyâr) sadece insanlarda gerçekleşir. Ancak hayal ve duyudan kaynaklanan irâde ise diğer canlılarda da gerçekleşir.”*⁹⁰⁸

Şunun tespit edilmesi gerekir: Akıl hem bilgi üretip hem de irâde üretiyorsa her iki üretimin şekli aynı mıdır? Doğrudan konuya uygun bir soru sorarsak, irâdenin ortaya çıkmasında bilgisel/zihinsel edimlere Fârâbî nasıl bir rol

⁹⁰⁴ Strong, “A Deterministic Analysis of Free Will” s.125.

⁹⁰⁵ Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed bin Muhammed, *Kitâbu Tahsili's-Sa'âde*, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995, s. 26; Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed bin Muhammed, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsili's-Sa'âde)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay. Ankara, 1999, s. 52.

⁹⁰⁶ Fârâbî, Ebû Nasr, *Ârâü Ehli Medîneti'l-Fâdila*, Mektebetü'l-Hilâl, 1. Baskı, Beyrût, 1995, s. 99–100.

⁹⁰⁷ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyaseti'l-Medeniyye*, s. 77.

⁹⁰⁸ Fârâbî, *Ârâü Ehli Medîneti'l-Fâdila*, s. 100; Fârâbî, *Kitâbu's-Siyaseti'l-Medeniyye*, s. 79–82.

vermektedir? Bu sorulara cevap vermek için, Fârâbî'nin önemseydiği varlık kategorileri ile başlamak gerekir. Filozofa göre varlık alanında bir yandan nazari akılsallar varken diğer yandan da iradi akılsallar var. Nazarî akılsallar ilk öncüler yardımıyla ulaşılan akılsallardır. İradî akılsallar ise akıl tarafından kavranan iffet, zenginlik gibi akılsallardır. Nazarî akılsallar araz ve halleri itibari ile durumdan duruma değişmezken, iradî akılsallar ile ilgili yargımız, arazlar ve halleri durumdan duruma değişebilmektedir. İradî akılsallar tikel olaylarla ilgilidir. Farklı zaman ve mekanlar ile ilgilidir. Onlar için ne değişmez kanunlardan söz edilebilir ne de sabit niteliklerden. Bu durumda filozofumuza göre iradi akılsalların sağlanması için nazardan başka bir kuvveye gereksinim vardır, o da fikri (düşünsel, deliberative) kuvvettir.⁹⁰⁹

“Fikri kuvvet tarafından keşfedilen şeyler, yalnızca belli bir amaç ve maksadın elde edilmesinde yararlı olmaları bakımından keşfedilirler. Keşfeden önce bu amacı tespit ve tayin eder; daha sonra bu amaç ve hedefini gerçekleştirecek vasıtaları araştırır. Bu amaca ulaşmak için en yararlı olan şeyi keşfettiğinde fikri kuvvet en mükemmel biçimini alır. Amaçlar gerçekten iyi olabilirler, kötü olabilirler veya iyi olduğu zannedilen şeyler olabilirler. Keşfedilen vasıtalar, erdemli bir amaç için en yararlı şeyler olmaları durumunda iyi ve güzeldirler. Eğer amaçlar kötü iseler, fikri kuvvetçe keşfedilen şeyler kötü, çirkin ve aşağılıktırlar. Amaçlar iyi oldukları zannedilen şeyler ise onların elde edilmeleri ve gerçekleştirilmelerinde yararlı olan araçlar da sadece iyi oldukları zannedilen şeylerdir.”⁹¹⁰

Bilginin eylem üzerindeki etkisi işlenirken Kâdî açısından bilginin eylem ile ilgili görevinin yönlendirici neden olduğu söylenmişti. Burada ayrıntıya gidilmeyecektir. Bir iki cümleyle özetlemek gerekirse, *Yönlendirici neden* (dâi) olarak bilginin en temel görevi, gereksinimlerle ilgili farkındalık oluşturmak ve bu gereksinimlerin eyleme dönüştüğü varsayıldığında; bunun eyleyen için iyi mi yoksa

⁹⁰⁹ Fârâbî, *Kitâbu Tahsili's-Sa'âde*, s. 55–56; *Mutluluğu Kazanma (Tahsili's-Sa'âde)* Farâbî'nin Üç Eseri'nin İçinde, çev. Hüseyin Atay, s.37; *Mutluluğun Kazanılması (Tahsili's-Sa'âde.)* çev. Ahmet Arslan, s. 69–70.

⁹¹⁰ Fârâbî, *Kitâbu Tahsili's-Sa'âde*, s.56-57; alıntının tercümesinde Ahmet Arslan'nın tercümesi esas alınmıştır bkz. Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması* s. 70; krş. Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsili's-Sa'âde)* Farâbî'nin Üç Eseri'nin İçinde, çev. Hüseyin Atay, s. 37–38.

kötü mü olacağını bilgi, kanı ve sanı düzeyinde tespit ederek eyleyeni eylem yapmaya veya eylemden kaçınmaya çağırır.⁹¹¹

Hem Aristocu felsefe hem de Kâdî açısından irâde sürecinde bilginin etkin bir rolü vardır. Bilgi ve bilgisel edimler eylemin amacını değerlendirmekte ve buna uygun seçimlerin yapılmasını sağlamaktadır. Bu açıdan J. Habermas'ın, Aristoteles'in eylem kuramı için yaptığı değerlendirme Kâdî için de geçerlidir. Habermas'a göre Aristoteles'in eylem kuramı teleolojik eylem kuramıdır. Çünkü eyleyen verili durumda başarı vadeden araçları seçerek ve onları uygun bir biçimde uygulayarak bir amacı gerçekleştirir ya da istenilen bir durumun ortaya çıkmasını sağlar. Bu kuramdaki merkezi kavram, eylem seçenekleri arasında, bir amacın gerçekleştirilmesine yönelik, düzenleyici ilkelerle yönlendirilen ve bir durum yorumlaması ile desteklenen bir *karar vermedir*.⁹¹²

N. Öner'in vurguladığı gibi, iradî eylemler aynı zamanda bilinçli eylemlerdir. Otomatik olarak gerçekleşen refleksler, içgüdülere bağlı hareketlerde bilinç söz konusu olmadığından irâdeye konu olmaz. Bilinçli eylem bir düşünüp-taşınma (*deliberation*) sonucu gerçekleşen hareketlerdir. Irâde temelde seçenekler arasından birisini seçmektir. Seçme işi bir akıl yürütme sonucu gerçekleşmektedir. Seçmeyi sağlayan akıl yürütmenin konusu seçenekler ile ilgili bilgilerdir. O zaman eğer insanın seçenekler ile ilgili bilgisi yoksa seçme olayı da yoktur. Bu bakımdan insanın bilgisinin olmadığı alanlarda, onun için irâde de yoktur. Seçenekler hakkında yalnız bilgisinin olması da yeterli değildir. O bilginin eyleyen için fonksiyonel olması, bir işe yaraması ve benimsenmesi de gereklidir. Demek ki insanı harekete geçiren, seçenekler ile ilgili bilgisidir. Seçeneklerden biri hakkında karar verme, onu gerçekleştirecek bir proje olarak kabul etmedir. Eğer insanın gerçekleştirecek bir projesi yoksa o konuda irâde de mevzu bahis olmaz.⁹¹³

Bilgi ile irâde arasındaki ilişki şöyle de ifade edilebilir: “*Bir şeyin doğruluğuna ya da yanlışlığına önce akılda karar verilmekte, ardından gerçekleştirilmesi yönünde irâde devreye sokulmaktadır.*”⁹¹⁴

⁹¹¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/226.

⁹¹² Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s. 110.

⁹¹³ Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB Yay., İstanbul, 1995, s. 69-70.

⁹¹⁴ Düzgün, Şaban Ali, “Ontolojik Egemenlikten Egemenliğin Ontolojisine” *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. 6, S. 2, 2008, s. 13.

Doğal istekler anlatılırken bilginin irâde üzerindeki etkisi Aristo açısından belirtilmişti. Ona göre akıl doğal istekler üzerinde yönetim sahibiydi. İstek ve akıl yürütmenin oluşması ile irâde ortaya çıkıyordu.

Locke dikkat çekici bir noktayı göstermektedir: *“Bir insanın kendi gücü içindeki bir eylem hemen yapılmak üzere bir kez düşüncesine doğduğunda, o artık irâde edip etmeme yönünden özgür değildir, çünkü insanın istencine bağlı olan eylemin var olması ya da olmaması kaçınılmaz olduğuna göre ve onun var olması ya da olmaması da irâdesinin kararının zorunlu sonucu olduğuna göre o kimse bu eylemin var oluşunu ya da olmamasını istemekten kaçınamaz, bunlardan birini kesinlikle istemek, yani birini diğerine yeğlemek zorundadır.”*⁹¹⁵

Kâdî 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: (istekler) yalnız başına eyleyeni eyleme çağırmaz, 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 istek de bulunduğunu fark eder etmez mutlaka eyleme ilişkin irâde ortaya çıkar.”*⁹¹⁶

Kâdî’ye göre eyleyende oluşan eyleme ilişkin bilginin ayrıntılı olması gerekmemektedir. Eylem ile ilgili tümel bir bilgi olması yeterlidir. Örneğin alış-veriş yapılmak istenirken kar ve zarar ayrıntısını kişinin bilmemesi mümkündür, ama yine de sonuca ilişkin kanısından dolayı yarar elde edeceğini düşündüğünden eylemi irâde etmektedir. Diğer bir örnek, ok atan kişi hedefini tutturacağını kesin olarak bilmemektedir. Ama sonuca ilişkin yarar beklentisi ile ve bu farkındalığın oluşması ile irâde ortaya çıkmaktadır.⁹¹⁷

“Bilgi olmadan sadece irâde, yönlendirici neden görevini yapamaz mı?” sorusu akla gelebilecek bir sorudur. Kâdî’nin bu soruya cevabı olumsuzdur. Çünkü, der, Kâdî, istemenin konusu “yapılacak olan eylem”dir. O zaman Kâdî’ye göre

⁹¹⁵ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Değerlendirme*, s. 185.

⁹¹⁶ Kâdî, *el-Muğni*, XII/226-227.

⁹¹⁷ Kâdî, *el-Muğni*, XII/ 227.

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 çağıran yine bilgidir. Zaten irâde bundan dolayı kişiyi eyleme çağıran değildir. Bu görev bilgiye aittir.⁹¹⁸ Kâdî 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.

Aristo kanının tercih olarak kabul edilemeyeceğini belirtir ve şöyle değerlendirir: *“Tercih kanı olamaz, çünkü kanı her şeyle ilgili görünüyor, öncesiz sonrasız olanlar ve olanaksız şeylerle ilgisi elimizde olanlarla ilgisinden hiç de daha az değil; kanı doğru ve yanlış diye ayrılır, iyi ya da kötü değil; tercih ise daha çok iyi ve kötüyle ilgili.”*⁹¹⁹ Başka bir yerde sonuç açısından tercih ve düşünmeyi birbirinden şöyle ayırır: *“Düşünülüp taşınılan ile tercih edilen aynı şeydir, şu farkla ki tercih edilen artık belirlenmiş oluyor; çünkü enine boyuna düşünmeyle hakkında karar verilen tercih edilendir.”*⁹²⁰

Fârâbî de bilgisel edimlerin eylemin ortaya çıkmasında tek başına yeterli olmadığını ifade etmektedir. Ona göre yönelme (*nuzû*) kuvveti olmadan algı tek başına eylem oluşturamaz. Düşünüp-taşınma, duyu ve tasarlama, yönelme arzusu ile birleşmeden tek başına eylem oluşturamazlar, çünkü irâde yönelme kuvveti ile algılanana yönelmedir.⁹²¹

Kâdî bu konuda Meşşâî geleneği ile aynı kanaattedir. 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 zararı bilindiği halde eylem istenebilir... Ayrıca, tercih doğrunun tercihi olmakla övülür, kanıysa doğruluk derecesiyle...”*⁹²²

⁹¹⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/21.

⁹¹⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1111b (s. 448–49).

⁹²⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1112b (s. 51).

⁹²¹ Fârâbî, *Ârâü Ehli Medîneti’l-Fâdila*, s. 102.

⁹²² Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/9.

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.⁹²³
3. Bilgi bilinene tâbidir. Bilginin nesnesi olmadan bilgi oluşmaz. Bu açıdan bilgi bilinene etki etmez. Ancak irâde eylemden öncedir ve eyleme etki eder. Irâde eyleme tâbi değildir, eylem irâdeye tâbidir.⁹²⁴

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?

Kâdî özgürlükçü düşüncesini riske sokmaz, ancak bilgi olmadan da irâdenin oluşamayacağını farkındadır. Bu yargının bir sonucu olarak, bilgiyi irâde için olmazsa olmaz kabul etmenin yanı sıra irâdeyi bilgiye bağımlı kılmak da istemeyecektir. Kâdî 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.⁹²⁵ 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, seçim/irâde eylemi, bilen-öznenin değil, güç yetiren-öznenin eylemidir. Her ne kadar Kadi 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.*”⁹²⁶

Kâdî, yönlendirici nedenleri (bilgi, sanı, kanı) irâde üzerinde belirli bir seçeneğin yerine getirilmesinde zorlayıcı bir sebep olarak kabul etmez. Yönlendirici

⁹²³ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/9.

⁹²⁴ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 438.

⁹²⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/98.

⁹²⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/98.

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 tümeli ile ilgili olsaydı, eyleyenin 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 seçenekte de bulunabilir.⁹²⁷

Yönlendirici nedenlerin seçme üzerindeki etkisi, gücün eylem üzerindeki etkisine benzemez. Güç yetiren varlık çoklu eşit imkâna sahip olduğu için, eylemin eyleyenden sadır olma veya olmama imkânı vardır. Ancak yönlendirici nedenler oluştuğunda *“bir şekilde”* seçme/irâdenin ortaya çıkması kaçınılmazdır.⁹²⁸ Bilen-özne istenen ile ilgili kanaatinden dolayı eyleyeni, eylemi istemeye çağırır. Bilen-öznenin çağırması ile isteme/irâdenin gerçekleşmesi kaçınılmazdır. Kâdî bu durumu şöyle ifade ediyor: *“Bilgi gerçekleştikten sonra irâdenin gerçekleşmesi zorunludur.”*⁹²⁹ Bu zorunluluk tek bir irâde şekli ile ilgili değil, herhangi bir şekilde irâdenin ortaya çıkması ile ilgilidir.

Kâdî’ye 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.”*⁹³⁰

Kâdî’nin de içinde bulunduğu son dönem Mu’tezilesine göre kişi bir eylem karşısında irâde veya kaçınma durumunda olabileceği gibi üçüncü bir durumda da olabilir. Ne irâde ne de kaçınmanın olduğu bu duruma yüz çevirme (i’râd) denir.⁹³¹

Bilgi yönlendirici neden olarak kişiyi irâde etmeye zorlamaz. Kâdî bu yargısını bir örnekle açıklar: *“Peşinde aslan olan birini düşünelim, bilginin bize*

⁹²⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/128.

⁹²⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, XV/157.

⁹²⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/83.

⁹³⁰ Kâdî, *Muhît*, I/267; De’im, *Mevsû’a*, s. 35.

⁹³¹ Nisâbü’rî, *el-Mesâil* s.360.

sıgınılacak iki eşit yolu gösterdiğini düşünelim, irâde burada devreye girer ve birisini tercih eder, bilgi kişiyi bir eylem yapmaya zorlamaz.”⁹³²

Kâdî'nin bu düşüncelerinden hareketle denilebilir ki belli şekildeki bir irâdenin ortaya çıkmasında bilgi zorlayıcı bir unsur olarak görülmemektedir. Temel argüman olarak bilgi ve irâdenin farklı tabiatta olduğunu göstermektedir. Bununla beraber, yönlendirici nedenler olmadıkça irâdenin oluşmayacağını belirtmesi ile bilgiye önemli bir yer ayırmış olmaktadır.

⁹³² Kâdî, *el-Muğnî*, IX/21; *Muhît*, I/267; De'îm, *Mevsû'a*, s. 35.

Tablo 2: Kâdî'ye Göre Ortaya Çıkışları Açısından Akıl Yürütme ve İrâdenin Karşılaştırılması:		
İlişki Konusu	Akıl Yürütme	İrâde
Akıl yürütme ve irâdenin dayanağı	Zorunlu Bilgiler.	Bilgisel edimler (Kanı, sanı, bilgi).
Akıl yürütme ve irâdenin İlk ortaya çıkışları	Kuşku ve korkuyla ortaya çıkar.	Kuşku ve korkuyla ortaya çıkar
Akıl yürütme ve irâdenin ilk düzeyi	Sanıyla başlar.	Eylemin sonucuna ilişkin sanıyla başlar.
Akıl yürütme ve irâdenin ikinci aşaması	Sanı kanıya dönüşür, tereddütler olabilir.	İrâdenin ilk halinde tereddütler olabilir.
Akıl yürütme ve irâdenin üçüncü aşaması	Zihinsel kesinliğin oluşması	Karar halinin Oluşması
Akıl yürütme ve irâdenin son aşaması	Bilginin oluşması	Kasdın oluşması
Akıl yürütme ve irâdenin ahlâkî olarak değerlendirilmesi	İyi/kötü olarak değerlendirilmesi	İyi/kötü olarak değerlendirilmesi

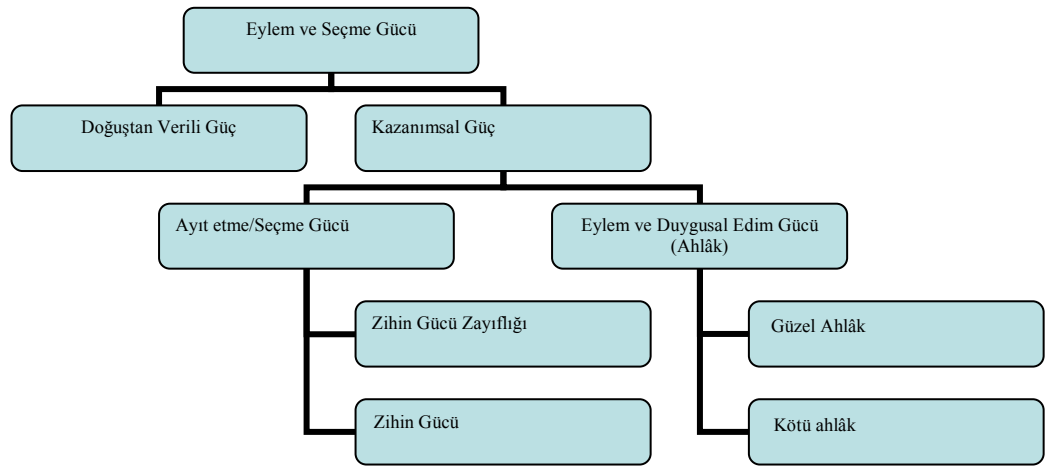
C-Gücün İrâde Üzerindeki Etkisi

Fârâbî, insanın sahip olduğu güç ile isterse mutluluğa yönelebileceğini, isterse yönelmeyebileceğini, isterse iyilik isterse kötülük yapabileceğini belirtir.⁹³³ Fârâbî eylemleri üç ayrı kısma ayırır: ne övgü ne yergi gerektirenler, organlar ile gerçekleştirilenler ve duygular ile gerçekleşenler. Bu son iki kısım övgü ve yergiye konu olabilenler olup bunları seçme gücünün insana doğuştan verildiğini şöyle belirtir: “*Derim ki her insan varolmasının başından beri eylemlerini ve duygusal edimlerini doğru bir şekilde seçmesini ve gerçekleştirmesini sağlayan bir güç üzeredir. Yine bu şekilde aynı güçle yapılması doğru olmayan nitelikteki bu üç eylem*

⁹³³ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyaseti'l-Medeniyye*, s. 78.

çeşidini de yapmaktadır; bu güç ile iyi eylemlerini yaptığı gibi kötü eylemlerini de yapmaktadır."⁹³⁴

Doğumundan beri insanla beraber bulunan bu güç Fârâbî'ye göre kazanımsal (iktisâbî) değildir. Ancak Fârâbî bu gücün yanı sıra bu güce binaen kazanımsal olan başka bir güçten söz eder. Bu güç kişinin daha sonra ahlâkî içerik kazandırdığı seçme ve eylemlerini onunla sağladığı güçtür. Kazanımsal olan gücü de ikiye ayırır: Birincisi ayırt etme (*temyîz*) gücüdür ki bu hem iyi hem kötü olabilmektedir. İkincisi ise eylemlerin ve duygusal edimlerin gerçekleşmesini sağlayan güçtür, bu da iyi veya kötü olabilmektedir. Ayırt etme gücü de ikiye ayrılır: iyi ayırt etmeyi sağlayan zihin/zekâ gücü ve kötü ayırt etmeyi sağlayan zihin zayıflığı. İyi olsun kötü olsun eylem ve duygusal edimleri sağlayan güce ahlâk (hulk) demektir.⁹³⁵ Fârâbî'nin eylem ve irâde ile ilgili güç tasnifi şu şekilde somutlaştırılabilir:



Güç sahibi olmanın eylem için rolünü Kâdî açısından tespit etmiştik. Kâdî, eylemin gerçekleşmesi için, güç sahibi olmayı olmazsa olmaz bir unsur olarak görmüş, eylemin insandan sadır olmasını gücün bulunması koşuluna bağlamıştı, bunun için de güç sahibi olmayı “sebebe” olarak nitelemişti. Ancak, eylemin aktörü rolündeki sebebin, aynı zamanda eyleyenin, çok yönlü eşit imkân ve ihtimaller içinde, eyleyenin istediği doğrultuda, eylemi ortaya çıkarması için, başka unsurların devreye girmesi gerektiğini de söylemiştik. Çünkü, güç sahibi olmak sadece

⁹³⁴ Fârâbî, *Kitâbu't-Tenbîh 'alâ Sebîli's- Sa'âde*, s. 51-52.

⁹³⁵ Fârâbî, *Kitâbu't-Tenbîh 'alâ Sebîli's- Sa'âde*, s. 53.

potansiyelliği ifade eder, eylem hali ise fizibiliteyi ifade eder. Güce sahip olmayı temel unsur kabul etsek bile, yardımcı unsurların bulunması gerekir.⁹³⁶

Kâdî açısından gücün bir görevi de irâdenin sınırlarını belirlemektir, çünkü bir eylemin irâdeye konu olması için oluşmasının mümkün ve eyleyenin gücü dahilinde olması gerekir. Oluşması mümkün olmayan bir eylemin istenmesi ya da oluşması zorunlu olan bir eylemin istenmesi mümkün değildir.⁹³⁷

Gücün irâde ve eylem özgürlüğü için önemli bir unsur olduğunu pek çok düşünür söylemiştir.⁹³⁸ En çok dikkat çekilen de eylemin eyleyene nispet edilmesi için farklı seçeneklerin yapılabilir olmasıdır. Başka bir ifade ile gerçekleşen eylemden başkasının da yapılabilmesi gerekir.⁹³⁹

Gücün ortaya çıkış zamanıyla ilgili olarak, Eş'arîler irâdenin gerçekleşmesinden sonra gücün oluştuğunu savunurlar.⁹⁴⁰ Ancak Mu'tezile ekolü bu görüşe katılmaz. Gücün önce oluştuğunu irâdenin ise daha sonra oluştuğunu kabul eder ve şöyle gerekçelendirir: "*İrâde bir eylemi yapmak açısından eylem ile ilgilidir, bu açıdan ancak güç dahilinde bulunan eylemlerle ilişkilidir.*"⁹⁴¹ Her iki ekol açısından da güçten kastedilen, pasif haldeki güç değildir, eylem oluşturmak üzere teyakkuzda bulunan, eylem ile ilgili aktif hâlidir. Öyle görünüyor ki Mu'tezile irâdeyi eylemin bir kısmı olarak görmek istemektedir. Böyle bir düşüncenin gerekçesi, eylemi oluşturmak üzere irâdenin eylem üzerindeki etkinliğini arttırmaktır.

Katı determinist görüşleri bir tarafa bırakırsak irâdeyi kabul eden bir görüşün güç yetirmeyi tek başına eylemin aktörü olarak kabul etmesi düşünülemez, gücü dışarı çıkaracak başka etkenlerin de olması gerekmektedir. Kâdî eylemin oluşmasını sağlayan güce gündelik dilde kullandığımız anlamda değil, olmazsa olmaz anlamında "sebepe" görevini vermesine rağmen bu sebebin eylem halini alması için başka unsurları şart koşar.

⁹³⁶ Bkz. bu çalışmanın I. Bölümü, "Kâdî Abdülcebârda Güç Kavramı" başlığı.

⁹³⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/78, 297; 8 105; Kâdî, *Muhît*, I/301.

⁹³⁸ Örnek olarak bkz. Locke, İnsan Anlığı Üzerine Bir Değerlendirme, s.175 vd.; Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, s. 5-48.

⁹³⁹ Bkz. Ayer, A. J. "Freedom and Necessity" *Free Will*, ed. Gary Watson, Oxford University Press, New York, 1982.

⁹⁴⁰ İcî, *Mevâkıf*, s.148-153.

⁹⁴¹ Kâdî, *el-Muğnî*, VIII/105.

Bu unsurlar ve eylem üzerindeki etkisi eylem özgürlüğü ile ilgili bir sonraki başlıkta işlenecektir. Bu başlığa geçmeden önce irâdenin oluşumuyla ilgili koşulları belirtmekte fayda vardır:

- (i) Irâdenin oluşması için gücün olması gerekir, çünkü yapılması mümkün olmayan eylemler irâdenin konusu olamaz.
- (ii) Irâde edilen eylemin meydana geleceğine ilişkin kanının olması gerekir. Bu madde eyleyenin kendisi ile ilgilidir, eyleyenin bilgi düzeyinde, kanı düzeyinde veya sanı düzeyinde ne istediğinin farkında olması gerekir.⁹⁴²
- (iii) Bu iki maddeden hareketle kudret ve bilginin irâdenin sınırlarını belirlediği söylenebilir.
- (iv) Tıpkı akıl yürütmede olduğu gibi irâde sürecinin sonunda tek bir kararın çıkması gerekir.⁹⁴³ Kâdî akıl yürütmenin sonucunda zihinsel kesinliği şart koştuğu gibi burada da aynı şartı koşturmaktadır.
- (v) Irâdenin konusu eylem olduğuna göre eyleyen açısından eylemin amacının olması lazım, bu amacın eyleyenin gereksinim olarak düşündüğü eksikliğin tamamlanması çerçevesinde olması lazım.⁹⁴⁴

Kâdî'nin irâde ile ilgili görüşlerini, yaşadığı dönemdeki kültürel birikim üzerinde ciddi bir etkisi olan Aristoteles'in görüşleri ile karşılaştıracak olursak, her iki düşünürün kuramları arasında ciddi benzerliklerin olduğunu görürüz. En belirgin benzerlik eserlerindeki konuyu işleme tarzıdır:

Aristo "Nikomakhos'a Etik" eserinin III. Kitabı'nda istek, arzu, irâde, seçme, bilgi, kanı kavramlarını ve birbirlerinden farkını işlemektedir. Aynı konuları aynı bağlamda Kâdî'nin *Muğnî* isimli eserinin VI/II ciltlerinde bulmak mümkündür. Her iki düşünür, hazların isteklerden dolayı oluştuğunu ve insanın gereksinimlerini ifade ettiğini belirtir. Yine her iki düşünür hazzın ve gereksinimin bilgiye konu olduğunu savunur. Kâdî titiz bir şekilde hazın yanı sıra sevinci de gereksinim konusu yapar. Her iki düşünür bilgiye eylem sürecini denetleme ve değerlendirme rolünü verir. Seçme kavramını dışarıda tutarsak, aşağı yukarı ikisinin de istek, arzu, irâde, bilgi ve kanı kavramlarına getirdikleri izah aynıdır. Asıl farklılık irâdenin konusundadır.

⁹⁴² Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/78; IX/164.

⁹⁴³ Kâdî, *Muhît*, I/286; De'im, *Mevsû'a*, s. 36.

⁹⁴⁴ Davud, Abdalbâri M., *el-İrâde, İnde'l-Mu'tezileti ve'l-Eşâi're, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye*, İskenderiye, 1996, s. 50.

Aristo doğal istek ve hazdan gelen gereksinimi hem bilgiye hem irâdeye konu yaparken, Kâdî ise eylemin kendisini, yani amacı irâdeye konu yapmaktadır. Bu yüzden de doğal istekler Aristoteles'te irâdenin hem içeriğini hem de meydana gelmesini belirlerken, Kâdî'de doğal istekler irâdenin içeriğini değil, bilginin içeriğini belirlemektedir.

Kâdî'ye göre irâde doğal istek kaynaklı olarak değil, akıl kaynaklı olarak ortaya çıkmaktadır. Doğal isteklerin irâde için yeter neden (cause) olmaması, irâdenin herhangi bir nedene dayanmadan ortaya çıktığı anlamına gelmez. Düşünürümüzün teorisine uygun düşen şudur: Irâde olgusal nedenden (fili illet) dolayı değil ereksel nedenden (ğâi illet) dolayı ortaya çıkmaktadır. Bu amaçsal neden tek tek insanın farklı niteliklerine değil, eyleyeninin tümeline dönük bir nedendir. Bu durumda davranışların oluşumunda akla verilen önemli rol ortaya çıkmakta; aklın, eyleyenin tüm etkinlilerinde etkin bir konumda yer aldığı anlaşılmaktadır. Çünkü eyleyeni eylem yapmaya çağıran ve seçimin yapılmasını sağlayan yönlendirici neden, aklın sonuç-eyleme ilişkin kanısıdır. İstenilen eyleme dönük yönlendirici nedenler güçlendikçe irâde zorunlu ortaya çıkmaktadır, tıpkı aslanla karşılaşan birinin kaçmak zorunda olması gibi.

V- EYLEM ÖZGÜRLÜĞÜ

Irâde ile ilgili kısımdan anlaşıldı ki insanın özgür bir şekilde irâdesini belirlediği Kâdî tarafından kabul edilmektedir. Bir önceki başlık işlenirken eylemin temel unsurlarının irâde üzerindeki etkisi saptanmıştı. Bu başlık altında ise bu unsurların eylem üzerindeki etkisi saptanacaktır. Buna göre aracı sorularımızı şöyle oluşturabiliriz:

- 1-Kâdî'ye göre hangi etkenler bir araya gelirse eylem ortaya çıkar?
- 2-İrâde eylemi zorunlu olarak ortaya çıkarır mı?
- 3-Bilginin eylem üzerinde nasıl bir etkisi vardır?
- 4-Gücün eylem üzerinde nasıl bir etkisi vardır?
- 5-Eyleyenin eylemine karşı özgür olduğunu nasıl ispatlayabiliriz?

İrâde özgürlüğü ile kastedilen dış çevre ve doğal isteklerin belirleyici etkisinden uzak olarak irâdenin meydana gelmesidir.⁹⁴⁵ Eylem özgürlüğünden kastedilen ise eylemin sadır olmasında irâde, düşünme ve bilme gibi zihinsel edimlerin belirleyici etkisinin kabul edilmesidir.⁹⁴⁶ Kavramın mantığında şu vardır: İrâde ve eylemin bize nispet edilebilmesi için, eylemin bizi biz yapan yetilerden çıkması gerekir. Bu da açıktır ki bizi biz yapan, bize aitliği kesin olan başta bilgi ve irâde olmak üzere bizim zihinsel edimlerimizdir. İkisinin zihinsel edim olması bilgi ve irâdenin birbiri üzerindeki etkisini açıklamayı kolaylaştırıyor. Zihinsel edimler ile organlarla yapılan eylemlerin gerçekleştiği alan ve ortaya çıkış şeklinin farklı olması hasebiyle iki eylem grubu arasındaki ilişkiyi açıklamak daha zordur. Kâdî'nin bu problemi nasıl aşacağı, irâde ve bilginin eylem üzerindeki etkisini nasıl açıklayacağı merak edilen bir husustur.

Locke, doğru bir tespitle özgür olanın veya istençli olanın eylem değil, eyleyen olduğunu belirtmektedir. Ona göre özgürlük sadece eyleyende bulunabilen bir güçtür. Daha açıklayıcı bir ifade ile şöyle der: “*İrâdenin bir güç ve yetenekten, özgürlüğün de bir başka güç ve yetenekten başka bir şey olmadığı açıktır. Öyle ki irâdenin özgürlüğü olup olmadığını sormak, bir güçte başka bir gücün veya bir yetenekte başka bir yeteneğin bulunup bulunmadığını sormak demektir. Bunun da tartışılmayacak ya da yanıt gerektirmeyecek kadar kaba bir soru olduğu ilk bakışta görülür.*”⁹⁴⁷

Temel soru Locke’a göre irâdenin özgür olup olmadığı değil, insanın özgür olup olmadığı sorusudur. Bu durumda, bir insan, zihninin yönetimi ya da seçimiyle bir eylemin var olmasını var olmamasına yeğlediği için onun var oluşunu sağlayabiliyorsa ya da onu yok edebiliyorsa buraya dek özgürdür. Örneğin kendim birini ötekine yeğlediğim için konuşabiliyor ya da susabiliyorsam konuşma ya da susma yönünde özgürüm demektir. Bir eylemi eylemsizliğe yeğlemek onu istemek demektir.⁹⁴⁸

⁹⁴⁵ Bkz. Merril, A.A., “Free Will”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 15, No.11, 1918, s. 293.

⁹⁴⁶ Bkz. Chan, A. Kamil, “İbn Rüşd’ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Felsefe Dünyası*, S. 23 s. 68-71.

⁹⁴⁷ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Değerlendirme*, s. 183.

⁹⁴⁸ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Değerlendirme*, s. 185.

Aristoteles, insanın tam anlamıyla eylem özgürlüğüne sahip olduğunu şöyle açıklar: “İstene, amaç olduğuna göre; enine boyuna düşünülen ve tercih edilenler ise amaca götürenler olduğuna göre bunlarla ilgi eylemler tercihe bağlı ve isteyerek yapılan eylemler olsa gerek. Erdemlerin etkinlikleri de bunlarla ilgilidir. Demek ki erdem de aynı şekilde kötülük de aynı şekilde elimizdedir. Yapılması elimizde olan şeyleri yapmamak da elimizdedir, hayır dediğimiz şeylere evet demek de elimizdedir.”⁹⁴⁹”

Locke’un irâde ve eylemi değil, eyleyeni özgürlük unsuru olarak görmesi, tam da Kâdî’nin teorisine uygun bir açıklamadır. Kâdî başından beri bilginin değil, belen-özne olmanın, gücün değil, güç yetiren olmanın eylem üzerinde etkili olmasından söz etmektedir.⁹⁵⁰ Böylece bir olgu veya edimin değil eyleyenin eylem üzerindeki etkisinden söz etmiş olmaktadır. Bir diğer husus ise Kâdî, eylemin ortaya çıkışını izah ederken irâdenin tek başına etkisinden değil, bilgi ve güç gibi yetkinliklerin toplamının eylem üzerindeki etkisinden söz etmektedir.⁹⁵¹ Böyle bir düşüncenin eylem teorisindeki karşılığı indirgemeciliğin karşıt kubunda yer alan tümcü olmaktır.

Bilgi ve kudret (güç) niteliklerini taşıyan eyleyenin eylemde bulunmasının yanı sıra, bundan kaçınmasının da mümkün olması *muhallâ* kavramıyla ifade edilmiştir.⁹⁵² *Muhallâ* kelimesi sözlükte serbest bırakılmış anlamına gelmektedir. Başkalarıyla evlenebilmesinden dolayı boşanmış kadına Arapçada *muhallâ* denir.⁹⁵³ Kâdî’nin, “*muhallâ fâ’il*” dediği kavramı özgür eyleyen olarak Türkçeye tercüme edebiliriz. Güç ve irâde niteliğini taşıyan eyleyene *muhallâ/özgür* denilmesinin sebebi; eylemde bulunmak ve eylemden kaçınmak arasında eyleyenin özgür olmasıdır. Kavramın bu anlamından dolayı eyleyen için tek bir seçeneğin bulunması özgürlük olarak ifadesini bulmaz.

Muhallâ olmanın karşıtı *mülce*’ olmaktır. Zorlanan anlamına gelen bu kavram *ilcâ* başlığı altında İslâm Kelâmî’nda işlenmiştir.⁹⁵⁴ Ebu Haşim’e göre *ilcâ* iki zarardan zararı düşük olanı seçmek zorunda kalmak demektir. Murdar eti yemek

⁹⁴⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1113b (s.53).

⁹⁵⁰ Bkz. Kâdî, *Muhit*, I/360.

⁹⁵¹ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, IX/15, 21, 132

⁹⁵² Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/7.

⁹⁵³ İsfahânî, *Müfredât*, s. 158.

⁹⁵⁴ İlcâ konusunun işleme biçimi için bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, XI/393.

zorunda kalmak, yırtıcı bir hayvandan kaçmak veya düşmandan kaçmak zorunda olmak Ebû Hâşim'in tanımına örnek gösterilmektedir. Kâdî'ye göre kişinin korkaklık, cesaret ve diğer durumlarına göre bir durumun *ilcâ* olup olmayacağı değişir. Bunun için de Kâdî *ilcâ* kavramını daha da sınırlandırarak, "Zorunlu seçenek dışında bir seçeneğin olmaması" olarak tanımlamaktadır.⁹⁵⁵

Kâdî, en zor anında bile eyleyenin özgürlüğünden taviz vermek istemez. Bunun içindir ki "*İlcâ eyleyeni güç yetiren olmaktan çıkarmaz mı?*" muhtemel soruya karşılık, "*İlcâ mucîb illet (zorlayıcı, zorunlu kılıcı neden) değildir, ilcâ durumu eyleyenin dâ'ilerini (yönlendirici nedenleri) kolaylaştırıyor.*"⁹⁵⁶ "Yönlendirici nedenleri kolaylaştırmak" ile bilen-öznenin eylemi değerlendirmesi ve eyleyene öneride bulunması ve kişinin böyle bir durumda daha hızlı düşünmek zorunda kalması kastedilmektedir.

Kâdî'ye göre bir eylemin ortaya çıkması için aşağıdaki şartların yerinde olması gerekir:

- (i) *"Yönelme/kasd halindeki irâdenin olması*
- (ii) *Yönlendirici neden (bilgi, kanı ve sanı)in olması*
- (iii) *Eyleyenin yeterli güce sahip olması*
- (iv) *Herhangi bir engelin olmaması.*⁹⁵⁷"

Yukarıdaki etkenlerin eylem üzerindeki etkisini sırası ile tahlil edersek eylem özgürlüğü konusunu da Kâdî açısından tahlil etmiş oluruz.

İrâde ile ilgili olan şartını tahlil etmeyle başlayacak olursak, her ne kadar tüm irâde hâllerine irâde denilse de, eylem üzerindeki etkisi bakımından irâdenin üç halinin (salt irâde, 'azm, ihtiyâr ve kasd) durumu farklıdır. Bunların ayrı ayrı belirtilmesi gerekir. Çünkü Kâdî, eyleme etki etmesi açısından irâdenin değişik hallerinin hepsini aynı şekilde görmemektedir.

Kâdî, irâdenin eylem üzerindeki etkisi açısından tek bir irâde aşamasından söz etmez. İrâde için farklı aşamalar ve irâdenin eylem üzerindeki farklı etkilerinden söz eder. 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*

⁹⁵⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/394-395; Kâdî, *Muhît*, I//348.

⁹⁵⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/394-396.

⁹⁵⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, IX/15, 21, 132.

*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.*⁹⁵⁸” Buna göre irâdenin kısımlarını hem ortaya çıkış anı açısından hem de eylem üzerindeki etkisi açısından şu şekilde formüle edebiliriz:

a) Öncel olanlar (Mutakaddim olanlar, eylemden önce gelenler): (salt) irâde ve ‘azm (karar).

b) Bitişik Olanlar (Eyleme bitişik, Mukârın olan): yönelme (kasd) ve seçme (ihtiyâr).

Kâdî’ye göre salt irâdenin ve karar halinin eylem üzerinde ortaya çıkarıcı bir etkisi yoktur.⁹⁵⁹ Böyle bir vargının gerekçesi şudur: Irâde ve irâde edilen ilişkisi sebep-müsebbeb (sonuç) ilişkisidir ya da illet-malûl ilişkisidir. İlet-malûl ilişkisi olamaz, çünkü illet bir şeyin kendisini değil, onun ile ilgili hükmü zorunlu kılar. Oysaki burada söz konusu olan hüküm değil eylemin kendisidir. Sebep-sonuç ilişkisi de değildir, böyle olsaydı, yatalak olan birisinin yürümek istemesi ile yürüyebilmesi gerekirdi. Açıktır ki sebebe güç yetiren kişi sonuca da güç yetirebilir.⁹⁶⁰ Eyleme bitişik (mukârın) olmayan irâde Kâdî’ye göre istenen üzerinde, dolayısıyla eylem üzerinde etki etmez. Etki etmesi açısından yok gibidir,⁹⁶¹

Ne salt irâde ne de yönlendirici neden (davâ’î) dediği bilgisel edimler eylemi ortaya çıkarmaz. Böyle olsaydı, Kâdî’ye göre her istediğimizin yerine gelmesi gerekirdi;⁹⁶² “(Salt) irâde, bir kısım eylemi gerektirir, bir kısmını gerektirmez de diyemeyiz. Çünkü, ilke birdir, bir eylemi gerektiren bir başka eylemi de gerektirmesi gerekir.”⁹⁶³ Peki, Kâdî’nin bu yargısı metafizik kavramlar ile nasıl açıklanabilir?

“Eylemin başına bitişik olan irâde ise eylem üzerinde kesinkes etkilidir, çünkü başına bitişmesi demek, tümüne bitişmesi anlamına gelmektedir.”⁹⁶⁴ Kâdî, bu yargısı için aktarılan bir haberin ilk harfini söylemeyi veya namazın ilk kısmını

⁹⁵⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/90, 92; ayrıca bkz. Subhi, *el-Felsefetu’l-Ahlâkiyye fi’l-Fikri’l-İslâmî*, s. 143.

⁹⁵⁹ Bkz. Subhi, *el-Felsefetu’l-Ahlâkiyye fi’l-Fikri’l-İslâmî*, s. 143.

⁹⁶⁰ Nisâbüürî, *el-Mesâil* s.357-358; Davud, *el-İrâde*, ‘*Inde’l-Mu’tezileti ve’l-Eşâi’re*, s. 55.

⁹⁶¹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/92,93; Kâdî’nin hocaları dediği iki Cübbâi’de bu görüştedir. Bkz. Nisâbüürî, *el-Mesâil*, s. 362.

⁹⁶² Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/84; *el-Muğnî*, IX/15, 21,132.

⁹⁶³ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/84.

⁹⁶⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/92, 93; Kâdî’nin hocaları dediği iki Cübbâi de bu görüştedir. Bkz. Nisâbüürî, *el-Mesâil*, s. 362.

örnek verir. Açıktır ki bu örnek ile ifade edilen irâdenin “yönelme” (kasd) kısmıdır.⁹⁶⁵

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.⁹⁶⁶ Bu yüzden Kâdî, *yönelmeyi* eylem halindeki irâde olarak tanımlamıştı.⁹⁶⁷

Yönelme gerçekleştiğinde çoklu eşit imkân bir seçenikle sınırlandığından, artık güçten söz edilemez, çünkü çoklu eşit imkân olarak tanımlanan güç en temel vasfını kaybetmiştir.⁹⁶⁸

Bu durumda, irâde, karar ile yönelme arasındaki ayrımın anlaşılabilir izahının yapılması gerekmektedir. Konunun netleşmesi için Kadî, İrâde ve kasd kavramlarını kanı (i'tikâd) ve bilgi ile karşılaştırır: İlk seviyedeki irâde bilgi düzeyleri ile karşılaştırılırsa kanı gibidir.⁹⁶⁹ Kanı nasıl ki tek başına sahîh bilgi değilse ve bilgi düzeyine çıkması için zihinsel kesinliğe gereksinim varsa bu seviyedeki irâdenin de eylemi gerektiren irâde olması için, üst düzeye çıkması gerekmektedir.⁹⁷⁰

Gerçektende daha önce belirtildiği gibi, kanı (i'tikâd, inanç) ile bilgi arasında belirgin bir fark vardır. Bir örnek üzerinde ifade edilecekse, kişinin Jüpiter diye bir gezegenin varlığını kanaat düzeyinde kabul etmesi *kanıyı* ifade eder. Onu kabule götürecek verilere ulaştığı zaman bu kabul artık bilgi halini alır. Kâdî bu gerekçeli kabulü zihinsel kesinlik (sükûnu'n-nefs) kavramı ile ifade etmişti. Bu durumda, açıkça ifade edilmemiş olsa da *kanının* (i'tikâdın) bilgi düzeyine çıkması için nasıl zihinsel kesinlik gerekli görülüyorsa, salt irâdenin kasd (yönelme, intention) halini alması için de zihinsel kesinliğe eş değer bir durum gerekli görülmektedir. İşte bilgi sürecindeki zihinsel kesinliği karşılayan irâde aşaması karar aşamasıdır.

Salt irâde ile kanı arasındaki eşdeğerliliği izah etmek için, Kâdî bir diğer argüman daha ileri sürmektedir. Ona göre kanı ile birlikte kuşkunun olması mümkün

⁹⁶⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II//58.

⁹⁶⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/92, 93.

⁹⁶⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II//58.

⁹⁶⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/92, 93.

⁹⁶⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/126.

⁹⁷⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/126.

olduğu gibi⁹⁷¹ irâde ile birlikte de kuşkunun olması mümkündür: “Zaten bundan dolayı eylemin olup olmayacağına dair kuşkularımız olmasına rağmen, bir eylemi yapmak isteriz.⁹⁷²” Böylece bilgi ile irâde arasında kanı açısından eş değerlilik kabul edildiği gibi, kuşku açısından da bir ayniliğin olduğu vurgulanmış olmaktadır. Zaten daha önce bilginin kuşku ile başladığı söylenmişti, şimdi de irâde için aynı unsurdan söz edilmektedir.

Yalnız başına irâde ile eylem arasında zorunlu bir nedenselliğin olmadığını izah etmek için, Kâdî irâde ile bilgiyi karşılaştırmasına devam eder. 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.⁹⁷³”

Kâdî'nin “İrâde eylemi gerektirmez.” demesi, büsbütün irâdenin eylem üzerindeki etkisinin yadsındığı anlamına gelmez. Her şeyden önce düşünürümüze göre irâdenin konusu eylemdir. İrâde sadece bir eylemi ortaya çıkarmak açısından eylem ile ilgilidir.⁹⁷⁴ Çünkü, eylemin konusu olabilecek tasarruflar ancak irâdenin konusu olabilir. Bunun anlamı şudur ki eyleyenin yapabileceği mümkün olan etkinlikler ancak irâdenin konusu olabilir.⁹⁷⁵

Kâdî, irâde-eylem ilişkisini akılcı bir temele dayandırmaya kararlıdır. Asıl hedefi eylemin eyleyene aitliğini izah etmektir. Bunun için de öncelikli mesele tamamen düşünsel bir edim olan *irâde* ile fiziksel bir sonuç olan *eylem* arasında, eylemi belirleyici bir bağ kurmak böylece eylemin özgürlüğünü kanıtlamaktır.

Düşünürümüz haz ve doğal istekleri değil, eylemi irâdenin konusu yapmakla eylem özgürlüğüne birinci adımını atmaktadır, bu adımın gereği olarak şöyle bir açıklama yapar: “İrâde edilen eylem (*murâd*) ile ilgilidir. Bu açıdan irâde, eylemin niçin yapıldığını ifade eder, bundan dolayı eylemin bir kısmı gibidir. Eylemin

⁹⁷¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/17; XII/123.

⁹⁷² Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/125.

⁹⁷³ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/159; ayrıca bkz. XI/163.

⁹⁷⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/126.

⁹⁷⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, XI/159.

*sınırlılıkları aynı zamanda irâdenin sınırlılığdır.*⁹⁷⁶ Kâdî'nin irâdeyi eylemin bir kısmı gibi görmesi tevellüd nazariyesine uygun bir açıklamadır. Bu nazariye gereği eylemler birer mütevellid fiil olduğuna göre öncül edimin sonuç edime uzanan bir yönünün bulunması gerekir ki sonuç-edim bir edime dayanarak ortaya çıkabilsin.

Bu durumda irâde hangi içeriğinden dolayı sonuç-edime uzanabilmekte, böylece eylem ile ilişkili olabilmektedir? Kâdî'nin irâdeyi eylemin bir kısmı olarak görmesinin sebebi bilgi unsurundan kaynaklanmaktadır. Irâde bilgi ile hareket eder. Bu bilgi gerçekleşecek eylemin biçimi, şekli ve yapılıp yapılmayacağı ile ilgilidir. Bunu şöyle ifade eder: “*Eyleyen, bir eylemin yapılamayacağı kanısına vardıysa böyle bir eylemin irâde edilmesi de düşünülemez.*”⁹⁷⁷ Kâdî böylece hem irâdenin konusunu hem de, irâdenin sınırlarını belirlemiş olmaktadır. Eyleyen açısından ortaya çıkması imkânsız olarak düşünülen bir tasarruf irâdenin konusu da olamamaktadır. Ortaya çıkması muhtemel eylemin durumunu, imkânsızlığını ve eyleyene getireceği yararı eyleyene bildiren yönlendirici nedenler olarak, sanı, kanı ve bilgi olarak düşünülmektedir.

Irâdenin karar (‘azm) hali tereddütten sonra meydana gelen eyleme karşı zihinsel kesinlik olduğuna göre *kararın* uygulamaya geçebilmesi için gücün ve yapılabilişliliğin devreye girmesi gerekmektedir. Eyleyenin eylemde bulunabilmesi için eylem öncesi bir yapılabilişliliğe gereksinimi vardır.

Kâdî'nin düşüncesinde *karardan* sonra Allah çoklu eşit imkâna sahip olarak insanı güç yetiren kılmaktadır. İnsan güç yetiren olduktan sonra bir seçeneği seçmekle (veya yönelmekle) eylem haline geçmiş olmaktadır. Kâdî gücün ortaya çıkmasını ve eylem ile ilişkisini şöyle özetlemektedir: “*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.*”⁹⁷⁸ Güç eylem için hem onulmaz imkân hem de eylemin sınırlarını ifade etmektedir. Çünkü yapılabilecek eylemler verilen güç ile sınırlıdır.

⁹⁷⁶ Kâdî, *Muhît*, I/291.

⁹⁷⁷ Kâdî, *el-Muğni*, XI/159.

⁹⁷⁸ Kâdî, *Muğni*, VIII/59.

Kâdî açısından eylem üzerinde etkisi kaçınılmaz görülen unsurları toparlayacak olursak, güç yetiren olmayı, yönlendirici nedenlerin olmasını, yönelmeyi/kasdı ve herhangi bir engelin olmamasını eylemin oluşması için gerekli görmektedir.⁹⁷⁹

Aristo'ya göre seçmenin yeter nedeni akıl yürütme ve doğal istekler, eylemin yeter nedeni ise seçmektir.⁹⁸⁰ Kadî açısından düşündüğümüzde, eylemi ortaya çıkaran nedir? Güç müdür, yönlendirici neden midir yoksa yönelme midir?

Kâdî'ye göre eylemin gerçekleşmesi bu unsurların hepsine bağlıdır. Tek başına bir tanesi veya bir kısmı eylemi ortaya çıkaran unsur değildir. Eylemi ortaya çıkaran bunların tümelidir (*'ala'l-cümle*), yani insanın kendisidir.⁹⁸¹

Eylemlerimizin bize ait olduğunu nasıl bilebiliriz? Başka bir ifade ile eylem özgürlüğünü nasıl ispatlayabiliriz?

Kâdî'ye göre hem mübaşir (doğrudan) fiiller hem de mütevellid (dolayımli) fiillerin eyleyene, yani insana nispet edilmesi gerekir. Bunu şöyle ifade eder: *“Sağlığı yerinde ve herhangi bir engelin bulunmaması koşuluyla eylemin yönelim/kasd ve yönlendirici nedenlerine göre gerçekleşmesi, kaçınma ve yönlendirici nedenlerine göre olumsuzlanması Zeyd'in tasarruflarının kendisine aitliğinin kanıtıdır. Bu ilke birbirine bağlı edimlerde (i'timâdât) ve oluşturmalarda, acı ve sesler için de geçerlidir.”*⁹⁸²

Kâdî, verdiği mütevellid fiil örnekleriyle eylemin insana nispet edilmesi açısından, mütevellid edimler ile mübaşir edimler arasında bir farkın olmadığını ifade etmek istemektedir. İfadesinden de anlaşılıyor ki eylemin ortaya çıkmasını sağlayan iki öğeyi eksene alarak eylemin insana aitliğini ispatlamaktadır. Birincisi, eylemin yönlendirici nedenlere uygun olarak gerçekleşmesidir. Bunun anlamı şudur ki eylem sürecinin başında içten gelen doğal istekler ve dış çevreden gelen etkiler karşısında bilen-özne, yapılması muhtemel eylem ile ilgili yapılması gerektiğine dönük veya yapılmaması gerektiğine dönük olarak eyleyeni eyleme veya kaçınmaya çağırmaktadır. Düşünürümüze göre eylemlerimizin bu yönlendirici nedenlere (dâî') uygun olarak ortaya çıkması eylemin bize aitliğini göstermektedir. Çünkü, kanı, sanı

⁹⁷⁹ Kâdî, *Muğni*, VII/53.

⁹⁸⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139a (s.116).

⁹⁸¹ Bkz. Kâdî, *el-Muğni*, IX/15, 21, 132.

⁹⁸² Kâdî, *el-Muğni*, IX/15.

ve akıl yürütme gibi bilgisel edimlerin bize aitliği kesin bir şeydir. Dolayısıyla eylemlerin bu bilgisel edimlere uygun olarak ortaya çıkması eylemin de özgürlüğünü göstermektedir. Eylemin eyleyene aitliğini gösteren bir diğer etken de Kâdî'ye göre eylemlerin irâdeye uygun olarak ortaya çıkmasıdır. Irâde daha önce de belirtildiği gibi tamamen özgür bir şekilde ortaya çıktığına göre irâdeye binaen ortaya çıkan eylemin de özgür kabul edilmesi gerekir.

Kâdî yönlendirici nedenler ve irâdeye dayanarak eylemin özgürlüğünü ispatlarken, teleolojik yönteminden vazgeçmemektedir. Iradeyi tahlil etmenin bile eylemi tahlil etme üzerinden gerçekleştiğini söylemektedir. Bunu şöyle açıklıyor: *“Biz irâdenin insana aitliğini eyleminden hareketle açıklıyoruz, istenen eylemden hareketle istemenin/irâdenin ne şekilde olabileceğini anlamaya çalışıyoruz, bunun bir göstergesi olarak, eylemi engelleyen etkenler, aynı zamanda irâdeyi engelleyen unsurlardır. Eylemin insana ait olduğunu açıklayamaz olsaydık, irâdenin de insana ait olduğunu açıklayamazdık.”*⁹⁸³

Teleolojik denilmesinin sebebi şudur: Kâdî sonuç-eylemden hareketle öncülleri tespit etmektedir. Düşünürümüz açısından eylem sürecinde bilgimize en açık görünen eylemin son aşamasıdır. Kâdî her zaman için, en açık görünen unsurları bilgisel temel yapmaktadır. Eylemlerimizin yönlendirici neden ve irâdemize bağlı olarak gerçekleşmesini zorunlu/sezgisel bir bilgi olarak kabul etmektedir. Zaten bunun için de bilgi sisteminde çok önemli bir yeri olan “nefs” kavramını ifade ederek *“Bu bilgiyi içimizden atmamız mümkün değildir.”* demektedir.⁹⁸⁴

Şehristânî yönlendirici neden ve niyetten hareketle eylemin insana nispet edilmesini eleştirir. Ona göre eylemlerimizin sonuçlarına baktığımızda eylemlerimizin yönlendirici neden ve bilgilerimize göre gerçekleşmedikleri görülecektir. Ok atmayı örnek gösterir. Ellerimizi hareket ettirdiğimizde veya ok attığımızda istemediğimiz sonuçlar elde ederiz. Bu da ona göre eylemlerimizin kaynağının yönlendirici neden ve irâde olmadığını başka bir varlık olduğunu; onun da Allah olduğunu göstermektedir.⁹⁸⁵

⁹⁸³ Kâdî, *el-Muğnî*, IX/15.

⁹⁸⁴ Kâdî, *Muhît*, I/40.

⁹⁸⁵ Şehristânî, *Kitâbu Nihâyeti'l-İkdâm fi'lmi'l-Kelâm*, s. 82-83.

Buraya kadar dikkat edilirse, Kâdî eylem özgürlüğünün, eylemin insana aitliğinin ispatı için, eylemin yönlendirici neden ve irâdesine uygun olarak ortaya çıkmasını kanıt olarak ileri sürmektedir. Eylem özgürlüğü açısından gücün de durumunu belirtmesi gerekmektedir. Ona göre yönlendirici nedenler ve irâde eylem için delildir. İnsanın güç sahibi olması ise eylemin ortaya çıkışını sağlayan sebeptir. Sebep ile *gerçekleştiren (musahhih)* etken ve bir sonucun oluşmasını mümkün kılan kastedilmektedir.⁹⁸⁶

Eyleyenin güç sahibi olması farklı eylemler karşısında çoklu imkânı ifade etmektedir. Kâdî bu imkânı sebep olarak değerlendirmektedir. Çoklu bir imkândan söz edildiğine göre doğal olarak tek başına sebep ile sonuç (müsebbeb) arasında bir zorunluluk olmayacaktır. Sebep eyleyen tarafından yönlendirilirse zorunlu bir sonucun oluşmasından söz edilebilir.⁹⁸⁷

Kâdî eylemin fiziksel olarak ortaya çıkmasını yönlendirici nedenlere ve irâdeye değil güç sahibi olmaya bağlamaktadır. Kadî, yönlendirici nedenleri sebep değil, eylemin eyleyen ile bilgisel ilişkisini kuran *delil* olarak görmektedir. Düşünürümüz, bu sonucu şu temel ilkeye bağlamaktadır: “*Doğru olan delilin bilgiyi ortaya çıkarıcı olmasıdır, sebep olması değildir.*”⁹⁸⁸ Eylemin yönlendirici nedenlere uygun gerçekleşmesi eylemin bize özel olduğunu ve bizim tarafımızdan gerçekleştiğini göstermektedir. Eylemin gerçekleşmesini sağlayan ise insanda bulunan kudrettir. Kudret sahibi olduğumuzun kanıtı da “eylemin gerçekleşmesi”dir.⁹⁸⁹ Böyle bir sonuçtan kaynaklı olarak, yönlendirici nedenlerin ve irâdenin eylem üzerinde kesin kes bir etkisinin olduğunu belirtmek için, Kâdî “*Yönlendirici nedenler ise eylemin ortaya çıkışını zorunlu hale getirmek ile ilgilidir.*”⁹⁹⁰ demektedir. Bunun anlamı şudur. Çoklu imkânı ifade eden sebep/güç sahibi olmak bir seçenek ile tahsis edilince zorunlu olarak eylem –bir engel yoksa- o yönde gerçekleşecektir.

Güç eylemin ortaya çıkarılmasında sebep olarak görülüyorsa da güç tek başına eylemi gerçekleştiren bir unsur olarak görülmemektedir. Güç eylemler için

⁹⁸⁶ Bkz. Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 151.

⁹⁸⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, IX/49.

⁹⁸⁸ Kâdî, *Muhît*, I/345.

⁹⁸⁹ Kâdî, *Muhît*, I/346.

⁹⁹⁰ Kâdî, *Muhît*, I/346.

araç konumundadır. İnsan seçili eylemlerini bununla gerçekleştirmektedir.⁹⁹¹ Çünkü güç tek başına eylemler karşısında çoklu eşit imkândır. Bu imkânın gerçeğe dönüşmesi gücün bir yöne yönlendirilmesi ile mümkündür.

Şunu hemen belirtelim ki ortaya çıkış açısından, Kâdî irâde ile eylem arasında ciddi bir fark koymaktadır. Irâde, doğal isteklerin ve yönlendirici nedenlerin etkileyici olmasının dışında, hiçbir etkene bağımlı olarak ortaya çıkmaz iken, eylem eyleyenin temel vasıflarının tümünün bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Ona göre temel vasıflarımızın eylemi olumlaması ile de eylem gerçekleşmekte, olumsuzlaması ile eylem imkânsız hale gelmektedir.⁹⁹² Ortaya çıkan eylemlerimizi sonuç-eylem, sahip olduğumuz kudret bilgi ve irâde gibi temel vasıflarımızı öncül-etkenler olarak düşündüğümüzde öncül ile sonucun içeriksel olarak uyumlu olduğu düşünülmektedir. Eylem öznenin temel vasıfları doğrultusunda gerçekleşmektedir. Bilgi eylemin amacını ve sürecini belirlemekte, irâde sürece karar vermekte kudret ise eylemin sınırlılıklarını belirlemektedir. Bu uyum eylemin öznesinin bizzat eyleyenin kendisi olduğu sonucuna götürmektedir.

Kâdî ontolojik ve epistemolojik açıdan eylem özgürlüğünü ortaya koymakla beraber, bir yandan da ahlâkî açıdan da eylem özgürlüğünü savunmak istemektedir: *“Açık bir bilgi ile bellidir ki insanın bir takım yükümlülükleri vardır. İnsan bu yükümlülükleri yerine getirdiği ölçüde övgüyü hak etmekte, kaçındıkça da yergiye müstahak olmaktadır. Övgü ve yergi değerlemesi ancak insanın eylemlerinden özgür olması ile mümkündür.”*⁹⁹³

Eylem özgürlüğü ile ilgili Kâdî Abdülcebâr'ın görüşlerini şu şekilde toparlayabiliriz:

- 1- İnsan eylemleri Allah'ın yaratması ile değil tamamen eyleyenin kendi eseri olarak meydana gelmekte, herhangi bir aşkın irâdenin etkisi ile oluşmamaktadır. Başka bir ifade ile Kâdî İnsan eylemlerinin bağımsızlığını savunmuş olmaktadır.⁹⁹⁴
- 2- Eylem, herhangi bir fiziksel ve doğal zorunluluktan, tüm bedensel isteklerin baskısından, geçmiş eylemlerin belirleyiciliğinden ve çevresel faktörlerin

⁹⁹¹ Râvî, *Felsefetü'l-'Akl*, s. 88.

⁹⁹² Kâdî, *Muhît*, I/340.

⁹⁹³ Kâdî, *Muhît*, I/347.

⁹⁹⁴ Râvî, *Felsefetü'l-'Akl*, s. 82.

direktiflerinden uzak olarak meydana gelen bilgisel edim ve irâde ile meydana gelmektedir.

- 3- Eylemin ortaya çıkması dışsal engellerin olmaması ve gerekli araçların oluşmasına bağlıdır.⁹⁹⁵

İnsan eylemleri bu özelliklerinden dolayı iyi ve kötü olarak değerlendirilmesi gereken, yapılmasından veya yapılmamasından sorumlu olunan eylemlerdir.

⁹⁹⁵ Kâdî, “el-Muhtasar”, *Resâilu'l-‘Adli ve't-Tevhîd*, Dâru'l-Hilâl, Kahire, tsz. s. 208.

Tablo 3: Kâdî'ye Göre Eylem Sürecinde Temel Unsurların İrâde ve Eylem Üzerindeki Etkisi:

Tablo 3'te A'nın eylemsel durumu ifade ediliyor. Bu örnekte A bir üniversite öğrencisidir. Yarın önemli bir sınavı vardır. Ders çalışmaktadır ve çalışmaktan yorulmuştur. Dışarı çıkıp (A¹) dinlenme gereksinimi hissetmektedir (A^a); fakat dışarı çıkarsa konuları bitiremeyeceğini biliyor (A^{Bx}). Öte yandan ara vermenin de kendisine yararlı olacağını düşünüyor A^{By}. A, sonunda çalışmaya karar veriyor (A²) Bu örneği eylem unsurları açısından tahlil edersek;

Edimsel Aşama	Edimsel Örnek	İştihânın (İstek) Durumu	Gücün Durumu	Bilginin Durumu	İrâdenin Durumu	Eylem Kipi	Eyleyenin Niteliği
1- İştihâ Aşaması	A dinlenme gereksinimini hissediyor (A ^a)	Dinleme gereksiniminden dolayı İŞTİHÂ var	Bu aşamada güç yok	Henüz (A ^a) değerlendirilmediği için bilgi var/yok	(A ^a) irâde anlamına gelmediği için, Bu aşamada irâde yok	Bu aşamada eylem oluşmaz	İştihânın kaynağı Hay(diri) niteliğimizdir.
2- Bilgi Aşaması	Hem çıkma isteği hem çalışma isteği değerlendiriliyor (A ^{Bx} A ^{By})	İştihâ bu aşamada, Var/yok	Bu aşamada güç yok	A ^{Bx} A ^{By} olduğu için bilgi var	A ^{Bx} A ^{By} irâde anlamına gelmediği için, Bu aşamada irâde yok	Bu aşamada eylem oluşmaz	Bilginin kaynağı 'âlim (Bilen-Özne) niteliğimizdir.
3- Gücün Devreye Girmesi aşaması	A hem çalışabilecek, hem dolaşabilecek güçtedir.	İştihâ bu aşamada, Var/yok	A ¹ hem (A ¹)'e hem (A ²) 'ye güç yetirdiğinde n güç var.	Bu aşamada bilgi var.	İştihâ, bilgi ve güç irâde anlamına gelmediği için irâde yok.	Bu aşamada eylem oluşmaz	Gücün kaynağı kâdir (güç yetiren) niteliğimizdir.
4- İrâde Aşaması	A çalışmak istiyor.	İştihâ bu aşamada, Var/yok	Bu aşamada güç var	Bu aşamada bilgi var.	Bu aşamada irâde var	Bu aşamada eylem oluşmaz	İrâdeyi sağlayan niteliğimiz fâ'il olmaktadır.
5- İrâde/'Azm Aşaması	A çalışmaya kararını verdi.	İştihâ bu aşamada, Var/yok	Bu aşamada güç var	Bu aşamada bilgi var.	Bu aşamada irâde var	Bu aşamada eylem oluşmaz	'Azmu sağlayan niteliğimiz fâ'il olmaktadır.
6- İrâde/Kasd Aşaması	A çalışmaya yöneldi.	İştihâ bu aşamada, Var/yok	Tek seçenek söz konusu olduğu için Güç yok	Bu aşamada bilgi var.	Bu aşamada irâde var	Eylem bu aşamada oluşur.	Kasdı sağlayan niteliğimiz fâ'il olmaktadır.
7- Fiil Aşaması	A çalışıyor.	İştihâ bu aşamada, Var/yok	Eşit imkan olmadığı için Güç yok	Bu aşamada bilgi var.	Bu aşamada irâde var/yok	Eylem bu aşamada oluşuyor	Fiili sağlayan niteliğimizi z fâ'il olmaktadır.
8-Fiil Sonrası Aşama	A çalıştı.	İştihâ bu aşamada yok	Güç yok	Bilgi var/yok	Bu aşamada irâde yok	Oluşturdu	

VI-İRÂDE VE EYLEM ÖZGÜRLÜĞÜNÜN METAFİZİKSEL

TEMELLERİ: TEVELLÜD TEORİSİ

Bir düşünürün irâde ve eylem özgürlüğünü savunduğunu söylesek bile, nedensellik konusunu ele almadan eylem teorisini çözümlenmek mümkün değildir. Bu başlık altında, şu soruların cevabını arayacağız:

- (i) Kâdî sebep-sonuç ilişkisini ne şekilde kuruyor?
- (ii) Nedensellik veya benzeri bir ilişkiyi savunuyor mu?
- (iii) Doğada öngördüğü neden-sonuç ilişkisini insanın zihinsel işleyişi için de öngörüyor mu?

Aristoteles'in "Fizik" kitabında geçen eylemin metafizik temelleri ile ilgili bir soruyla başlayalım: "*Bir değnek bir taşı hareket ettirmekte, değnek ise bir el ile hareket etmekte, peki insan hangisini hareket ettirmiş olmakta?*"⁹⁹⁶

Bir düşünürün eylem teorisini tespit etmek, "Eylem insandan nasıl ortaya çıkar? sorusunu o düşünür açısından cevaplandırmakla mümkündür. Bu soruya verilen yanıtın fiziksel argümanları, kurgulanan neden-sonuç ilişkisinin niteliği bir düşünürün irâde ve eylem özgürlüğünü anlamamızda kesinkes etkili olmaktadır. Bu amaçla öncelikle Kâdî'nin eylem teorisini anlamamıza veri olacak eylem taksimi verilecek daha sonra eylem türlerinin hangi fiziksel tarzda ortaya çıktığı tespit edilecektir.

Îcî'nin de dediği gibi Mu'tezile düşünürleri eylemlerin insana aitliğini tespit etmek için tevellüd teorisini temel almışlardır.⁹⁹⁷ Tevellüd teorisi eylemlerin ortaya çıkışı ile ilgili bir teori olarak farklı eylem çeşitlerindeki neden-sonuç ilişkisini izah etmektedir.

Tevellüd konusunu izah etmeden önce, Mu'tezile'de yaygın olarak kabul edilen eylem çeşitlerini görmek gerekir.

Mu'tezile, edimleri ortaya çıkışı açısından ikiye ayırır:

⁹⁹⁶ "A staff moves a stone, and is moved by hand, which is moved by man." Aristotle, *Physics*, 256'da geçmektedir. Bu alıntı şu eserden alınmıştır: Chisholm, Roderick, "Human Freedom and the Self" *Free Will*, ed. Gary Watson, Oxford University Press, New York, 1982.

⁹⁹⁷ Îcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, s. 316.

a) *Kalp*te (zihinde) oluşan edimler: Kalbimizde (zihnimizde) oluşan edimlerdir. Kalpte oluşan edimlere irâdeyi, kaçınmayı, bilgiyi (kerâhet), kanıları (i'tikâdât), sanıları (zunûn) ve akıl yürütmeyi (nazar) örnek gösterebiliriz. Aynı şekilde kanı cinsinden üzüntü, sevinç ve pişmanlığı; sanı cinsinden korku ve endişeyi örnek sayabiliriz.⁹⁹⁸

b) *Organlarda oluşan edimler*: Değişik çeşitleriyle oluşlar (ekvân) ve bu oluşlar ile ilgili nitelikleri oluşturma (te'lif), dayalı edimler (i'timâdât), sesler, dokunma ile oluşturulan edimler, acı ve haz duyma, organlarda oluşan (renkler gibi) hareketler örnek verilebilir.⁹⁹⁹

Hem kalpte oluşan eylemlerin hem de organlarda oluşan edimlerin tümünün insan tarafından var kılındığı Mu'tezile tarafından kabul gören bir söylem değildir. Her iki grupta insana nispet edilmesi gereken edimler olduğu gibi, Allah'a nispet edilmesi gereken edimler de vardır. Tevellüd nazariyesi açıklanırken her edim çeşidinin durumu ayrı ayrı belirtilecektir.

Bu teoriyi açıklamaya geçmeden önce, eylemlerin ortaya çıkışıyla ilgili düşünürümüzün zaman zaman eleştirdiği tab' (doğal zorunluluk) ve âdet teorisini izah etmekte fayda vardır. Böylece Kâdî'nin özgürlükçü duruşu daha iyi anlaşılacaktır.

Doğal zorunluluk (tab') teorisinde, nesnenin harekete geçmesi dışardan bilinçli bir eyleyen ile değil, nesnesinin kendisinden kaynaklanan doğal bir zorunluluk ile gerçekleşmektedir.¹⁰⁰⁰ Bu teori açısından hareketlerin ortaya çıkışını zorunlu kılan temel kavram *mahall* kavramıdır. Yer, yerleşke anlamına gelen bu kavram hareketin gerçekleştiği yeter sebebin (illetin) etkili olduğu nedensel alanı ifade eder. Bu teoriyi kabul edenler bu şekilde gerçekleşen eylemler üzerinde eyleyenin seçmesini değil, hareket mahallini belirleyici olarak kabul etmiş olmaktadır.¹⁰⁰¹ O açıdan, doğal zorunluluk ile gerçekleştiği savunulan eylemlerde insanın irâdesi söz konusu değildir. Gerçekleşme şekli bu şekilde düşünülen eylemler için, eyleyenin eylemi isteyip istememesi değil, nesnedeki doğal seleksiyonun belirleyici etkisi kabul edilmektedir.

⁹⁹⁸ Buradaki kalp kavramının, akıl ile ilişkili olan zihin kavramına çok yakın bir anlamının olduğunu belirtmek gerekir.

⁹⁹⁹ Kâdî, *Muhît*, I/350.

¹⁰⁰⁰ Bkz. Kâdî, *Muhît*, II/387; IX/27.

¹⁰⁰¹ Kâdî, *el-Muğni*, IX/32.

Kâdî doğal zorunluluk teorisinde mahallin eylem üzerinde etkin kabul edilmesini şöyle eleştirir: *“Eylemlerin tab’ ile gerçekleştiğini söylemek hareket mahallini hareket üzerinde etkin kabul etmek demektir. Bu, eyleyenin yönlendirici nedenleri, bilgisi, niyeti, algısı ve irâdesini eylem üzerinde etkili görmemek demektir. Eylemi eyleyene nispet etmek bu etkenlerin eylem üzerindeki etkisini kabul etmekle olanaklıdır.”*¹⁰⁰² Eleştirisinden anlaşılıyor ki düşünürümüz yönlendirici nedenleri (bilgi, kanı ve sanı), niyet ve irâdeyi eylem üzerinde belirleyici kabul etmekte ve bu etkenlerden dolayı eylemin eyleyene nispet edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Dikkat edilirse açıklamasında bedensel istek ve arzuların söz edilmemektir. Böyle bir düşünce tarzının temelinde Kâdî’nin ısrarla her tür indirgemeci açıklamalardan uzak durması yatmaktadır.

Doğal zorunluluk teorisinin en açık savunucularından biri Mu’tezilî düşünür Câhiz’dir. Câhiz bu teorisinin savunulmasında yalnız değildir. Nazzâm ve Mua’mmar de bu teoriyi savunmakta, ancak farklı olarak doğal zorunluluğu cansız varlıklar ile sınırlamaktadır. Onlara göre cansız varlıklarda gerçekleşen hareketler bu nesnelere doğallık ile gerçekleşmektedir. Benzer bir teoriyi savunan Sümâme bin Eşres ise irâde dışındaki hareketlerin ortaya çıkarıcısının olmadığı kanaatindedir.¹⁰⁰³ Mu’tezile içerisinde eylemin ortaya çıkışını ifade etmede düşünürler açısından bir birlikteliğin olduğu söylenese bile, açıklanabilir ve anlaşılabilir, başka bir ifade ile rasyonel bir açıklama tarzı çabasının verildiği görülmektedir. Bunun için de, eylemin anlaşılmasında insan ve nesnelere doğasının eylem üzerindeki etkisi öne çıkarılmıştır.

Bir eylemin gerçekleşmesi ve bir başka eylemin gerçekleşmemesi Câhiz’e göre insanın doğasından kaynaklanmaktadır. Câhiz şöyle izah etmektedir: *“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.”*¹⁰⁰⁴ Açıktır ki Câhiz’in eylem teorisinde doğal istek ve arzuların eylem üzerinde belirleyici bir etkisi vardır. Doğal istek ve arzuların baskın gelmesi ile eylem bu yönde gelişmektedir. Eylem felsefesi açısından baktığımızda böyle bir yaklaşım

¹⁰⁰² Kâdî, *el-Muğni*, IX/25; ayrıca bkz. *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 153.

¹⁰⁰³ Kâdî, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 387.

¹⁰⁰⁴ Kâdî, *el-Muğni*, IX/34.

indirgemeci bir yaklaşımdır. Çünkü insan eylemleri doğal istek ve arzular açısından açıklanmaktadır.

Şunu hemen belirtelim ki Câhiz tüm eylemlerin doğal zorunluluk ile ortaya çıktığını kabul etmez. Akıl yürütme ve eylemleri ortaya çıkış açısından aynı kefeye koyan Câhiz, bir kısmının zorunlulukla bir kısmının ise seçmeye bağlı olarak oluştuğunu savunur. Bu ayrımın izahını şöyle yapar: *“Akıl yürütmenin bir kısmı doğal zorunluluk (tab’) ile, bir kısmı ihtiyâri olarak gerçekleşir. Yönlendirici nedenler baskınsa doğal bir zorunlulukla, eşit ise seçme ile gerçekleşir. Diğer eylemler de böyledir.”*¹⁰⁰⁵ Câhiz bu ifadesi ile doğal isteklerin yanı sıra yönlendirici nedenleri de, yani bilgi, kanı ve sanıyı da eylem üzerinde belirleyici görmektedir. Peki acaba bilgi edimi ortaya çıkış yönüyle diğer edimlerden farklı mıdır?

Câhiz, eylemler için öngördüğü doğal zorunluluk açıklamasının aynısını bilgi ediminin ortaya çıkışı için de öngörmektedir. Ona göre bilgilerimiz de doğal zorunluluk (tab’) ile gerçekleşmektedir. Câhiz’in doğal zorunluluk ile gerçekleşmekten istisna ettiği tek edim irâde edimidir. Ona göre irâde dışında eyleyenin seçimine bağlı olarak ortaya çıkan bir edim yoktur.¹⁰⁰⁶ Irâdenin ortaya çıkışını şöyle açıklar: *“Irâde eyleyenden tab’ ile çıkmaz. Irâdenin konusu ile ilgili yönlendirici nedenler (Kâdî’den farklı olarak doğal istek ve bilgisel edimler) güçlendikçe, irâdenin ortaya çıkma kesinliği artar. Çünkü irâdenin konusu ile ilgili yönlendirici nedenler aynı zamanda irâdenin de yönlendirici nedenleridir.”* Kâdî akıl yürütmeyi doğal zorunlulukla, irâdeyi ise eyleyenin kendi eseri olarak izah eden Câhiz’in çelişki içinde olduğunu düşünür.¹⁰⁰⁷ Böyle bir açıklamanın sonucu olarak; Kâdî, bu teori kabul edilirse karşıt yönlendirici nedenlerin eşit olması durumunda ahlâkî sorumluluktan söz edilemeyeceğini, hatta eylemlerin insana nispet edilmesinin bile söz konusu olmayacağını ifade etmektedir.¹⁰⁰⁸

Câhiz’in ahlâkî sorumluluk ile ilgili sözleri Kâdî’yi doğrular niteliktedir: *“...Bu yüzden günahlar yerilmez çünkü biz yönlendirici nedenlerin baskın olup olmadığını bilemeyiz. Aynı şekilde hiçbir taat da övülemez.”*¹⁰⁰⁹ Câhiz’i bu sonuca

¹⁰⁰⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/316.

¹⁰⁰⁶ Kâdî, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 387.

¹⁰⁰⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/306.

¹⁰⁰⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/235.

¹⁰⁰⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII/334; XII/235.

götüren, onun insanın dirimsel yönünü ön plana çıkarması ve çoğu eylemin insanın özgür irâdesi dışında ortaya çıktığını savunmasıdır.

Câhiz, yönlendirici nedenleri eyleyen ile ilgili görürken Kâdî, eylemin kendisi ile ilgili görmektedir.¹⁰¹⁰ Böyle bir farkın eylem teorisi açısından önemi büyüktür. Kâdî yönlendirici nedenleri eylem ile ilgili görmek ile irâde dışındaki eylem üzerinde belirleyici etkisi olabilecek etkenleri yadsımış olmakta, eyleyenin eylem karşısındaki özgürlüğünü ön plâna çıkarmış olmaktadır. Câhiz ise yönlendirici nedenleri eyleyen ile ilgili görmek ile savunduğu doğal zorunluluk teorisini temellendirmiş olmakta, eyleyenin niçin bazı eylemler karşısında özgür olmadığını yanıtını vermiş olmaktadır.

Kâdî, Câhiz'in yönlendirici nedenlere tanıdığı rolü ısrarla şu şekilde eleştirir: *“Yönlendirici nedenlerin güçlenmesiyle eylemin ortaya çıktığı söylenemez. Böyle olması durumunda eylemin tab' (doğallık) ile ortaya çıktığını söylemek gerekecektir. Bu durumda eyleyenin tümelinin özgün durumlarından, dolayısıyla eyleyenin özgün durumlarına göre eylemin ortaya çıktığını söylemek mümkün olmayacaktır.”*¹⁰¹¹ Tümel kavramı ile insanın kendisi kastedilmektedir. Özgün durumlar ifadesi ile de eyleyenin kendisine özel bir şekilde güç ve irâde sahibi olması vurgulanmaktadır.

Görüşlerini eylem felsefesi açısından değerlendirdiğimizde, Câhiz doğal istekleri ve insanın nesnel alanını eylem üzerinde belirleyici olarak kabul etmekle ve irâde üzerinde etkili olduğunu belirttiği bilgiyi de doğal zorunluluk ile oluşan bir edim kabul etmekle indirgemeci bir düşünce tarzını benimsemiş olmaktadır. Her indirgemeci anlayış gibi, Câhiz de *eyleyen-nedenci* bir çizgiyi değil, *olay-nedenci* bir çizgiyi temsil etmektedir. Açıklama tarzı açısından ise organizma kaynaklı hareketlerin eylemin neticesini belirlediğini düşündüğü için de Câhiz'in nedenselci bir teoriyi savunduğunu söyleyebiliriz. Bir diğer nokta ise nedenselci olmakla beraber, Câhiz'in determinist olduğu söylenemez, çünkü nedenselcilikle beraber özgür irâdenin de mümkün olabileceğini düşünmektedir. Bu yönüyle eylem felsefesi içindeki düşünce tarzları içinde doğal zorunluluk (tab') düşüncesine en yakın düşünce biçiminin *bağdaşırcılık* olduğu söylenebilir.

¹⁰¹⁰ Kâdî, *el-Muğni*, XVII/21.

¹⁰¹¹ Kâdî, *el-Muğni*, XII/318.

Fârâbî bir kısım edimlerin doğal bir zorunluluk ile bir kısmının ise irâde ile gerçekleştiğini savunur. Ona göre kişiyi mutlu yapabilecek yararlı edimlerin bir kısmı insanın yönelimi söz konusu olmaksızın semavi cisimler tarafından doğal bir zorunlulukla oluşturulurken; bir kısmı da faal aklın yardımı ile insanın yönelimi ile gerçekleşmektedir.¹⁰¹² Doğal zorunlulukla oluşan, bu yarar sağlayan edimler veya hareketler Fârâbî açısından ahlâka konu olmazlar. Bunların yarar olarak isimlendirilmesinin sebebi mutluluğu sağlama araçları olmalarıdır. Asıl ahlâka konu olan iyi (cemil) ve kötü (kabîh) olarak nitelenen ve ödül ve ceza gerektirenler ise sadece irâde ile gerçekleşenlerdir.¹⁰¹³ İradî eylemler ise insanın duyu yetisi veya diğer yetileri ile değil, sadece akıl yürütme yetisi ile ortaya çıkmaktadır. Duyu ve tahayyül yetileri ise sadece irâdenin ve eylemin gerçekleşmesine yardımcı olurlar.¹⁰¹⁴

Eş'arî ekolü, eylemleri ve her tür hareketi “âdet” ilişkisiyle açıklar. Âdet teorisine göre neden ile sonuç arasında herhangi bir zorunluluk yoktur; her zaman aynı nedenin aynı sonucu doğuracağı söylenemez. Eş'arîlere göre gerçekte tüm mümkün varlıkların var oluşları Allah'a dayanır. Çünkü Allah dilediğini yaratandır. O açıdan ard arda gelen hâdis olgular bir birlerini zorunlu olarak gerektirmez. Yaygın bir örnekle; bu ekole göre yanmak, ateşin değmesinin zorunlu sonucu değildir; yanmak ile ateşin değmesi arasında bir zorunluluk ilişkisi yoktur. Ancak genel anlamda gözlemlendiğinde iki olay bir birinin akabinde gerçekleştiği için aralarında âdet ilişkisi vardır, denilebilir.¹⁰¹⁵ Âdet bilen-öznenin bilgisinin ve tekrarlanan şeyin gerekçelendirilmesinin tekrar etmesidir. Bu tekrar ya niteliğinin yenilenmesi ve yinelenmesi iledir ya da tek bir durum üzere devam etmesidir.¹⁰¹⁶ Bu düşünceye göre, mümkündür ki insan oku atmak isteyebilir; ancak Allah okun gitmesini yaratmayabilir. Yine mümkündür ki insan ateş ile pamuğu yan yana getirir, ama yanma gerçekleşmeyebilir.¹⁰¹⁷

¹⁰¹² Fârâbî, Kitâbu's-Siyaseti'l-Medeniyye, s. 79.

¹⁰¹³ Fârâbî, Kitâbu's-Siyaseti'l-Medeniyye, s. 79.

¹⁰¹⁴ Fârâbî, Kitâbu's-Siyaseti'l-Medeniyye, s. 79.

¹⁰¹⁵ Cürçânî, *Şerhül Mevâkif*, DİB. Kütüphanesi, No: 1172, s. 54; ayrıca bkz. Râzî, *Kitabu Muhassali Efkarî'l-Mütekkaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Felâsefeti ve'l-Mütekkellimîn*, bsm. yok. tsz. Ankara İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 297.4/1324.

¹⁰¹⁶ Bâkillânî, *Kitâbu'l-Beyân*, s. 50

¹⁰¹⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 138.

Adet ilişkisine göre sadece doğa olayları değil, akıl yürütmelerimiz de, irâdemiz ve eylemlerimiz de bu şekilde gerçekleşmektedir.¹⁰¹⁸

Âdet teorisinin modern düşüncedeki en yakın karşılığı “düzenli tekrar kuramıdır.” Bu kuram nedenle sonuç arasındaki, nedenin doğasından kaynaklanan bütün zorunlu bağlantıları ve neden yönünden bütün etkin güçleri inkar etmektedir. Bir olayın yeter neden ile sebebi birbirinden farklıdır, en azından neden, sonucun niçin şöyle ye da böyle meydana geldiğini açıklamaz, o yalnızca bize, sonuçtan önce neyin geldiğini söyler.¹⁰¹⁹

Tab’ (doğal zorunluluk) ve adet teorisi açıklandıktan sonra, şimdi de tevellüd teorisine geçilebilir. Bu teoriyi izah ederken organlar ile yapılan eylemler, bilgi, akıl yürütme ve irâde gibi edimlerin, bu teori açısından ifade ettiği değer belirlenmesine ve Kâdî’nin bu edimleri izah tarzının tespit edilmesine dikkat edilecektir.

Tevlid (engenderment) olarak da ifade edilen tevellüd kavramı sözlükte doğurma, doğurulma, ...den meydana gelme anlamlarına gelir. Terim anlamı ise bir edimin aracılı olarak eyleyenden sadır olmasını ifade etmektedir.¹⁰²⁰ Tevellüd konusu, güç yetirme (istitâa’) ve edimlerin oluşumu (halk’ul-ef’âl) başka bir ifadeyle seçme özgürlüğü kapsamında düşünülmesi gereken bir konudur.¹⁰²¹

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

a) Mübaşir fiiller (Doğrudan edimler, copulation, direct action): Bu edimlere mübtede fiil (başlama edimleri) de denir.¹⁰²² Başlangıcı *güç mahalline* dayanan, başka bir edimin aracılığı olmaksızın oluşan edimlerdir. Irâde, kaçınma (kerâhet), kanı, sanı ve düşünce mübâşir eyleme örnek verilebilir.¹⁰²³

b) Mütevellid fiiller (aracılı edimler, genareted from, produced from) : Başka bir edimin aracılığıyla gerçekleşen edimlerdir.¹⁰²⁴ Bir sebep aracılığı ile gerçekleştiği için fiillerin bu çeşidine *müsebbeb* fiil de denir.¹⁰²⁵)

¹⁰¹⁸ Cürcânî, *Şerhül Mevâkif*, s. 54

¹⁰¹⁹ C. Ewing, Alfred, *Felsefenin Temel Sorunları*, çev. Nurşen Özsoy, Yeryüzü Yay., Ankara, 2003, s. 204-205.

¹⁰²⁰ A. Râvî, *age*, s. 362

¹⁰²¹ Medkûr, İbrahim, Muğnî, IX. Cilt (Tevellüd)’e yazdığı Mukaddime, s. 3.

¹⁰²² Kâdî, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 391.

¹⁰²³ Kâdî, *el-Muğnî*, IX/130; *Muhît*, I/351, 381; *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 391; Nisâbüri, *Divânu’l-Usûl*, s. 91.

¹⁰²⁴ Nisâbüri, *el-Mesâil* s. 357.

¹⁰²⁵ Nisâbüri, *Divânu’l-Usûl*, s. 90.

Mütevellid fiillerden birkısmı oluşurken aracı edim ve sonuç edim aynı *mahallde* (nedensel alanda) oluşur. Buna akıl yürütme ile bilginin oluşmasını örnek verebiliriz. Akıl yürütme sebep-edim, bilgi ise sonuç-edimdir. Bilgi, akıl yürütme aracılığıyla gerçekleşmektedir ve iki edim de aynı nedensel alanda, kalpte (zihinde) gerçekleşmektedir.¹⁰²⁶ Mütevellid fiillerin bir kısmında ise sebep-edim bir nedensel alanda kalırken sonuç-edim başka bir nedensel alanda gerçekleşmektedir. Buna pratik hayattaki pek çok edimi örnek verebiliriz: Kalemle yazı yazmak, yürümek, görmek, ses çıkarmak...¹⁰²⁷ Yazı örneğini tahlil edersek, elin hareketi sebep-edim, yazının kağıda yazılması ise sonuç-edimdir. Elin hareketi elde gerçekleşirken yazı başka bir nedensel alanda, kâğıtta gerçekleşmektedir.

Öyle görünüyor ki *nedensel güç alanı (kudret mahalli)* eylemlerin tasnifinde önemli bir yerde durmaktadır. Kâdî'nin ifadesi ile söyleyecek olursak, "*Sebebin mahalli, sonucun mahalli aynı ise bu tür edimlere mübaşir edim denir. Mütevellid edimlerde ise sebebin mahalli sonucun mahalli ile aynı olabildiği gibi, farklı da olabilmektedir.*"¹⁰²⁸ Sebep ile kastedilen güçtür (kudret). Hatırlanacağı üzere güç eylemlerin oluşmasında sebep olarak konumlandırılmıştı. Bir şeyin sebep olması onun başka bir şey için "olmazsa olmaz" olması demektir. Kelâm metafiziği açısından illetten (yeter sebep) farklı olarak; sebebin bulunması, sonucun ortaya çıkacağı anlamına gelmemektedir. Sebebin sonuçlanması için başka etkenlerin de devreye girmesi gerekir. Bunun içindir ki Kâdî'nin hocam dediği, değer verdiği, Ebû Haşim sebebin "olmazsa olmaz" niteliğini esas alarak, "*Mübâşir edimi, 'öncülsüz bir şekilde ortaya çıkan' olarak; mütevellid edimi ise 'varlığı kendisine bağlı bir sebebin öncülük ettiği edim ve bu şekildeki bir sebebin beraber bulunduğu olay' olarak tanımlamaktadır.*"¹⁰²⁹

Dışa dönük, organlar ile yapılan fiillerden başlayarak, eylemlerin türlerine göre nasıl ortaya çıktığını belirtmek gerekir. İlk söylememiz gereken eylemlerimizin oluş (kevn) türüdür. Oluş ile kastedilen cevherin araz edinmesi, konum değiştirmesi olduğuna göre¹⁰³⁰ bir cevherin her tür hareketi kevn (oluş) olarak ifade edilir. Oluşun mütevellid olarak ifade edilmesinin sebebi şudur ki cevher tek başına konum

¹⁰²⁶ Kâdî, *Muhît*, I/351; Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 391.

¹⁰²⁷ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 391.

¹⁰²⁸ Kâdî, *el-Muğni*, IX/113.

¹⁰²⁹ Kâdî, *el-Muğni*, IX/138.

¹⁰³⁰ Kâdî, *Muhît*, I/41.

değiştirmeyeceğine göre oluşun gerçekleşmesi için dışardan bir nedenin müdahale etmesi gerekmektedir. Oluş (kevn) ortaya çıkan bir hareket olduğu için, ortaya çıkarıcı bir edimin daha bulunması gerekir. Bu edim Kâdî'ye göre dayanımsal edimlerdir (i'timâdât). Dayanımsal edimler, tek bir alanda (mahallde) gerçekleşen hareketi/arazı ifade eder.¹⁰³¹ Dayanımsal edimlerin de gerçekleşmesi bir başka dayanımsal edime dayanmaktadır.¹⁰³²

Diğer bir mütevellid edim örneği ise te'liflerdir.¹⁰³³ Te'lif ile kastedilen iki cismin ya da iki cevherin karşılaşmasıdır, başka bir ifade ile ortaya çıkan arazın iki mahallde gerçekleşmesidir, hareketin tek bir mahal ile sınırlı olmamasıdır.¹⁰³⁴ Te'life örnek olarak, anahtarı çevirmemizi söyleyebiliriz. Güç alanı elimizdir, ancak bu güç elimizin hareketini sağlamakta, bu hareket başka bir nedensel alanda etkide bulunmaktadır. Yazı yazmak, alet yapmak ve dış çevrede yaptığımız tüm değişiklikler eylemin bu türüne örnek verilebilir.

Kâdî'nin eylem tasnifinde sesler ve kendi bedenimizde veya başka bir bedende meydana getirdiğimiz acı verici hareketler de mütevellid edimler olarak kabul edilmektedir.¹⁰³⁵

Eyleyene ait olmak açısından, mütevellid fiil ile mübaşir fiil arasında Kâdî bir fark görmediği için ve bu konuda ısrarcı olduğu için mütevellid fiili şu şekilde tanımlar: *“Eyleyen eylemde bulunmak istediği zaman, eylemin ortaya çıkması, yine kendisine ait başka bir edimi devreye koymasıyla mümkünse, aksi takdirde eylem ortaya çıkmayacaksa böyle bir eyleme mütevellid edim denir.”*¹⁰³⁶

İki edim türü arasında eylem özgürlüğü açısından bir fark yoksa, neden Mu'tezile edimleri ikiye ayırmaktadır? Kâdî bunun sebebini şöyle açıklamaktadır: *“Edimleri mübaşir ve mütevellid olarak birbirinden ayırmamızın sebebi şudur: Eyleyenin edimlerine bakıldığında, bazı edimlerin güç mahallinde başladığı bazılarının da aracı bir edim ve vasıta ile gerçekleştiği görülmektedir. Bu gözlem edimlerin ikiye ayrılmasını gerektirmektedir. Ortaya çıkış itibariyle farklı olsalar*

¹⁰³¹ Râvî, *el - 'Aklü ve 'l-Hürriye Dirâsetun fi Fikri 'l-Kâdî Abdi 'l-Cebbâr*, s. 305.

¹⁰³² Kâdî, *Muhît*, I/389.

¹⁰³³ Kâdî, *Muhît*, I/389.

¹⁰³⁴ Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, s.219; Râvî, *el - 'Aklü ve 'l-Hürriye*, s. 305.

¹⁰³⁵ Kâdî, *Muhît*, I/389.

¹⁰³⁶ Kâdî, *el-Muğni*, IX/80.

bile, her ikisi de insanın tümeli ile ortaya çıkmakta ve bu tümel/eyleyen tarafından ihdas edilmektedirler."¹⁰³⁷

Bu durumda sormamız gereken sahici soru şudur: Bir eylemin insanın tümeli tarafından meydana gelmesi hangi anlama gelmektedir?

Kâdî açısından bir eylemin eyleyene nispet edilmesini gerektiren unsurlar yönlendirici nedenler (davâ'î) ve yönelmedir (kasd).¹⁰³⁸ Yönlendirici nedenler kavramıyla bilgi, kanı ve sanı; yönelmeyle ise irâdenin eyleme yönelimi kastedilmektedir. Burada sorulması gereken şudur ki bu kavramlar birer edim olduğuna göre tevellüd teorisi açısından bunlar nasıl ortaya çıkmaktadırlar? Konunun eylem özgürlüğü açısından önemi şudur: Bu kavramlardan özellikle niyet ve irâde aracılı olarak ortaya çıkıyorsa veya doğal bir nedene dayalı olarak ortaya çıkıyorsa bu durumda eylem özgürlüğünden söz edilemez. O zaman bu kavramların teker teker ortaya çıkışının ifade edilmesi gerekir.

Hem irâde hem eylem için yönlendirici neden rolündeki bilgi Kâdî açısından mütevellid bir edimdir ve güç mahallinde oluşmaktadır.¹⁰³⁹ Bilginin mütevellid olmasının sebebi, ortaya çıkan sonuç-bilginin bir başka bilgiye dayalı olarak, öncüllere bağlı olarak gerçekleşmesidir. "Bilgi güç mahallinde oluşur." denilmesinin sebebi ise bilme sürecinin hem sebep hem de sonuç kısmı için kalbin (zihin) nedensel alan olarak kabul edilmesidir. Bilginin hem öncül-ediminin, hem de sonuç ediminin aynı nedensel alanda gerçekleşmesinden hareketle bilgi için "güç mahallinde gerçekleşir." denilmektedir. Bu düşünsel kurguda, bilgi edimini sağlayan gücün kalpten kaynaklı olduğu düşünülmektedir.

Her mütevellid fiilde olduğu gibi bilgi ediminin de müvellid (ortaya çıkarıcı) bir edim tarafından ortaya çıkarılması gerekir. Kâdî ortaya çıkarıcı bu rolü akıl yürütmeye vermektedir.¹⁰⁴⁰ Akıl yürütmenin bilgiyi doğurması için iki temel şart vardır: Birincisi akıl yürütmeyi yapan kişinin, öncülleri bilgiyi ortaya çıkaracak şekilde kurmuş olması gerekmektedir. Diğeri ise akıl yürütmeyi yapan kişinin sonuç-bilgiyi bilmemesi gerekmektedir; sonucu bilen akıl yürütmede bulunması anlamsızdır.¹⁰⁴¹

¹⁰³⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, VII/91.

¹⁰³⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, IX/130; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 388.

¹⁰³⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, IX/129; *Muhît*, I/381.

¹⁰⁴⁰ Kâdî, *Muhît*, I/389.

¹⁰⁴¹ Kâdî, *Muhît*, I/400.

Bilgi dışındaki yönlendirici nedenlerin durumu bilgiden farklıdır. Kanı ve sanı edimleri mübâşir olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁴² Bunun sebebini şöyle açıklayabiliriz: Kanıdan farklı olarak bilgide “zihinsel kesinlik” vardır. Yani eyleyen gerekçeli olarak sonuç-bilgiye ulaşmış ve niçin bu bilgi-kabulüne sahip olduğunu bilip açıklayabilmektedir. Bu da pek çok edimin kolektif halini yansıtır. Oysa kanı ve sanıda eyleyen gerekçelendiremeye de bu edimler tek bir edim olarak eyleyenin kalbinde oluşmakta ve kişide inanç halini almaktadırlar. Tek bir edimden söz edildiğine göre kanı için uygun görülen sınıf *mübâşir fiil* olacaktır.

Bilgi ve bilgisel edimlerin yanı sıra eylemin eyleyene nispet edilmesini gerektiren bir diğer unsur da irâde ve kaçınmadır.¹⁰⁴³ Irâde ve kaçınma (kerâhet) mübâşir iki edimdir. Mübâşir olmalarının sebebi başka bir edimin öncül olmasıyla ortaya çıkmamalarıdır. Kâdî'nin ifadesi ile irâde sadece kalbin tenebbühü (uyarılması) ile ortaya çıkar.¹⁰⁴⁴ Kâdî'nin bu açıklaması eylem felsefesi açısından önemsenen, “Irâdenin ortaya çıkmasında nedensellik var mıdır?” sorusuna cevap mahiyettedir.

Öyle anlaşılıyor ki akıl yürütmeye olduğu gibi insanın iç işleyişinde de Kâdî *tevellüdü* kabul etmektedir. Ama sıra irâdeye gelince tüm iç ve dış faktörleri olumsuzlamakta, kalbin tenebbühü (uyarılmışlığı) ile ortaya çıktığını söylemektedir.

Dikkat edilirse mütevellid fillerin veya genel anlamda eylemlerin eyleyene ait olması savı vurgulanırken, temel dayanak olarak, bu eylemlerin irâde gibi mübâşir edimlere dayanması vurgulanmaktadır. Şurası da var ki edimlerin mübâşir olması eyleyeni tespit etmek için tek başına yeterli değildir. Kâdî bu durumu şöyle açıklar: *“Edimlerin bu şekilde ikiye ayrılması eylemin özneye nispeti açısından farklı tutumda bulunmamızı gerektirmez. Eylemin eyleyene nispetini gerektiren eylemin eyleyenin kasdına göre gerçekleşmesidir. Bu ölçüt hem mübâşir edimlerde hem de mütevellid edimlerde vardır. Bir diğer kanıtlayıcı husus şudur ki bazı edimler mübâşir olmasına rağmen eyleyene nispet edilemez. Örneğin bizde oluşan renkler, hastalık veya sağlık güç mahallinde olduğu için mübâşirdir; ancak eyleyenin niyeti*

¹⁰⁴² Kâdî, *el-Muğnî*, IX/130; *Muhît*, I/381.

¹⁰⁴³ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 388.

¹⁰⁴⁴ Kâdî, *Muhît*, I/388; Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 388.

söz konusu olmadığı için eyleyene nispet edilemez. Dolayısıyla eylem eyleyenin niyeti ile ortaya çıktıktan sonra iki edim çeşidi de eyleyene nispet edilir.”¹⁰⁴⁵

“Mütevellid edimin ortaya çıkması için müvellid (ortaya çıkarıcı) edimin olması gerekir, ancak müvellidin olması mütevellidin zorunlu olarak ortaya çıkacağı anlamına gelmez. Bir engelin bulunması durumunda ya da mahallin böyle bir edime uygun olmaması durumunda mütevellid edim ortaya çıkmaz, çünkü müvellid-mütevellid ilişkisi illet-malul ilişkisindeki gibi zorunluluk ilişkisi gibi değildir; müvellid özünden kaynaklanan bir zorunlulukla mütevellidi ortaya çıkarmaz.”¹⁰⁴⁶

Edimlerde gücün bu rolü sebep hükmündedir.

Sadece insan edimleri değil, aynı zamanda Allah’ın yaratması da tevellüd teorisi ile ifade edilmektedir. Bir farkla ki Allah’ın yaratması tevellüd ile değil, ihtirâ’ (yaratma) ile ifade edilmektedir. Kâdî bu farkı şöyle gerekçelendirmektedir: “İhtirâ’ da bir tevellüd çeşididir. Ama insanlar için geçerli değildir. Çünkü ihtirâ’ da sebep edim kudret mahallinin dışındadır. Bu da sadece kudreti kendinden varlık için yani yaratıcı için geçerli bir fiildir.”¹⁰⁴⁷

Bazı edimlerin insana nispet edilip edilmeyeceği Mu’tezile düşünürleri tarafından farklı olarak değerlendirilmiştir. İlk defa tevellüd teorisinden söz eden Ebû Huzeyl’e göre keyfiyetini bildiğimiz ve edimlerimiz sonucunda oluşan edimler bize ait edimlerdir. Örneğin acı vermemiz böyle bir edimdir. Ancak keyfiyetini bilemeyeceğimiz renklerin oluşumu, soğukluk, kuruluk, doyma, acıkma, algı, haz ve bilgi gibi edimler insanın güç alanı içerisinde yer almadığından insana nispet edilemez. Bunlar Allah’ın fiilidir.¹⁰⁴⁸

Bişr b. Mu’temir ise farklı düşünür. Ona göre edimin sebep kısmı bizim tarafımızdan hazırlandıktan sonra, bu sebep-edimden sonra oluşan edim de bizim eserimizdir. Örneğin, tatlının un ve şekeri bizim tarafımızdan hazırlandıktan sonra tadı da bizim eserimizdir. Tad, haz veya acı ister bizde gerçekleşsin, ister başkasında gerçekleşsin sebep-edim bizim eserimiz olduktan sonra sonuç-edimde bizim eserimizdir.¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, IX/38; Kadi, *Muhît*, I/355.

¹⁰⁴⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, IX/68.

¹⁰⁴⁷ Kâdî, *Muhît*, I/352.

¹⁰⁴⁸ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, II/II/80.

¹⁰⁴⁹ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, II/91.

Mu'tezile teorisyeni Nazzâm ise edimlerin insana aitliği ile ilgili "kendimizde gerçekleştirdiğimiz hareket" sınırlamasını getirmektedir. Buna göre namaz, oruç, irâde, kaçınma, konuşma bu edimlerin hepsi harekettir ve bizim eserimizdir. Ancak, renk, tat, koku, sıcaklık-soğukluk ve diğer doğal nesnelere oluşumu insanın eseri değil, Allah'ın eseridir.¹⁰⁵⁰

Eş'arîlere göre kendi güç mahallindeki irâdesi, bilgisi, inancı, inkarı bilgisizliği, konuşması ve susması için insanın *kesb etmesinden* (insanın kazanımından) söz etmek doğrudur. Ancak renk, tat, koku, güç, güçsüzlük, görme, duyma körlüğü, hazz ve iştiha için insanın kesb etmesinden söz etmek yanlıştır.¹⁰⁵¹

Eş'arîler gerek Mu'tezile'nin mütevellid olarak gördükleri ve insana nispet ettikleri eylemleri gerekse de Allah'a nispet ettikleri eylemlerin hepsini Allah'a nispet etmektedir. Buna göre ok atmak fiilinden dolayı ölen kişinin ölmesini, kırılan camın kırılmasını ve darp sonrası bedendeki acının gerçek eyleyeninin Allah olduğunu söylemektedirler. Çünkü ok atma örneğinde okun hareketi el, ok ve yayın hareketi ile gerçekleşmektedir.¹⁰⁵² Eş'arîler'e göre insan, kendi güç mahalli dışındaki eylemlerinin faili olamaz. Kendi güç mahallindeki eylemlerinin ise kâsibi (elde edeni, kazananı) olabilir.¹⁰⁵³

Kâdî eylemlerin eyleyene aitliği ile ilgili net bir açıklama yapar. Ona göre Mütevellid filler de mübâşir filler gibi eyleyenin niyet ve yönlendirici nedenleri ile ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı da övgü ve yergiye konu olmaktadır. Bu açıdan iki edim çeşidi arasında bir fark yoktur.¹⁰⁵⁴ Mübâşir ve mütevellid arasında nitelik ve değerlendirme açısından bir farklılık yoktur; sadece meydana gelme açısından bir farklılık vardır.¹⁰⁵⁵ Bunun anlamı şudur, hangi tür olursa olsun şayet kişinin yönelimi/irâdesi ve yönlendirici nedenleri dahilinde gerçekleşmişse eylem onun edimidir, aksi takdirde onun edimi değildir. Örneğin, irâde mübâşir olmakla beraber insanın edimidir, yine yazı yazmak mütevellid bir fiil olmakla beraber yine insanın fiilidir.

¹⁰⁵⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II/91.

¹⁰⁵¹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s.133.

¹⁰⁵² Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s.137.

¹⁰⁵³ Eş'arîlerin kesb teorisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yeprem, M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, MİFV Yay., s. 215-220.

¹⁰⁵⁴ Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 388.

¹⁰⁵⁵ Kâdî, *Muhît*, I/355.

Kâdî bu sefer konuyu cevher araz açısından değerlendirmektedir, çünkü fiil bir oluş olduğuna göre konu doğrudan metafizikle ilgili olmuş oluyor. Soru şeklinde sorarsak, biz bir edimde bulunduğumuzda cevher araz açısından ne yapmış oluyoruz? Düşünürümüz bu soruya şu şekilde cevap verir: “Eylemlerin bize olan gereksinimi ya yok olmasını devam ettirmek, ya var olmasını devam ettirmek veya varolmasını yenilemektir. Bizim yok olmasını devam ettirmememiz düşünülemez, çünkü bu durum süreklilik ister. Var olmasını sürdürme gücümüz de yoktur. Bize düşen var olmasını yenilemektir.”¹⁰⁵⁶ Var olmasını yenilemek cevherlerin yerini değiştirmekle mümkündür. Dolayısıyla Kâdî’ye göre biz bir edimde bulunduğumuzda cevherlerin yerini değiştirmiş oluyoruz.

Eş’arî düşünür Bağdadî Mu’tezile’nin cevher ve araz ile ilgili düşüncesini şöyle eleştirir: “Arkadaşlarımız, Kaderiyye (Mu’tezile, kaderi yadsıyanlar) için dediler ki: Siz eylemlerimizin var olmadan önce birer şey ve araz olduğunu, insanların onları seçmekle birer şey ve araz yapmış olmadığını iddia ediyorsunuz. Biz diyoruz ki eylemlerimizi birer şey ve araz yapan Allah’tır. Allah’ın eylemlerimizi yaratmış olmasının anlamı budur.”¹⁰⁵⁷ Bağdadî eleştirisine şöyle devam eder: “İnsan, eylemlerini ortaya çıkarmaya yetkin değildir. Allah insana bunu yapma gücü vermese bile gerçekte, bu eylemler Allah’ın verdiği güç ile meydana gelmektedir. Eylem Allah’ın verdiği güç ile ortaya çıkmış iken bu eylemlerin failinin insan olduğu söylenemez. Eylemlerin gerçek faili Allah’tır. İnsan eylemlerinin müktesibidir/kazananıdır.”¹⁰⁵⁸

Mu’tezile nedenselliği kabul etmektedir. Onlara göre aksi takdirde en sert ve ağır darbesiyle başın kesilmesi veya kuru otun ateşle tutuşması mümkün olmazdı¹⁰⁵⁹ veya hardal tanesi kadar hafif bir nesnenin kuvvetli bir itmeye hareket etmesi mümkün olmazdı.¹⁰⁶⁰ Mu’tezilî düşünür Hayyât, ekolünün gerekçesini şöyle ifade eder: “Tevellüd için pamuk ile ateş yan yana gelir ve Allah dilerse yanmayı gerçekleştirebilir, demek; şüphecilerin söylediğine benzer, tecahüldür (bilmiyormuş gibi davranmak).”¹⁰⁶¹ Mu’tezile’ye göre, bütün bu örnekler

¹⁰⁵⁶ Kadî, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 343.

¹⁰⁵⁷ Bağdadî, *Usûlu’d-Dîn*, s.133.

¹⁰⁵⁸ Bağdadî, *Usûlu’d-Dîn*, s.134.

¹⁰⁵⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 61.

¹⁰⁶⁰ İcî, *Mevâkıf*, s. 317.

¹⁰⁶¹ Hayyât, *Kitâbu’l-İntisâr*, s. 76-78.

söylenemeyeceğine göre sebep ile sonuç arasında zorunluluğun varlığını kabul etmek gerekir.¹⁰⁶²

Mu'tezile'nin kabul ettiği nedensellik deterministlerin kabul ettiği nedensellikle 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. Örnek verirse, akıl yürütmede gördüğümüz gibi aynı öncüller her zaman aynı sonucu verir. Hatta bundan dolayı "inikâsu'l-edilleyi", başka bir ifade ile "Delilin butlanı medlûlun (sonuç bilginin) butlânını gerektirir." ilkesini kabul etmişlerdi. Bu yargının altında tevellüd teorisi vardır. Fiziki dünyayı da konuşursak, maddi cevherler, birbirlerine denk kabul edildiğinden bir sonuç-olay belli sayıdaki maddi cevherlerin sıralanışıdır. Bundan hareketle Mu'tezile, oluşlardan meydana gelen neden dizgesinin, her zaman aynı sonucu vereceğini savunur.

Tevellüd teorisinin deterministlerde görülen nedensellikten farkı şudur: Deterministler her sonuç-olayı başka bir olayın sebebi olarak kabul ederken, Kâdî'nin tevellüd teorisinde bu kabul edilmez. Onun düşüncesine göre her olay sürecinin bir başı ve sonu vardır. Eyleyen, olay dizgesinin başına müdahale ettiğinde atomları (cevher-i ferd) yer değiştirmesi suretiyle olay dizgesi devam eder ve mutlaka bir yerde durur. Bu sürece tevellüd denilir. Nisâbûrî'nin ifadesi ile söyleyecek olursak, "*Bir hareket birden çok tevellüdü değil, bir tek tevellüdü gerçekleştirir.*" Başka bir ifade ile bir hareket sonuçlandıracağı hareketten farklı bir hareketi ortaya çıkarmaz.¹⁰⁶³ "*Te'lif de başka te'lifi doğurmaz.*"¹⁰⁶⁴ Buna göre eyleyen bir varlık, bir defa gücü devreye koymakta böylece hareket oluşmakta ve atomların bir birini *dayanımsal (itimadî)* hareketlendirmesi ile edim gerçekleşmektedir. Şurası dikkat çekicidir ki dışarıda görülen nedensellik çeşidinin aynısı insanın iç işleyişinde de görüldüğü için, "*Akıl yürütmenin sonucuna dayanılarak akıl yürütme yapılmaz.*" ve "*Bir illet iki şeyin illeti olmaz*" ifadeleri kullanılmaktadır. Bunun sebebi her akıl yürütmenin kendi başına bir tevellüd süreci olarak kabul edilmesidir.¹⁰⁶⁵

¹⁰⁶² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II/88.

¹⁰⁶³ Nisâbûrî, *el-Mesâil* s. 205; Nisâbûrî, *Divânu'l-Usûl*, s.142.

¹⁰⁶⁴ Nisâbûrî, *Divânu'l-Usûl*, s.18.

¹⁰⁶⁵ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, XII/147.

Mute'zile'nin her bir tevellüdü ayrı görmesinin metafizik açıklaması nedir? sorusu üzerine tekrar düşünüldüğünde, Bunun açıklaması şudur ki tüm atomlar birbiriyle bitişik değildir, atomların arasında boşluk (halâ) vardır. 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 yeter nedeni olmasını engellemektedir.¹⁰⁶⁶

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.¹⁰⁶⁷ Aslında her iki teorinin de ortak amacı katı bir determinizmi reddetmektir.

Boşluk teorisinin acaba konumuzla, yani eylem özgürlüğü ile ilişkisi nedir? Esasında eyleyeni nedensellik karşısında özgür kılan bu boşluklardır. 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. Denebilir ki Mu'tezile şahide dayanarak gaibin çıkarsanması yöntemi ile insandan hareketle sadece teolojik sonuçlara varıp Allah ile ilgili düşüncelerini kurmamışlar aynı zamanda fizik ve metafizik düşüncelerini de kurmuşlardır. Aslında Mu'tezile'nin tüm düşüncesi şu basit öncüle dayanmaktadır: "*İnsanın eylemlerinde özgür olduğu açık bir bilgidir.*" O zaman Mu'tezile açısından yapılması gereken tüm teolojik ve metafizik sonuçları bu öncül üzerine inşa etmektedir.

¹⁰⁶⁶ Mu'tezilenin boşluk düşüncesi için bkz. İbn Matveveyh, *et-Tezkiretu fi Ahkâmi'l-Cevher*, s. 116; Nişâbü'rî, *el-Mesâil*, s. 37.

¹⁰⁶⁷ Tafra teorisi için bkz. Râvî, *el-'Aklü ve'l-Hürriyye Dirâsetun fi Fikri'l-Kâdî*, s. 310-311.

Tablo 4 : Edimlerin Gerçekleşme Şekli:

Fiilin Gerçekleşme Alanı	Fiilin Türü	Ortaya Çıkış Şekli	Ortaya Çıkarıcı Fiili (Müvellidi)
Organ Filleri (Yazı yazmak, yürümek, konuşmak, sesler, renkler, haz, acı vb.)	Âlâm (acılar, ağrılar)	Mütevellid	Kevn
	Te'lif	Mütevellid	Kevn
	Sesler	Mütevellid	İtimâd
	Ekv'ân (oluşlar)	Mütevellid /Mübâşir	İtimâd
	İtimâdât	Mütevellid /Mübâşir	İtimâd
Kalp Filleri (Zihinsel edimler, Mental Acts, düşünmek, bilmek, irâde, sevinç, üzüntü, pişmanlık vb.)	Bilgi	Mütevellid	Akıl Yürütme
	Kanı	Mübâşir	-----
	Sanı	Mübâşir	-----
	İrâde	Mübâşir	-----
	Kaçınma (Kerahet)	Mübâşir	-----
	Düşünce (fikir)	Mübâşir	-----

VII- İRÂDE VE EYLEM ÖZGÜRLÜĞÜNÜN TEOLOJİK TEMELLERİ

Her ne kadar bu çalışmanın esas konusu insanın eylemleri bile olsa, Kâdî bir kelâmcı olduğuna göre konunun teolojik temellendirilmesinin yapılması gerekmektedir. Allah'ın varlığı irâde ve eylem özgürlüğüne engel midir, yoksa Descartes'in kabul ettiği gibi, kararlarımızın gerçekleşmesi için, Tanrı özgürlüğümüzün garantörü müdür?¹⁰⁶⁸ Rasyonel yöntemi izleyen bir düşünürün duygularına kapılarak bunlardan birini tercih etmesi beklenmez. Hangi tavır tercih edilirse edilsin, ortaya çıkan sonucun ilkin kendi içinde tutarlılık arz etmesi ve açıklanabilir öncüllere dayanması gerekir. Özgürlük derken hiçbir zaman insanın istediği edimi istediği şekilde oluşturabilme gücü anlamında kullanılmamıştır. Daha

¹⁰⁶⁸ Subhî, *el-Felsefetu'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikri'l-İslâmî*, s. 63.

önceki başlıklarda belirtildiği gibi; özgürlükle, yapılan eylemin bizim güdümümüzde gerçekleşmesi anlaşılmaktadır.

Önceki başlıklardan kopmamak için, şimdiye kadar işlenen ve eylemin özgürlüğünü sağlayan eylemin temel unsurları (dirimselliğin gerektirdiği doğal istek, haz, algı, vd.; bilgi edimleri, irâde ve güç) ayrı ayrı işlenecek ve Allah'ın bu konulardaki yaratımının özgürlüğe engel mi olduğu, yoksa özgürlüğün temeli mi olduğu problemi işlenecektir.

İnsanın dış hayat ilişkisini sağlayan unsur olarak algıdan başlamak, en doğrusudur. Kâdî'ye göre algı Allah'ın yaratmasıdır. Dış dünyayı algılamanın bizde oluşturduğu doğal istek, haz ve acı da Allah'ın yaratmasıdır. Bu durumu şöyle belirtir: *“Hem acı hem haz Allah'ın yaratmasıdır. Acının ortaya çıkmasını gerektiren beden direnç göstermeyerek, zayıf düşmesidir. Açıktır ki bedenin zayıf düşmesinin yaratıcısı Allah'tır. Haz ve acı aynı türden edimler olduğuna göre hazın da yaratıcısı Allah'tır.”*¹⁰⁶⁹ Kâdî'ye göre dirimselliğimizden kaynaklanan tüm bu unsurlar Allah'ın yaratmasıdır. Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne göre doğal istekler bizim gücümüz dahilinde olan edimlerimizdir. Açlık ve susama bile bizim edimlerimizdir. Çünkü bizim oluşturduğumuz sebepler ile oluşmaktadır. Bunun yanında Kâdî'nin de içinde bulunduğu son dönem Mu'tezilesi böyle düşünmez. Onlara göre doğal istekler ve diğer dirimsellikten kaynaklanan durumlar Allah'ın fiilidir.¹⁰⁷⁰

Bu unsurlar Kâdî tarafından irâdemiz üzerinde tek başına belirleyici unsurlar olarak görülmediği için özgürlüğümüze engel görülmemektedir. Aksine bu unsurlar aynı zamanda insanın mutlu olmasının aracı unsurlarıdır. Bu mutluluk veya mutsuzluk, insanın seçtiği sonuçlardır. Öte yandan dirimsel varlık olmamızdan kaynaklanan gereksinim ve doğal istekler, tamamen bizim güdümümüzde olan “yönlendirici nedenlere” konu olduğundan irâdeye giden süreçte dirimselliğin özgürlük için bir imkân olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca özgürlüğün doğasında farklı seçenekleri seçebilme imkânı olduğuna göre yine dirimsel doğamız bize haz, acı, sevinç, üzüntü ve gereksinim imkânını verdiği için bu tür doğal etkenlerin irâde ve eylem özgürlüğümüzün ontolojik temellerini hazırladığı söylenebilir.

Ebû Ali Cübbâi'nin sözlerini bu çerçevede değerlendirecek olursak: *“Allah insanların hem şer'i hem de aklı yükümlülükleri yerine getirmelerini ve kötü*

¹⁰⁶⁹ Kâdî, *el-Muğni*, XIII/366.

¹⁰⁷⁰ Nisâbü'rî, *el-Mesâil*. s. 369.

*eylemlerden sakınmalarını vâcip kılmıştır. Bununla beraber onlarda kötüye karşı bir istek ve iyilikten tikslenme doğası da yaratmıştır. Bu durumda bu yükümlülüklerle karşın Allah'ın insana tastamam bir akıl, yeteri kadar kanıt, güç ve güç yetirebilirlik ve aletler vermesi "vâciptir/zorunludur." Öyle ki insan, Allah'ın emrettiğini yerine getirirken, önüne çıkan engelleri kaldırabilsin, o zaman işleri yükümlülüğe uygun olarak yerine getirmek ve sakındırılan kötülüklerden sakınmak ona 'vâcip' olmuş olur."*¹⁰⁷¹

Bilgiyi de bu çerçevede değerlendirecek olursak, bilgiyi sağlayan temel unsur Kâdî tarafından akıl olarak, akıl ise bir takım zorunlu bilgiler olarak kabul edilmişti. Bir de bu bilgilerin de algı süreciyle oluştuğu söylenmişti. Düşünürümüze göre akıl da Allah'ın yaratmasıdır.¹⁰⁷² Akıl Allah'ın yaratması olmakla birlikte akıl insanı bir eylemi seçmeye zorlayan bir güç değildir. Bilakis aklın irâdeyi ortaya çıkarması için eyleyen tarafından işlenmesi, akıl yürütmelerin yapılması gerekir. Bu seviyeden sonra bilgi irâde için "yönlendirici neden" halini almaktadır. Akıl yürütmenin bir çeşit irâde ile ortaya çıkan bir edim olduğu düşünülürse, bilgi işleminde insanın ne derece etkin olduğu anlaşılacaktır. Öte yandan akıl ve bilgi, özgürlüğün hem olumsuz hem olumlu seçeneklerini göstermekle tam anlamıyla insana özgürlük imkânı vermektedir. Kâdî'nin şu cümlesi tam anlamıyla eylem merkezli bir bilgi anlayışını yansıtmaktadır: "*Yönlendirici neden, kanı veya bilgi değil, bilen-öznedir.*"

Eylemin temel unsurlarından güç konusunu Kâdî açısından değerlendirecek olursak; güç, eylemin hemen öncesinde Allah tarafından yaratılan çoklu eşit imkân olarak görülmektedir. Yine burası dikkat çekicidir ki güç eylemin yeter nedeni olarak görülmemekte, farklı seçeneklere imkân hazırlayan bir unsur olarak görülmektedir. Gücün varlığı eylemi ortaya çıkarmış olsaydı, bu elbetteki özgürlüğe engel olmuş olurdu. Ama gücün insanın tercihleri için çoklu eşit imkân olarak görülmesi özgürlüğü engellememekte, özgürlüğü garanti altına almaktadır.

Eylemin ortaya çıkmasına imkan veren doğal istek, bilgi ve güç unsurlarının oluşum süreci; Allah tarafından başlatılıyor olsa da eylemi ortaya çıkarma aşamasında bu unsurlar tamamen insan tarafından yönlendirilmektedir. Bundan dolayı da Allah'ın müdahalesini özgürlüğü kısıtlayıcı olarak görmek yanlıştır. Daha da ötesi Allah'ın insanda yarattığı haz, algı, akıl ve güç gibi insanın canlı ve akıl

¹⁰⁷¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihel*, I/60.

¹⁰⁷² Kâdî, *Muhît*, I/347.

sahibi olmasını sağlayan unsurlar, insanın özgürlüğünü garanti altına alıcı unsurlardır.

İster düzenli tekrar diyelim ister nedensellik diyelim evrende anlaşılabilir bir neden-sonuç ilişkisinin olduğu bir gerçektir. Özgürlük olgusunu anlarken evrenin bu gerçeğini yadsımak problemden kaçmak demektir. Öte yandan her şey için maddi ve doğal bir neden aramak demek, insanın ahlaki sorumluluğunu riske etmek demektir.

Mu'tezile, ortaya koyduğu eylem teorisiyle Allah'ı özgürlüğün teminatı kılmaktadır. Bu teoride insanın eylemlerini değişik şekillerde ortaya çıkarması için, Allah insan için en uygun dış ve iç koşulları yaratmakta ve onu eylemleri ile baş başa bırakmaktadır.

SONUÇ

İrâdeyle başlayan eylem sürecinde, eyleyenin temel eylemsel niteliklerinin irâde ve eylem üzerindeki etkisi saptanmaya çalışıldı. Konunun teorik çerçevesinin verilebilmesi için eylem felsefesinde yaygın olan determinizm, özgürlükçülük ve bağdaşırcılık akımlarının nedensellik ve özgürlük ile ilgili düşünceleri verildi.

Kâdî, Meşşâî felsefeden farklı olarak irâdeyi bir güç olarak değil, bilgisel edimlere benzeyen bir eylem olarak kabul etmektedir. Bu kanaatinden dolayı bilgi-irâde karşılaştırmasını her seferinde tekrarlamakta, irâdeyi kanıya, 'azmı (karar, decision) zihinsel kesinliğe (sükûnu'n-nefs) benzetmektedir. Daha da netleştirecek olursak, hem işleyiş hem de ortaya çıkış açısından, Kâdî için, irâdeye en çok benzeyen bilgisel edim fikirdir. (düşünüp-taşınmak, deliberate) Her iki zihinsel edimin mübaşir (doğrudan) edim olması bu benzerliği pekiştiriyor. Düşünürümüzün irâdeyi bir zihinsel edim olarak görmesi onun özgürlükçü düşündüğünü göstermektedir.

Aynı sonuçlara vardığı çoğu kez söylenmese bile, kullandığı üslup ve işlediği kavramlar açısından Kadi'nin Meşşâî felsefeden esinlendiği anlaşılmaktadır. Aristo doğal istek ve akıl yürütmeyi irâdenin yeter nedeni sayarken, Kâdî irâdenin ortaya çıkmasında bu iki unsuru belirleyici kabul etmekle beraber, irâdenin ne şekilde olacağını belirleme açısından hiç bir unsuru tek başına belirleyici kabul etmemekte, eyleyenin tümelini esas almaktadır. Yine Aristo irâdeyi eylemin nedeni yaparken

Kâdî, irâde, güç ve yönlendirici nedenleri (sanı, kanı ve bilgi) beraber yeter neden saymaktadır.

Kâdî, tevellüd teorisini savunmuş olmakla “Aynı nedenler grubu her zaman aynı sonucu doğurur.” ilkesinin hem dış çevre hem insanın iç işleyişi için geçerli olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Bu görüşüyle hem doğada hem de insanın iç dünyasında nedenselliği kabul eden deterministler ve bağdaşırcılar ile aynı görüşü paylaştığı söylene bile, yine tevellüd teorisi gereği “Sonuçlar, başka bir olayın sebebi değildir.” ilkesini kabul etmekle bu iki akımdan ayrılmış olmaktadır.

Her fırsatta doğal unsurların (haz, doğal istek, gereksinim) irâde üzerinde etkili olabileceğini, ancak belirleyici olamayacağını düşünmekle, Kâdî'nin bağdaşırcı ve indirgemeci yorumlardan kaçındığı söylenebilir. Doğal isteklerin bilgi konusu olması şartıyla irâdenin ortaya çıkmasını zorunlu görmesiyle bağdaşırcılar ile görece bir görüş paralelliği içinde olduğu söylenebilir.

İrâdeyi mübaşir (doğrudan) gerçekleştiren bir edim yaparak, irâdenin ortaya çıkışını herhangi bir doğal faktöre bağlamamakla ve zihinsel edimler ile güçlü bir bağ oluşturması ile her tür indirgemecilikten uzaklaştığı söylenebilir. Bu yönüyle özgürlükçüler ile aynı tutum içinde olduğu saptanabilir.

Kâdî'nin güç, bilgi (yönlendirici neden) ve irâdeyi beraberce eylemin üzerinde belirleyici kabul etmesinden, onun tümücü ve eyleyen-nedenciliği savunduğu anlaşılmaktadır.

Mu'tezile'nin eylem teorisinde eyleyenin irade ve eylemiyle ilgili olarak özgür bir tutumda olabilmesi; özgürlüğü mümkün kılacak şekilde Allah'ın insana verdiği yetilerle mümkün olmaktadır. Bundan dolayı da bu ekol açısından Allah'ın özgürlüğün teminatı olarak kabul edildiğini saptamak mümkündür.

IV. BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'A GÖRE EYLEMLERİN DEĞERLENMESİ

GİRİŞ

Önceki bölümlerde Kâdî açısından eylem ve eylemin ortaya çıkışı saptandı. Bir anlamda eylem öncesi durum ile eylem hali araştırma konusu yapıldı. Bu bölümde ise “*Eylemin iyi veya kötü olarak değerlendirilmesini sağlayan nedir?*” sorusu Kâdî açısından cevaplandırılarak, eylem sonrası durum üzerinde durulacaktır. Bu hedefe ulaşmak için aşağıdaki aracı soruları saptayabiliriz:

- (i) Bir eylemi iyi ve kötü yapan nedir?
- (ii) İyi ve kötü metafizik açısından nasıl açıklanabilir?
- (iii) İyi ve kötü bilgisine sahip olmak nasıl mümkün olabilir?

Bu sorulara cevap vermeden önce değer kavramından söz etmek gerekir. Değer sözlükte, bir şeyin tam karşılığı ve kıymeti anlamına gelir. Aynı kökten gelen “*değerlendirmek*” ise değerini tayin etme, kıymetini takdir etme ve verimli hale getirme anlamlarına gelir. Benzer bir anlama gelen “*değerlenme*” ise değeri artmak, kıymetlenmek anlamına gelir.¹⁰⁷³

Bu bölümün ismini belirlerken “*değerlenme*” kelimesinin seçilmiş olmasının sebebi, Kâdî'nin bir metafizikçi olarak oluş ile başlayan ve eylem sonrasına kadar devam eden süreçte eylemin doğasında var olan değişiklikler farklı nitelere gitmesidir. Öyleyse eylemde gittikçe iyi veya kötü yönde değeri artan ya da azalan bir süreçten söz edilmektedir. Bunu da karşılayan en iyi kavram “*değerlenme*” kavramıdır. Esasında bu bölümde düşünürümüzün normatif ahlâk anlayışını saptamak düşünülmemekte, iyi ve kötünün doğası üzerine inceleme yapılmak istenmektedir. Değerlendirme kavramı normatifliği çağrıştırdığı için değerlendirme ise doğallığı ifade etmektedir. Yeri geldiğinde açıklanacağı üzere, eylemin değer edinmesinde düşünürümüzün değerlendiren öznenin bağımsız olarak bir eylemin değer edindiğini savunmuş olması da “*değerlenme*” kavramının tercih edilmesinde etkili olmuştur.

¹⁰⁷³ Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yay., İstanbul, 1999, s. 258.

İ. Kuçuradi'ye göre “Bir eylemin değeri ifadesinden o eylemin yapıldığı belirli koşullarda başka eylem olanakları bakımından özelliği anlaşılmalıdır. Nitekim bir şeyinin değerinden anlaşılan, bir şeyin onunla aynı türden olan şeyler arasındaki özel yeri anlaşılmalıdır.”¹⁰⁷⁴ Bu sav kabul edilirse eylem, içinde geliştiği şartlar ve aynı türden başka bir eylemin yapılıp yapılmamasından dolayı değer edinmiş olmaktadır.

Sadece eylem değil, aynı zamanda eylemin eyleyeni de değerlendirme konusu olmaktadır. Bir insanı türdeşlerinden ayıran yaşam alanında göstermiş olduğu etkinliklerdir. Bilme, değerlendirme, eylemde bulunma, çalışma, düşünme bunlardan bazılarıdır. Kişilerce çeşitli tarzlarda gerçekleştirilen bu etkinlikler, bize insanın olanaklarını tanıtır. Bu olanaklardan bazıları ise tür olarak insana diğer varlıklar arasında özel yerini/değerini sağlarlar.¹⁰⁷⁵

Eylem imkânını veren eyleyen olduğu için eyleyeni değerlendirmek ile konuya başlamak daha doğru görünüyor. Eyleyen, eylemi karşısında her zaman için aynı olanaklara sahip değildir. Olanaklarının kısıtlı olması eylemin değerlendirilmesini de etkileyecek midir? Bu soru genelde nötr eylemler kapsamında tartışıldığı için, eylemin değerlendirilmesine nötr eylemlerle başlamakta fayda vardır.

I- NÖTR EDİMLER

Nötr kavramıyla “ne iyi ne de kötü olarak değerlendirilebilen edimler” kastedilmektedir. ‘Ne iyi ne de kötü’ ifadesinden söz edildiğine göre bu tür edimler ya kendilerinin ya da eyleyenlerinin sahip oldukları veya sahip olmadıkları bir olanaktan dolayı bu şekilde değerlendirilmektedirler. Bu yüzden bu başlık altında hem bu tür edimlerin özellikleri değişik örnekler üzerinden verilecek hem de bir eylemin değere konu olması için ne tür koşulların yerinde olması gerektiği belirtilecektir.

Aristo bir kısım edimlerin yergiyi bir kısmının övgüyü gerektirdiğini bir kısmının da ne övgüyü ne de yergiyi gerektirdiğini şöyle ifade eder: “*Erdemler*

¹⁰⁷⁴ Kuçuradi, İonnna, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 2006, s.170.

¹⁰⁷⁵ Kuçuradi, *Etik*, s.170.

eylemlerle ilgili olduğuna göre ve isteyerek yapılanlarda övgüler ile yergiler, istemeyerek yapılanlarda ise başışlama, hatta kimi kez acıma söz konusu olduğuna bakılırsa, 'isteyerek' ve 'istemeyerek' yapılanı belirlemek erdem konusunda araştırma yapanlar için her halde gereklidir."¹⁰⁷⁶ Aristo istemeyerek ve istenerek dediği eylemler ile şunları kastetmektedir:

a. İstenmeyerek Yapılanlar :

Aristo, "istemeyerek yapılanlar" dediği eylemleri üç kısımda ele almaktadır.

a. 1. Zorla yapılanlar: "Zorlanmış, kişinin hiç katılmadığı, başlangıcı onun dışında bulunan şeye denir."¹⁰⁷⁷ Bir insanın zorla bir yere sürüklenmesi ve zorunlu durumlarda gemiyi hafifletmek için bir şeylerin atılması bu duruma örnek verilmiştir. Bu son örnekteki gibi eylemlerin, bu sınıfa girip girmeyeceğinin tespit edilmesi için eylemin gerçekleştiği âna ve koşullara bakılması gerekir.

a. 2. Bilgisizlikten dolayı yapılanlar: Bu kısım eylemin kötü olduğu bilinmeden yapılan eylemler kastedilmektedir.

a. 3. Bilmeden yapılanlar: Bu kısım kişinin içerisinde bulunduğu koşullardan dolayı farkında olmadan yaptığı eylemler kastedilmektedir. Sarhoşluk ve öfke halinde yapılan edimler bu kısma örnek gösterilmiştir.

Bilgisizlikten dolayı ve bilmeden (farkında olmadan) yapılanların 'istenmeyerek' grubuna girebilmesi için, eyleyenin eyleminden sonra pişmanlık ve üzüntü duyması şartı koşulmaktadır.¹⁰⁷⁸

b. İstenerek yapılanlar: Bu kısım şu şekilde tanımlanmıştır: "Başlangıcı, eylemin tek tek koşullarını bilen kişide olduğu zaman yapılandır."¹⁰⁷⁹

Aristo yukarıdaki tasnifin yapılması için eylemin içinde yapıldığı koşullar ile eylemin amacını tespit etmenin önemli olduğunu vurgular.¹⁰⁸⁰

Aristo'nun ifadelerinden anlaşılıyor ki eyleyenin yergi ile değerlendirilmesi için eylemin 'istenerek' yapılmış olması gerekir.

Buraya kadar sadece eyleyenin değerlendirilmesinden söz edildi. İmdi merak edilen şudur: İstemeyerek eylem yapan kişi yerilmeyeceğine göre eylemi de kötü olarak görülmecek midir?

¹⁰⁷⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1109a (s. 44).

¹⁰⁷⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1110a-1110b (s.43-47).

¹⁰⁷⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1109b-1111b (s.43-47); 1135a (s.106).

¹⁰⁷⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1110a (s. 47).

¹⁰⁸⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1110a (s. 47).

Aristo “Nikomakhos’a Etik” adlı eserinde irâde-eylem ve sonuçlarının değerlendirilmesi bağlamında, eylemin değerlendirilmesi söz konusu olduğunda haklı (*dikaios*) ve haksız (*adikama*) kavramlarını kullanır. Eylemleri haklı, haksız ve ne haklı olan ne de haksız olanlar olarak üçe ayırır ve bu tasnifini şöyle açıklar: “*Bir insan isteyerek bunları (adaletsizlikleri, adaletli olanları) yaptığı zaman bir haksızlık yapıyor ya da haklı bir eylemde bulunuyor; oysa istemeyerek yaptığı zaman ne bir haksızlık yapıyor ne de haklı bir eylemde bulunuyor.*” Aristo bu cümlelerinin devamında “ne haklı ne de haksız olan” kısım için bir şart daha ileri sürüyor. Bir eylemin bu gruba girmesi için rastlantısal olması gerekir.¹⁰⁸¹

Tam bir tercih olmasa da rastlantısal da sayılmayan zarar verici eylemler için, Aristo “hata” ve “haksızlık” ifadesini kullanıyor. Örneğin öfkeden dolayı birinin yaptığı zarar verici eylemi şu şekilde ifade ediyor. “... *Zarar vermekle ve hataya düşmekle haksızlık yapıyorlar, yaptıkları eylemler de haksızlıktır, ama kendileri bunlardan dolayı bir şekilde adaletsiz ya da kötü olmuyorlar; çünkü verdikleri zarar kötülükten gelmiyor; oysa zarar tercih edilerek veriliyorsa (eyleyen) adaletsiz ve kötüdür.*”¹⁰⁸²

Demek ki eylem düşünüldüğünde Aristo’ya göre nötr eylemler (ne haklı ne haksız eylemler) tamamen rastlantısal olan, öncesinde hiçbir tasarlama olmayan ‘istenmeyerek’ yapılan eylemlerdir.

Fârâbî insan edimlerini ahlâka konu olması açısından önce ikiye ayırır: “Övgü ve yergi gerektirmeyen” ve “övgü veya yergi gerektiren” edimler. Bu son kısım aynı zamanda insanın nihaî amacı olan mutluluğu gerçekleştirmeye aracı eylemlerdir. Fârâbî bu kısmı kendi içinde ikiye ayırır. Birincisi oturmak, kalkmak, akıl yürütme ve duyma gibi, organlar kullanılarak yapılan eylemlerdir. İkincisi ise kişide edilgen biçimde gerçekleşen istek (şehvet), haz, sevinme, öfke, korku, arzu (şevk) merhamet gibi duygusal edimler.¹⁰⁸³

Fârâbî yergi ve övgü kavramlarının içeriğini ise şöyle belirler: Eylem kötü (çirkin, kabih) olduğu zaman yergiyi, güzel olduğu zaman övgüyü gerektirir. Güzel

¹⁰⁸¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1135a (s.105) .

¹⁰⁸² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1135b (s.107).

¹⁰⁸³ Fârâbî, *Kitabu’t-Tenbih ‘alâ Sebili’s- Sa’âde*, s. 50.

eylemin övgüyü gerektirmesi için eylemin istenerek ve irâdeyle yapılmış olmasını şart koşar.¹⁰⁸⁴

Bir edimin nötr oluşundan söz etmek, değer yüklü olmadığını söylemek demektir. “Değer yükü”nün içeriğinden söz etmeden, bir edimin nötr olmasının ne anlama geldiğini söyleyip gerekli şartları söylemek de mümkün değildir. Bundan olacak ki Kâdî “Ne İyi Ne Kötü Edimler” başlığını attıktan sonra ayrıntıya gitmeden iyi ve kötünün tanımlarını yapmakta, daha sonra üçüncü bir sınıf edimin olması gerektiğini belirtmektedir.

Kâdî, “Zorunlu bilgi ile biliriz ki eylemlerin birkısmı iyi, birkısmı kötüdür.”¹⁰⁸⁵ diyerek her zaman ki gibi sonuç-bilgiye ulaşmak için zorunlu bilgiden hareket etmektedir. Kâdî’nin yöntemi ile ilgili bir diğer husus, temellendirdiği konunun görünür, sonuçlanmış kısmının onun için her zaman temel öncül olmasıdır. Sonuçtan hareketle etkileyici sebebin ne olabileceğini araştırmakta ve tartışmasını yapmakta, günümüz ifadesi ile “teleolojik yöntemi” takip etmektedir. Öyle görünüyor ki kötü ve iyi konusunda da aynı yöntemi izlemektedir.

Kâdî, iyi ve kötünün temel özelliğini şöyle ifade eder: “Söylenmesi gereken, kötü (kabîh), yapıldığı takdirde yergi hakkettirendir, iyi ise hakkettirmeyendir.”¹⁰⁸⁶ Açıktır ki hem iyinin hem de kötünün belirlenmesinde yergi kavramı belirleyicidir. İyi için söylenen “yergi hakkettirmeyen” niteliği yerginin salt yokluğunu değil aksine eyleyen açısından bir kazanımı ifade etmektedir. O halde İyi ve kötü eylemlerin iki ortak özelliği vardır: Eylemin var olması ve eyleyenin övgü veya yergiye konu olması.

Kâdî, bir eylemin iyi veya kötü olarak değerlendirme konusu olabilmesini şu şarta bağlar: “Yerginin varlığından veya yokluğundan söz edildiğine göre iyi ve kötünün ‘var olmasının’ yanında bazı vasıflarının olması gerekir.”¹⁰⁸⁷ Bu cümlede artı vasıfla kastedilen, eylemin eyleyenine yergi gerektirip gerektirmemesidir.

Bir eylemin iyi veya kötü olarak nitelenebilmesi için var olmanın ötesinde artı bir niteliğinin olması gerekli görülmektedir. Var olmak hem iyiliğin hem de kötülüğün vasfı olduğuna göre bir eylem sırf var olduğu için ne iyi ne de kötü olur.

¹⁰⁸⁴ Fârâbî, *Kitâbu’t-Tenbîh ‘alâ Sebîli’s- Sa’âde*, s. 50.

¹⁰⁸⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/9.

¹⁰⁸⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/9.

¹⁰⁸⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/9.

Bir eylemi iyi ve kötü yapan kazandığı artı değerdir.¹⁰⁸⁸ Bu artı değer söylendiği gibi, eyleyenin yergiye konu olabilmesidir.

O halde nötr olarak ifade edilen üçüncü sınıfın özelliği de belirlemektedir. Nötr edim, “*Var olmaktan başka artı değeri olmayandır.*”¹⁰⁸⁹ Başka bir ifade ile ne olumlu ne de olumsuz olarak yergiye konu olan edimlerdir. Yergi kavramı iyi ve kötünün tanımlanmasında olduğu gibi nötr edimlerin tanımlanmasında da belirleyici olduğuna göre yergi kavramının ayrıca tahlil edilmesi gerekmektedir.

Yerginin karşılığı olarak kullanılan *zemm* ve aynı kökten gelen kelimeler, yerginin yanı sıra “sözünü yerine getirmeyen kişi”, “dibinde azıcık su olan kuyu” anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁹⁰

Yergi, eylemin sonucunda eyleyenin hak ettiği niteliktir. Kâdî, övgü ve yergiye eserlerinde eylemin kendisi için değil, eyleyen için kullanmaktadır.¹⁰⁹¹ Bu anlamda düşünürümüzün Meşşâî felsefeyi izlediği söylenebilir. Ahlâkî açıdan başarısız bir sonuç gerçekleştirmesinden dolayı eyleyenin bu niteliği hak ettiği söylenebilir. Övgü ve yerginin bir “hak ediş/istihkak” olarak ifade edilmesinden anlaşılıyor ki yergi, yükümlü kılınan kişi ile ilgili bir nitelemedir.

Kâdî, yerginin failinin kim olduğunu belirtmemektedir, hatta fâili genel tutmaktadır. Verdiği örneklerden de yerginin failinin genel düşünülmesi gerektiği anlaşılmaktadır: Düşünürümüz Allah, insan, toplum vb. hangi konu olursa olsun çözümlerken genel ilkeler üzerinden hareket ettiğinden iyi-kötü kavramlarını konuşurken ayırıcı bir niteliği yoksa, özne ve nesneyi genel tutar. Çünkü ona göre bir ilke doğru ise bu ilkenin her yerde geçerli olması gerekir. Kâdî’nin amacı normatif bir etik ortaya koymak değildir. Eylem ve değerlendirme konusunu çözümlenektir.

Yergi ve övgü nitelemeleri Kâdî açısından teknik iki kavramdır. Bu iki kavramın konusu eyleyendir. Eyleyenin yergi konusu olabilmesi için, tıpkı Aristo’nun düşüncesinde görüldüğü gibi bazı koşullar gerekmektedir:

a) Eyleyenin eylem sırasında bilen-özne (âlim) olması gerekir: Kâdî’nin ifadesi ile bir eylemin kötü olması ve yerilebilmesi için, eyleyenin eyleminin

¹⁰⁸⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/ 9

¹⁰⁸⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/ 9; G. Haurani Kâdî Abdülcebbar’ın etik ile ilgili düşüncelerini tespit etmek üzere hazırladığı çalışmasında, ne iyi ne kötü olan eylemleri ‘nötr edim’ olarak tercüme etmişti. Bkz. Hourani, *Islamic Rationalism The Ethics of ‘Abd al-Jabbar*, s. 41.

¹⁰⁹⁰ İsfahânî, *Müfredât*, s. 181.

¹⁰⁹¹ Örneğin bkz. Kâdî, *el-Muğnî* VI/I cildin tümü.

farkında olması gerekir.¹⁰⁹² Kâdî bu şartı bilgi kavramı ile ifade etmektedir. Hatırlanacağı üzere irâdenin ortaya çıkması için bilginin *yönlendirici neden* olarak devreye girmesi gerekiyordu. Bu durumda irâdenin temel şartlarından biri olan bilgi sahibi olmak devre dışı kaldığı zaman irâdeden söz edilemeyeceğinden, yergiden de söz edilemez.

Kâdî'nin bilen-özne olma şartı ile kastettiği diğer bir durum, eyleyenin yaptığı işin kötü olmasını bilmesidir.¹⁰⁹³ Anımsanacağı gibi, Aristo da eyleyenin yerilmesi için bilme ile ilgili iki durumdan söz etmiş, bu durumu 'bilmeden yapılan' ve 'bilgisizlikten dolayı yapılan' şeklinde ifade etmişti.

b) Eylemi yapmama gibi bir seçeneğinin olması gerekmektedir.¹⁰⁹⁴ Yine hatırlanacağı üzere Kâdî, irâdenin ortaya çıkması ve eylemin gerçekleşmesi için güç yetirmeyi şart koşmuştu. Irâde'nin güç yetirmeden önce değil, güç yetirildikten sonra çıktığını söylemişti. Bunun sonucu olarak irâdenin çıkışı için eyleyenin eyleme güç yetirme hâlinin devreye girmesini şart koşmuştu. Söylenmesi gereken bir diğer nokta güç yetiren olmak ise sadece bir eylemi yapabilmeyi değil, hem zıddını hem benzerlerini yapabilmeyi ifade eder. Örneğin, A sadece X eylemini yapabiliyorsa burada güçten söz edilemez. Kâdî bu ilkeden hareketle, eyleyenin yergi konusu olması için, yapılan eylemin "kaçınılabılır" olmasını şart koşmaktadır.

Bilgi ve kudret/güç niteliklerini taşıyan eyleyenin eylemde bulunmasının yanı sıra kaçınmasının da mümkün olması *muhallâ* kavramıyla ifade edilmiştir.¹⁰⁹⁵ Daha önce söylendiği gibi güç ve irâde niteliğini taşıyan eyleyene muhallâ/özgür denilmesinin sebebi eylemde bulunmak ve eylemden kaçınma arasında özgür olmasıdır. *Muhallâ* olmanın karşısı *mülcâ* olmaktır. *İlcâ*, zorlama altında yapılan eylemleri, *mülcâ* bu durumdaki eyleyeni ifade eder.¹⁰⁹⁶

Tekrar yergi konusuna dönecek olursak bir eylemin yergiye konu olabilmesi için bu iki şartın yerinde olması, başka ifade ile eyleyenin eyleminde özgür olması gerekir. Nötr edimler bağlamında düşünüldüğünde, eyleyenin özgür olmadığı edimlerde eyleyen yergiye konu olmamaktadır. Temel şartlar açısından Mu'tezile'nin

¹⁰⁹² Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/26.

¹⁰⁹³ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/82.

¹⁰⁹⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/26.

¹⁰⁹⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/7.

¹⁰⁹⁶ Kâdî, *Muhîr*, I//348; ilcâ konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, XI-96, 394-395.

son dönem düşünürleri arasında iyi-kötü değerlendirmesi ile ilgili ilkesel bir tartışma olmasa da somut örnekler ve ayrıntılara gelindiğinde nötr eylemler ilgili farklı görüşleri görmek mümkündür.

Ebû Hâşim ve Ebû Alî Cübbâî bu konuyu değerlendirmiş ve vardıkları sonuç üçüncü bir edim sınıfın kabul edilmesi gerektiği olmuştur. Her iki düşünür “varlığından başka değersel nitelikleri olmayan edimleri” yani nötr edimlerin ne iyi ne de kötü olarak değerlendirilmesi gerektiği kararına varmışlardır.¹⁰⁹⁷ Bundan dolayı onlara göre, *muhallâ/özgür* olmaması gerekçesi ile farkında olmayan veya uyuyan birinin bu sırada yapacakları hiçbir eylemine kötü veya iyi denilemez; eyleyen de yergi konusu yapılamaz.¹⁰⁹⁸

Kâdî'nin hocası Ebû Abdillâh ise farklı düşünür. Ona göre aynı gerekçeden dolayı farkında olmayan biri hiçbir şekilde yergiye konu olamaz. Buraya kadar diğer iki düşünürle aynı görüşü paylaşır; ancak eylemin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesi için farklı bir değerlendirme yapar. Kâdî, hocasının düşüncelerini şöyle özetler: “*Gâfil birinin zarar taşıyan edimleri bir zulümdür. Kasıt olsun olmasın zulüm niteliğini taşıyan bu edimlerin kötü olarak değerlendirilmesi gerekir. Ancak gâfil birinin konuşmak, hareket etmek gibi edimleri ne iyidir ne de kötüdür.*” Bu örnek ile Aristo'nun öfke sahibi biri için verdiği örnek ve adaletsizlik tanımlaması örtüşmektedir.

Hemen arkasından Kâdî, hocasının düşüncelerini doğru bulduğunu ifade eder ve bir şey daha ekler. Farkında olmayan birinin zarar verici eylemlerinin kötü sayılması gerektiği gibi, yaptığı yarar getirici davranışların da iyi olarak nitelendirilmesi gerektiğini savunur.¹⁰⁹⁹ Böylece bu üç düşünürün belirlediği nötr eylemler sınırını daha da daraltmış olmaktadır. Nötr eylemleri sadece farkında olmadan yapılan, ne yarar ne de zarar getiren eylemler olarak belirlemiş olmaktadır.

Mu'tezile ekolünün nötr eylemler olarak kabul ettiği bir diğer edim kısmı *mülce/zorlama* edimlerdir. Buna göre örneğin oldukça acıkmış birinin önündeki yemeği yemesi nötr bir edimdir. Yine aslandan kaçan bir insanın kaçması nötr edimdir.¹¹⁰⁰ Kâdî bu edimlerden dolayı kişinin yergi edinmeyeceği görüşünü

¹⁰⁹⁷ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/11.

¹⁰⁹⁸ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/11.

¹⁰⁹⁹ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/12.

¹¹⁰⁰ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/16.

paylaşır.¹¹⁰¹ Bu tür edimlerin eyleyenlerinden bağımsız olarak yarar getirenlerin iyi, zarar getirenlerin kötü olarak nitelenmesi gerektiğini savunur.¹¹⁰² Kâdî bu açıklamaları ile eylemi kendi içinde, eyleyeni kendi içinde değerlendirmesi ile daha sonra açıklanacak olan nesnelciliğe ilk adımını atmış olmaktadır. Çünkü eylemin doğasından ve getirdiği yarar ve zarar açısından değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.

II- KÖTÜ EYLEM

Kâdî iyi-kötü konusunu işlerken “kötü” kavramını “*kabîh*” kelimesi ile karşılamaktadır. Bu kelimeyi İsfahânî, cisimlerden gözün görmek istemediği, işlerden insanın yapmak istemediği, hallerden insanın hissetmek istemediği olarak açıklamaktadır.¹¹⁰³ Verilen anlamlardan anlaşılıyor ki “*kabîh*” hem *kötü* anlamına hem de *çirkin* anlamına gelmektedir. “*Kabîh*”in bir anlamı etik ile ilgili iken bir diğeri estetikle ilgilidir.

Bir kelimenin iki gerçek anlamının olabileceğini savunan Kâdî, hem etik konularda hem estetik konularda *kabîh* kelimesinin gerçek anlamıyla kullanıldığını savunmaktadır. Ona göre bu kelimenin akıl ile anlaşılabilir konularda kullanımı daha yaygındır. Bir yapıya *kabîh* denilmesinin sebebi tiksinden dolayı insanın bakışlarını vazgeçirmek zorunda kalmasındandır.¹¹⁰⁴ Daha sonra da deyinileceği gibi bu tutumuyla sözcük tahlilinde bile etik ve estetik değerler konusunda nesnelci değer anlayışının temellerini attığını göstermektedir.

Bu çalışmada kötü eyleme önce, iyi eyleme sonra yer verildi. Bunun sebebi düşüncesini konu edindiğimiz düşünürün eserlerinde buna uygun davranmış olmasıdır. Şu cümlesi bu konuyu bu şekilde dizayn etmesinin gerekçesini özetlemektedir: “*İyinin bilinmesi kötünün bilinmesi sayesinde. Çünkü kötü anlaşılabilir (ma’kûl) gerekçelerle kötü olur. Bu gerekçeler yerine geldiğinde eylem*

¹¹⁰¹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/16.

¹¹⁰² Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/13; ayrıca konu ile ilgili değerlendirme için bkz. Leaman, Oliver, “Abd al-Jabbar and the Concept of Uselessness,” *Journal of History of Ideas*, Vol. 41, No. 1, 1980, s. 129.

¹¹⁰³ İsfahânî, *Müfredât*, s. 390.

¹¹⁰⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/25.

*kötü olur. İyi ise eylemi kötü kılan tüm gerekçeler kalmadığı zaman iyi olur.*¹¹⁰⁵ Öyle görünüyor ki Kâdî iyi kavramını kötü kavramı üzerine kuracaktır. Sözel kip açısından kötüyü olumlu kip ile iyiyi ise “...*olmayandır.*” şeklinde olumsuz kiple tanımlayacaktır. Bundan dolayı da kötü kavramını öne almıştır. Onun bu yöntemi izlemesi, iyilik ve kötülükten birini diğerinden daha önemli gördüğü anlamına gelmemektedir. Bir karşılaştırma yapılacaksa G. Haurani'nin de dediği gibi, Anglo-Sakson kültürde etik konular işlenirken iyi kavramı öne alınmakta, hatta neredeyse kötü kavramı üzerinde durulmamaktadır. Bu açıdan Kâdî Abdülcebbar'ın sisteminin özgünlüğünden söz edilebilir.¹¹⁰⁶

Ebû Hâşim'e göre kötü, “*Soyutlandığında yergi gerektiren edimlerdir.*”¹¹⁰⁷ Bu tanımı başka tanımlardan ayıran temel kavram “*soyutlandığında (İzâ inferedâ...)*” ifadesidir. Soyutlanma ifadesinin anlamı ile serbestlik, özgürlük anlamına gelen *muhallâ* kelimesinin anlamı aynıdır.¹¹⁰⁸ Dolayısıyla bu cümledeki soyutlanmak engellerden soyutlanmayı ifade eder. Başka bir ifade ile eylemin özgürlüğüne engel güçsüzlük ve bilinçsizliğin yokluğunu ifade eder. Ebû Hâşim şunu kastetmektedir: Bir eylemin kötü olabilmesi için eyleyenin yergiye tabi tutulabilir olması; yergiye konu olabilmesi için de eyleyenin bilincinin tam ve gücünün yeterli olması gerekir. Bu durumda zarar verici edimleri olduğu takdirde çocuk, farkında olmayan ve uyuyan kişi gibi eylemin özgürlüğü için yeterli donanıma sahip olmayan eyleyenlerin yerilemeyeceklerini, yaptıklarının kötü olarak tanımlanamayacağını savunmaktadır.¹¹⁰⁹

Ebû Hâşim'in görüşü bir örnek üzerinde konuşulacak olursa A, X eylemini yapmış olsun. Bir şart ileri sürülmektedir: X eyleminin kötü sayılabilmesi için, A'nın yerilebilir olması lazımdır. Bunun için de A'nın irâde ve güce sahip olması gerekmektedir. A böyle değilse yerilmeyecek ve eylemi kötü görülmeyecektir. Bu tanıma göre A'nın yerilmesi X eyleminin kötü olması, X eyleminin kötü olması A'nın yerilmesi demektir. Bunu bir örnekle somutlaştıralım: Markette olan biri farkında olmadan raflardaki fincanları yere düşürmüş olsun. Eyleyen

¹¹⁰⁵ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/ 59.

¹¹⁰⁶ Hourani, *Islamic Rationalism The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, s. 48.

¹¹⁰⁷ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/ 26.

¹¹⁰⁸ “İnferedâ” ile “muhallâ” “kelimelerinin anlamının aynı anlamda olduğu ile ilgili olarak Bkz. Ma'lûf, *Muncid*, s.574.

¹¹⁰⁹ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/26

“özgür/muhallâ” olmadığı için yerilemeyecek; dolayısıyla eylemi kötü görülemeyecektir.

Kâdî, kötü kavramı ile ilgili olarak şunu söyler: “*Kötü eylemin tanımlanması ile ilgili söyleyeceklerimizin toplamı şudur: Kötü eylem öyle bir şekilde gerçekleşendir ki ne yaptığını bilen ve serbest biri bir engel olmadıkça bu eylemi işlerse yerilecektir.*”¹¹⁰ Bu açıklamaya göre eyleyen açısından değil diğer eyleyenlerin eylemlerinden hareketle eylemin değerlendirilmesi gerekmektedir.

Kâdî bu tanımları kurarken önce eyleyenin yergi konusu olabilmesi için gerekli şartları saymıştır. Bu şartları bilinç sahibi olmak, muhalla/serbest olmak ve bir engelin bulunmaması olarak sıralamıştır. Sonrasında Kâdî şunu ifade ediyor: Normal şartlarda bu niteliklerle beraber bir eylem yapıldığı zaman bir gerekçeden dolayı kötü oluyorsa eyleyenin durumuna bakılmaksızın aynı gerekçe varsa eylem yine kötü sayılmış olur. Bu tanım eylemi eyleyenden bağımsız olarak değerlendirme esası üzerine kuruludur. Örneğin futbol oynarken birisinin yanlışlıkla bir oyuncuyu tekmelediğini farz edelim. Eyleyen bilinçli olarak zarar verici davranmamış olsa bile eylem bilinçli olarak yapılmış olsaydı, ne şekilde değerlendirilecekse bilinç ve diğer şartlar yerinde olmasa bile eylemi kötü yapan gerekçe (bu örnekte zarar verici olmak) gerçekleştiğinde eylem yine aynı şekilde kötü olarak değerlendirilecektir. Bu açıdan eylemin kötü olması açısından eyleyenin bilinçli veya bilinçsiz olması arasında bir fark yoktur. Yukarıda verilen market örneğine tekrar dönülecekse kazara fincanları düşürmesi eyleyene yergi gerektirmez, ancak yergi gerektirmemesi eylemin de kötü görülmeyeceği anlamına gelmez.

Açıktır ki Kâdî eylemlerin değerlendirilmesi ile ilgili iki değer nesnesi ve iki değer yargısı kabul etmektedir: Birincisi: eyleyenin yergi ve övgü hak etmesi, ikincisi eylemin iyi veya kötü olarak değerlendirilmesi. İki yargıyı önerme şeklinde ifade edersek, “A yergiyi/övgüyü hak ediyor.” eyleyen ile ilgilidir “X eylemi kötüdür/iyidir.” önermesi eylem ile ilgilidir.

Bir eylemin içinde iki değersel yargı olduğuna göre eylemin yergiyi gerektirmesi için ayrı şartlar, eylemin kötü olarak görülmesi için ayrı şartlar

¹¹⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/26; *Şerhu Usûli'l-Hamse'de kötü*, “Bazı gerekçelerin yerine gelmesiyle güç yetiren özneye yergi gerektiren (edimler)dir.” şeklinde tanımlanmaktadır. s. 41. Yukarıda verilen tanım ile bu tanım çelişmektedir. “Muğnî”de geçen tanımda eyleyen tanıma katılmamıştır. “Şerh”te ise eyleyenin yergiye tabi tutulabilmesi şartı koşulmaktadır.

belirtmek gerekmektedir. Nötr edimler işlenirken eyleyenin yergi edinmesi için, bilinçli olmak ve yeter güce sahip olmak şartları üzerinde durulmuştu. Geriye “Bir eylemin kötü olması için ne tür şartları taşıması gerekmektedir?” sorusunun cevabı kalmıştır. Kâdî toplu olarak bu şartları söylememiş olsa bile eserlerinin değişik yerlerinden kötü eylem için şu şartları ileri sürdüğü söylenebilir:

a) Zarar verici veya yarardan alıkoyucu olması gerekir: Yalan örneğinden hareketle, Kâdî yalan yarar sağlamıyorsa, daha büyük bir zarardan alıkoymuyorsa, bu yalan kötüdür ve diğer tüm zararlar da böyledir.¹¹¹¹

b) Tikel olarak görülen bir eylemin zorunlu olarak bilinen bir aslının olması gerekir.¹¹¹²

c) Eylemi kötü yapan ma’kûl (sebebi izah edilebilir) bir gerekçenin olması gerekir.¹¹¹³

Bu şartların ne anlama geldiği yeri geldiğinde ayrıntılı olarak belirtilecektir.

Eyleyenin ve eylemin durumuna göre değer nitelemesinin değiştiğini savunduğu için kötü edimlerin farklı durumları üzerine aşağıdaki ifadeleri vermektedir:

1. Muharram: Kötü ve mahzur, sakınılması gerekeni ifade eder.¹¹¹⁴ Bağdâdî mahzûr olarak ifade ettiği bu kavramı, “*Yapılması ile kişiye cezayı gerektiren*” olarak tanımlamaktadır.¹¹¹⁵
2. Bâtıl: Amaca aykırı yapılan eylemdir. Başka bir ifade ile amacın gerektirdiği eylem yapılmamışsa veya eylemde ciddi bir eksiklik bırakılmışsa bu niteleme kullanılır. Bu yüzden bâtıl eylem yok gibidir.¹¹¹⁶
3. Fâsid: Başlangıçta iyi yönde iken zarar veren yöne yönelen eylemi ifade eder.¹¹¹⁷
4. Şerr: Zarar anlamını taşır. Kötü yarar için bu kavram kullanılmaz.¹¹¹⁸ Fârâbî bu kavramı, hangi şekilde olursa olsun kişiyi mutluluktan uzaklaştıran şeyi “şerr” olarak tanımlar.¹¹¹⁹

¹¹¹¹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/18.

¹¹¹² Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/ 20-23.

¹¹¹³ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/57.

¹¹¹⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/28.

¹¹¹⁵ Bağdâdî, *Usûlu’ d-Dîn*, s.199,

¹¹¹⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/28-29.

¹¹¹⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/29.

¹¹¹⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/29.

5. Hata: Korunulabilir kötüyü ifade eder. Eylemin farklı hedefe yönelmesidir.¹¹²⁰
6. Ma'siyet (günah): Kendisine karşı günah işlenen varlığın bir fiili kötü görmesidir. Kendisine karşı günah işlenenden kasıt Allah'tır.¹¹²¹
7. Menhiyyun anı: Allah'ın sakındırdıklarıdır.¹¹²²

III- İYİ EYLEM VE KISIMLARI

Meşşai gelenekte “iyi” kavramı cemil (güzel) ile “en iyi” kavramı erdem (fazilet) ile karşılanmıştır. Fârâbî'ye göre düşünüp taşınma sonrasında fikir kuvveti ile keşfedilen araçlar erdemli bir amaç için en yararlı iseler onlar iyi ve güzeldir.¹¹²³

İslâm Kelâmı'nda değer konusu olarak iyi kavramı “hasen” ile karşılanmıştır. Hasen, kişinin arzulayabileceği her türlü güzelliştir. Bedensel olsun, derunî olsun veya durumu ile ilgi olsun insanı sevindiren her türlü nimettir.¹¹²⁴

Kâdî ne tür edimlerin iyi olarak niteleneceğini şöyle ifade eder: “*Eyleyenin yerilmesini gerektiren bir sebebi taşımadığı için gerçekleştiği ‘şekli’yle eyleyenine yergiyi gerektirmeyen, eyleyenin de farkında olduğu edimler “hasen/iyi” olarak nitelenir. Fazladan havayı teneffüs etmek gibi, birine iyilik yapmak gibi.*”¹¹²⁵

Bu açıklamasından anlaşılıyor ki bir edimin iyi olabilmesi için iki şart gerekmektedir: Birincisi değere konu olan edimin yergiyi gerektiren bir ‘gerekçe’ taşımasıdır. İkincisi ise eyleyenin eylemin farkında olması. Kötü edimin en temel niteliği olan “yergi gerektirme”nin olumsuzlanması iyinin şartı olmuştur. O zaman anlaşılıyor ki bir edim kötülüğün gerekçelerini taşımıyorsa ve iyi olmasını gerektirecek bir gerekçe varsa iyi olarak nitelenecektir.¹¹²⁶

¹¹¹⁹ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, s. 79.

¹¹²⁰ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/29.

¹¹²¹ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/30.

¹¹²² Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/30.

¹¹²³ Fârâbî, *Kitâbu Tahsili's-Sa'âde*, s. 58; Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsili's-Sa'âde)*, çev. Ahmet Arslan, s.71; Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsili's-Sa'âde) Fârâbî'nin Üç Eseri'nin İçinde*, çev. Hüseyin Atay, s. 38; Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, s. 79.

¹¹²⁴ İsfhânî, *Müfredât*, s. 117.

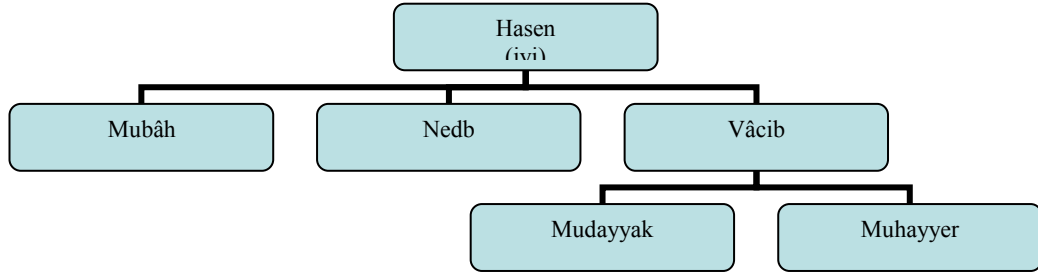
¹¹²⁵ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/31.

¹¹²⁶ Bkz. *el-Muğni*, VI-I/59.

Kâdî iyi edimi, “övgüyü gerektirendir.” şeklinde tanımlamaktan kaçındığına göre kötüyü iyinin zıddı olarak görmemektedir. Örneğin yukarıda belirtilen şartlara göre birisinin bir bardak çay içmesi iyi olarak nitelenir; ancak bu durum çay içmekten kaçınmasının kötü olduğu anlamına gelmez.

Kâdî, değerinin azalması ve artması açısından kötü edimleri kısımlara ayırmamıştı. Bununla birlikte iyi edimleri değersel kategori açısından bir tutmamaktadır. Elbetteki fazladan nefes alıp vermekle adil olmak arasında çok fark vardır. Eylemin görünür sonucuna binaen iyi eylemin kategorisi de farklılaşacaktır. Aslında birazdan verilecek kategoriler, fıkıh usûlü ilminde de tanıdık olan kavramlardır. Kâdî açısından konunun kelâmî veya fikhî olması ayrı bir kategori gerektirmez. Çünkü bir alandaki doğru ilkenin her alanda doğru olması gerekir.

İyinin kısımlarını kavramsal harita üzerinden gösterdikten sonra her bir kısmın niteliklerini tespit edelim:



A-Mubâh (Olumsal-İyi, Plain Good, Permissible)

Sözlükte, yanlış görülmeyen anlamına gelen bu kavram¹¹²⁷ Kâdî'nin düşüncesinde iyi olmasından başka değersel bir niteliği olmamayı ifade eder. Herhangi bir zorlamanın olmaması ve zararın söz konusu olmaması şartı ile yemek yemek ve ihtiyaç fazlası nefes alıp vermek mubâha örnek verilebilir.¹¹²⁸ Yapılan tanımdan ve verilen örneklerden anlaşılıyor ki bir eylemin mubâh sayılması için iki şart koşulmaktadır:

¹¹²⁷ Ma'lûf, Yûsuf, *el-Müncid, fi'l-Luğ'e*, Çaphane Fetâhî, Tahran, 1374.

¹¹²⁸ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/31.

a) Zorlama altında yapılmamış olması. Normal durumdaki nefes alıp verme zorunluluk ve doğal zorlama olarak kabul edildiği için değer konusu yapılmamıştır. O zaman bir eylemin mubâh sayılması için değer konusu olması gerekir. Bu şartın diğer bir yansıması ise kişinin yaptığı davranışın farkında olması ve davranışını bilmesi gerekir. Sadece bu şekilde yapılan bir eylem eyleyene nispet edilebilir. Bu yüzden hayvanların davranışları Kâdî açısından mubâh kabul edilmemektedir. Çünkü hayvanların davranışları içlerindeki iştiha ile bir anlamda zorlama ile gerçekleştiğinden değer konusu olmaz.

b) Yemek örneğinden ve iyiye getirdiği tanımdan anlaşılıyor ki her iyi eylem gibi yerilmeyi gerektiren bir durumun olmaması gerekir. Zaten değere konu olabilen ve kötü olmayan bir davranış Kâdî'ye göre iyi niteliğini hak etmektedir.

c) İyi olmanın yanı sıra artı değersel bir niteliğinin olmaması gerekir. Bu şartın koşulmasının sebebi mubâh bir eylemi iyinin diğer kısımlarından ayırmaktır.¹¹²⁹

Mubâh bir eylemin yarar getirme şartı yoktur. Sadece zarar getirmeme şartı vardır. Oysa Allah'ın filleri her zaman yarar getirmektedir. Bu açıdan Allah'ın filleri için mubâh nitelemesi doğru görülmemektedir.¹¹³⁰

Mubâh ile ilgili son olarak bu kavramın netleşmesi için Kâdî'nin verdiği değişik mubâh ifadelerini vermekte yarar vardır:

1. Helâl: Bu kavram şer'î hükümlerde kullanılır. Aklen mubâh olanlar için bu kavram kullanılamaz. "Farz" denildiğinde "şer'î vâcip" anlaşıldığı gibi "helâl" denildiğinde de şer'î hükümlerin belirlediği mubâh anlaşılmaktadır.¹¹³¹
2. Hakk: Yemek, içmek gibi hayatın sıradan konularından ziyade kuramsal, düşünsel konularda kullanılması daha yaygındır. "Bu mezhep haktır." "Bu mezhep sahihtir." anlamındadır.¹¹³²
3. Câiz: "Yapmak onun için câizdir." demek "eyleyenin farkında olması şartıyla iyidir." demektir.¹¹³³

¹¹²⁹ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I// 31.

¹¹³⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/34.

¹¹³¹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/32.

¹¹³² Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/32.

¹¹³³ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/33.

4. Sevâb: Sözlükte Türkçede kullandığımız “isabet etmek” ile aynı anlama gelir. Bu yüzden “Ok hedefine isabet etti.” örneğindeki gibi hedefe ulaşmayı ifaden bu kelime, Ebû Abdillâh’ın dediği gibi eyleyenin hatadan uzak, doğru yönelimini ifade eder. İşin içinde yönelmek, irâde etmek olduğu için bilinçsiz yapılan bir isabet için bu kavram kullanılmaz. Kelimenin sözlük itibari ile eylem kötü olsa bile hedefine bilinçli olarak ulaştığında bu kelime kullanılır. Bu yüzden sevâb “hata”nın karşıtıdır.¹¹³⁴
5. Sahîh: Eylemin yapılması ile amaç gerçekleşmişse bu kavram kullanılır. Bu açıdan sahih kavramı kötü olarak nitelenmeyi hak eden eylemler için de kullanılır. Örneğin gasp edilmiş su ile abdest almak bu kavram ile ifade edilir. Ayrıca sahihin şu anlamı da vardır: “*Eyleyenin bunu yapması sahihtir.*” ifadesi olmuş bitmiş bir olayı değil, imkânı ifade etmektedir.¹¹³⁵ Sahîh bu son anlamıyla sevâp kelimesinden ayrılmaktadır. Hatırlanacağı üzere güç konusu işlenirken, gücün olması ve eylemin gerçekleşmesi için “sıhhât” şartı koşulmuştu ve bu kavram çoklu imkânı ifade etmek için söylenmişti.

B-Tefaddul (Nezaket, Gracious) ve Nedb (Tavsiye, Recommended)

Mubâh’ın anlamı övgü ve yergi gerektirmeyen, iyi olmaktan öte değersel bir niteliği olmayan ahlâkî açıdan zorunlu olmayan eylemlerdi. Kâdî iyinin bu kısmında değersel çıtayı yükselterek kazandıkları artı değere göre farklı nitelermelerde bulunacaktır.

‘Tafaddul’ kelimesinin kökü ‘fadl’ kelimesi, gerekenden daha fazlasını ifade etmektedir.¹¹³⁶ Fadl kelimesini Cürçânî, sebep olmadan iyilikte bulunmak olarak tanımlamaktadır.¹¹³⁷ Dil açısından çatısının dönüşlülük (mutavâa) olması kök kelimesinin sahip olduğu anlam ve Kâdî’nin birazdan vereceği anlam dikkate alınırsa Tafaddul kelimesi Türkçeye kibarlık, nezaket ve incelik olarak tercüme edilebilir. Bu

¹¹³⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/33.

¹¹³⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/33.

¹¹³⁶ İsfahânî, *Müfredât*, s. 381.

¹¹³⁷ Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 73.

açından G. Haurani'nin bu kavramı İngilizceye “*gracious act*” (kibâr edim) olarak tercüme etmiş olmasının isabetli olduğu söylenebilir.¹¹³⁸

Kâdî'nin değerler hiyerarşisinde tafaddul/nezaket, “*iyi olmaktan başka artı bir (değersel) niteliği olan, eyleyenine övgü gerektiren eylemlerdir. Başkasına ihsanda/iyilikte bulunmak gibi. Böyle bir eyleme tafaddul denildiği gibi, ihsân ve faydalandırma da denir.*” Bir eylemin tafaddul olarak nitelenebilmesi için eyleyenine yergi değil övgü gerektirmesi, başkasına yarar getirmesi gerekir. Eğer işin içinde başkasına yararlı olma mecburiyeti varsa böyle bir eylem için tafaddul kavramı kullanılmaz.¹¹³⁹

Tafaddul teriminin anahtar ifadesi “*başkasına yarar*”dır. Bu açıdan, yarar olarak görülen eylemin sadece yarar olması yeterli değil; aynı zamanda ‘iyi’ olması da gerekir. Bu yüzden her yararlandırma tafaddul olarak kabul edilmez. Çünkü bu kavramla ilgili olarak eyleyenin amacı başkasına iyilik yapmaktır. Buna binaen hak etmeyene verilen ödül gibi hak etmeyene duyulan saygı gibi davranışlar ihsan ve tafaddul olarak kabul edilemez. Eyleyen, başkasına yarar sağlamak isterken, bir nebze de olsa yarar elde etmeyi veya kendisine yönelik bir zararı engellemeyi hedefliyorsa bu da tafaddul ve ihsan değildir.¹¹⁴⁰

Tafaddulun bir diğer ifadesi “*hayr/iyilik*”tir. Yarar ve iyilik anlamını beraber içerdiği için “*hayr*” kelimesi tafaddul yerine kullanılabilir.¹¹⁴¹ Hayr/iyilik Fârâbî'ye göre mutluluk amacı gerçekleştirmeyi sağlayan yarardır.¹¹⁴²

“*Nedb*” sözlükte bir iş için çağırma anlamına gelir.¹¹⁴³ Kâdî'nin değerler hiyerarşisinde nedb, yapılmasıyla eyleyenine övgü kazandıran, yapılmaması yergiyi gerektirmeyen, başkasına yarar ulaştırma hedefi taşımayan eylemlerdir.¹¹⁴⁴ Bu son özelliği ile tafaddul ve nedb birbirinden ayrılmış olmaktadır. Tafaddulda yarar verme hedefi varken “*nedb*”de böyle bir hedef yoktur. Nafile namazlar nedbe örnek verilebilir. Farzların yerine getirilmesini kolaylaştırdığı için eyleyenine övgü gerektirmektedir. Tafaddul kavramı ile nedb arasındaki bir diğer fark ‘*nedb*’ nitelemesi sem’iyyât (dini metinlerle bilinen) ile elde edilen eylemler ilgili olarak

¹¹³⁸ Hourani, *Islamic Rationalism The Ethics of ‘Abd al-Jabbar*, s. 107

¹¹³⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/39.

¹¹⁴⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/39.

¹¹⁴¹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/39.

¹¹⁴² Fârâbî, *Kitâbu’s-Siyaseti’l-Medeniyye*, s. 79.

¹¹⁴³ Cevherî, *Sihâh*, s. 1223; krş. Amidî, *Müntehâ’l-Usûl* s. 35.

¹¹⁴⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/37.

kullanılırken tafaddul, akliyyât (akıl ile bilinenler) ile elde edilen eylemlerin değerlenmesi için daha çok kullanılmaktadır.¹¹⁴⁵

C-Vâcib (Zorunlu-İyi, Obligatory)

Sözlükte gerekli ve zorunlu anlamına gelen¹¹⁴⁶ vâcib kavramını etik yönüyle Türkçeye tercüme edilirse zorunlu-iyi kavramsallaştırmasının doğru olduğu düşünülebilir.

Vâcib kavramı Kâdî'nin düşünce sisteminde, yapıldığı takdirde eyleyenine övgü gerektiren, yapılmadığı takdirde yerilmeği gerektiren eylemlerdir.¹¹⁴⁷ Hakkı gözetmek, karşılıksız iyilik yapana teşekkür etmek gibi. Buna göre vâcibin temel özelliği, yapıldığında övgüyü gerektirmesi, yapılmadığında yergiyi gerektirmesidir. Vâcib için getirilen ikinci örnek üzerinden muhakeme yapıldığında, formel anlamda dini, fikhî bir konu ile etik bir konu teoloji ortak paydasında, metafizik kategorik düşünce sistematigi riske atılmadan iç içe işlendiği görülecektir. Verilen nimetlerden dolayı Allah'a ibadet etme zorunluluğu sadece dini kavramlar ile ifade edilmemiş, aynı zamanda ahlâkî çerçevede ele alınmıştır.

Kâdî'nin çağdaşı Bağdâdî, Eş'arîlerin vâcib tanımını vermektedir: “*Yapmadığı takdirde, yükümlüye caza gerektirendir.*¹¹⁴⁸” Eş'arîler'in yükümlülükleri kategorize eden değersel nitelermeleri dinî kavramlarla ifade etmelerinin sebebi, bir eylemin iyi veya kötü olmasını Allah'ın emretmesine veya yasaklamasına bağlamış olmalarından kaynaklanmaktadır.

“Vâcib” ile “kötü” yergiyi veya övgüyü gerektirmek açısından karşılaştırıldığında kötünün karşıtının mubâh ve nedb değil, vâcib olduğu anlaşılacaktır.

Vâcib kendi içinde ikiye ayrılır. Birincisi, eyleyenin seçenek söz konusu olmadan tek eylemi yapmakla sorumlu olduğu vâcibtir. Örneğin, bir mü'minin kendisine karşılıksız iyilik yapıldığı için belli vakitlerde Allah'a şükretmesi gibi. Bu çeşit vâcibe mudayyak vâcib (sınırlı zorunlu-iyi) denir. Sınırlı denilmesinin sebebi

¹¹⁴⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/37.

¹¹⁴⁶ Cevherî, *Sihah*, s. 232.

¹¹⁴⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/43.

¹¹⁴⁸ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s.199.

kişinin yükümlü olduğu eylem yerine başka bir eylem yapamamasıdır. İkincisi ise eyleyenin birkaç eylem seçeneği içerisinde birisini yapmakla yükümlü olduğu vâcip çeşididir. Buna da muhayyar vâcip (seçenekli zorunlu-iyi) denir.¹¹⁴⁹

Kâdî Mu'tezile'nin en temel ilkelerinden olan adalet kavramının değersel temellerini izah etme gereksinimini duyacak ki değerler hiyerarşisini sıraladıktan sonra, adalet kavramını konumlandırmaya çalışmıştır.

Kâdî adalet ve hikmet (bilgelik) kavramalarını işlevsel olarak aynı gördüğü için her ikisi için aynı tanımı yapmaktadır. "*Başkasının yarar veya zarar görmesi hedeflenerek, eyleyenin yaptığı iyi eylemlerdir. Bu açıdan eyleyenin kendi yararı için ya da zarardan korunmak için yaptığı eylemler bu iki kavramla ifade edilmezler.*" Kâdî, konun anlaşılması için, adil bir yargıcın tutumunu örnek olarak verir: "*Yargıç, taraflar zarara uğrasın veya yarar elde etsin fark etmez, adaleti gözeterek iyi bir eylem örneği sergiler.*"¹¹⁵⁰ O zaman bir eylemin adalet ve hikmet ile değerlendirilmesi için kişinin kendi yararını gözetmemiş olması, karşı tarafın yarar ve zarara uğramışlığını göz önünde bulundurmamış olması, bunu salt iyi olduğu için yapmış olması gerekmektedir.

Kâdî tarafından "iyi değerler" kategorisinde sayılan adalet ve hikmet kavramları tanımlanırken, "övgü" ve "yergi" den söz edilmemiş olması dikkat çekmektedir. Bununla ilgili iki gerekçe düşünülebilir: Ya adalet ve hikmeti kendinde iyi olarak düşünmüştür, böylelikle övgü elde etme eyleyenin yarar elde etmesini çağrıştırdığı için, "övgü" kavramından söz etmemiştir; ya da yergiyi gerektirmemek eylemin iyi olmasının temel şartı olduğu için burada ayrıca belirtmemiştir. Kategorik kavramları önemseyen ve bunun tartışmasından zevk alan birisi olarak Kâdî, gerekmiş olsaydı mutlaka adalet için "yergi gerektirmeyen veya övgü gerektiren" nitelemesini kullanırdı. İki ihtimali beraber düşünmek mümkün olmakla beraber, Adaleti ve hikmeti kendinde iyi olarak görmek, böyle bir yöntemsel tercihin gerekçesi olabilir.

Adalet kavramının başkaları ile ilgili olduğunu Aristo da kabul eder. Adaletin aynı zamanda erdem olduğunu belirttikten sonra iki kavram arasındaki ince ayrımı şöyle ifade eder: "*Adalet ve erdem aynı şeydir, ama adaletin olduğu şey ile erdem*

¹¹⁴⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/43.

¹¹⁵⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/48; ayrıca bkz. *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 301.

*olduğu şey aynı değildir: Başkası ile ilişki söz konusu olduğunda adalettir; kendi başına böyle bir huy söz konusu olduğunda erdemdir.*¹¹⁵¹

Merak edilen, acaba Kâdî, adalet ve hikmet kavramını “vâcib” kategorisinde mi değerlendiriyor? Bu sorunun cevabını kendisi veriyor: “*Yarar elde etme için yapılan ‘vâcib’ ve ‘nedb’ adalet olarak değerlendirilmez.*”¹¹⁵² Bu düşünceye uygun İ. Kant’ın “kendinde iyi”sini çağrıştıracak bir örnek verelim.¹¹⁵³ Bir esnafın müşterisine hile yapmaması vâcib bir eylemdir. Esnafın hile yapmamasının sebebi, müşteri kaybetmemek endişesi, yarar gözetmesi olabilir. Bu tutum eylemi “vâcib” kategorisinden, dolayısıyla övgü gerektiren kategoriden çıkarmaz. Ancak esnafın eyleminin adalet ve hikmet (daha çok hikmet ile) ile tanımlanması için esnafın hile yapmamasının müşteri kazanma endişesine değil de salt iyilik yapmak endişesine dayanması gerekmektedir.

Adalet ve hikmet ile tafaddul arasında da fark vardır. Tafaddul olarak yapılan eylemde eyleyen yarar edinme amacını gütmaz. Buraya kadar adalet/hikmet ile aynıdır; ancak tafaddul olarak yapılan eylemde sadece karşı tarafa yarar edindirme amacı varken adalet ve hikmette karşı tarafa yarar veya zarar verilmiş olması koşulu aranmamaktadır.

IV-İYİ VE KÖTÜNÜN METAFİZİK TEMELLERİ

Metafizik derken bir olgunun, fiilin veya herhangi bir varlığın kazanmış olduğu tüm sonradanlık ifade eden değer ve niteliklerden soyutlanması, tabiri caizse ilk hâline döndürülmesi ve varlık alanı içinde konumlandırılması kastedilmektedir. Böyle bir temellendirmenin dili her varlığı kuşatan bir dil olacaktır. Klasik dönem için bu dil cevher, araz ve illet gibi kavramlarla yapılan ifadeler olmuştur.

Bu başlık altında “*Bir eylemi kötü veya iyi yapan nedir?*” sorusuna Kâdî’nin düşünceleri açısından cevap aranacaktır.

Kâdî’den önceki Mu’tezilî düşünürlerin iyilik ve kötülük nitelermeleri ile ilgili düşüncelerini öğrenmek için “Makâlâtü’l-İslâmiyyîn” eserine bakıldığında ilk

¹¹⁵¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1113a (s.93).

¹¹⁵² Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/48.

¹¹⁵³ Kant’ın “kendinde iyi” kavramı için bkz. Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Trns. H. J. Paton, Harper Torchbooks/The Academy Library, New York, 1964, s. 62 vd. ; *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1995, s.10.

dikkat çeken husus, konunun arazların oluşması bağlamında ele alınmış olmasıdır. Değersel ve diğer tüm nitelermeler için iki temel görüşten söz edilmektedir. Bazı düşünürler değersel nitelermelerin “*sıfatun li nefsihi*” olduğunu savunurken, yani nitelermelerin herhangi bir dış nedenden (illetten) dolayı değil, nitelenenin kendisinden kaynaklı olarak bu niteliğe sahip olduğunu düşünürken, bazıları da değersel nitelermelerin bir kısmının ya da tamamının Allah’ın emri ile gerçekleştiğini savunmuşlardır.¹¹⁵⁴

Bu tartışmalar üzerine düşünüldüğünde iyi ve kötü nitelermelerinin epistemolojik değil, ontolojik/metafizik bir konu olarak ele alındığı görülecektir. Bir eylemin iyi veya kötü olarak görülmesini ya eylemin kendinden kaynaklı ya da Allah’ın emretmesi ile ilgili olarak görmüşlerdir. Kâdî açısından konu, bir yönüyle ontolojik bir yönüyle de epistemolojik bir konudur. Bu başlık altında konunun ontolojik yönden ele alınması hedeflenmektedir.

Kâdî yukarıda belirtilen iki görüşten farklı bir görüş ortaya atacaktır. Savunduğu görüşü belirtmeden önce bu iki görüş ile ilgili eleştiri noktalarını söylemekte fayda vardır:

1-Kâdî’ye göre iyi ve kötü nitelenenden kaynaklı olarak kötü olmaz. Örneğin zarar vermek eylemi, kendinden (*li ‘aynihi*) kaynaklı olarak kötü olmaz.¹¹⁵⁵ Düşünürümüz bu yargısını şöyle açıklar: “*Hiç kimse zarar verme ediminin kendisinden dolayı kötü olduğunu söyleyemez. Yine hiç kimse zarar vermeye denk (mümasil) bir edimin iyi olamayacağını söyleyemez.*”¹¹⁵⁶ Bu ifadesinde geçen “mümâsil” kavramını özellikle kullanmaktadır. Sonraki ifadelerinden eylemleri kendi başına olduğunda birer cevher gibi gördüğü anlaşılmaktadır. Cevherler tek başına oldukça, araz edinmedikçe birbirine denktir. Düşünürümüz bu metafiziksel çerçevede şu örneği verir: “*Zeyd evdedir.*” Bu söz tek başına ne doğru bir söz ne de yalan bir sözdür.¹¹⁵⁷ Bu gerekçeden hareketle bir şeyin kendinden kaynaklı olarak kötü olamayacağını savunmaktadır.

¹¹⁵⁴ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, II/42-43.

¹¹⁵⁵ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/87.

¹¹⁵⁶ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/87.

¹¹⁵⁷ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/87.

2- “Bir eylem başkasından dolayı da kötü olmaz.”¹¹⁵⁸ Bir tablo diğere göre kötü ve iyi olmaz mı? sorusu bağlamında bu yargısını ifade etmektedir. Bu yargısıyla, bir eylem diğere bir eylem ile karşılaştırılarak iyi ve kötü olmaz demek istemektedir.

3- “Bir eylemi türdeşleri düşünerek değerlendirmek yanlıştır. Çünkü edineceği (değersel) niteleme, içinde bulunduğu durum sebebiyledir. Oysa türdeşlerini düşündüğümüz zaman, o eylemden farklı bir eylemi düşünmüş oluruz, bu yüzden eylemleri türdeşleri düşünülerek değerlemek yanlıştır.”¹¹⁵⁹ Kâdî’nin bu sözleri şu cümleleri ile beraber düşünülürse “türdeş”ten ne kastettiği açıklık kazanmış olur: “Örneğin zulüm zarar türü (cins)ndendir. Şayet türünden dolayı zulüm kötü olmuş olsaydı, her zararlı eylemin kötü görülmesi gerekirdi. Oysa zarar kötünün ayırt edici vasfı değildir. Bazen ufak bir zarar daha büyük zararlardan sakındırabiliyor. Yine zarar örneğin suçlu için bir hak ediş olmaktadır.”¹¹⁶⁰

4- “Kötü eylem irâde ve kaçınmaktan dolayı da kötü olmaz.”¹¹⁶¹ Kâdî bu cümle ile eyleyenin ve eylemin değerlendirilmesini ayırmak istemektedir. Nötr eylemler anlatılırken söylendiği gibi, bir eylemin kendi içinde kötü olarak nitelenmek gerekçesine sahip olması kötü olması için yeterli görülmektedir. Düşünürümüz yargısını şöyle destekler: “Şayet eylemin kötü olması irâdeye bağlı ise irâde olmaksızın gerçekleşen aynı eylemin iyi olarak nitelendirilmesi gerekir.”¹¹⁶²

“Bir şeyin zulüm olması için irâdeyi şart koşmadınız, ancak yalan ve doğruluk için irâdeyi şart koşuyorsunuz (Bu durumda yalan ve doğruluk irâdeden dolayı iyi ve kötü olmuş olmaz mı?)” şeklindeki muhtemel bir itiraza karşılık, eylemleri ikiye ayırdığını söyler: Birincisi, eyleyenin irâdesine bağlı olarak gerçekleşen kötülükler, yani irâdenin eylemin parçası olduğu eylemler, yalan ve doğruluk gibi; ikincisi, irâde şartına bağlı olmadan kötülük üzere gerçekleşebilenler, yani irâde ile yapılmış olmasının sonucu değiştirmeyeceği eylemler.¹¹⁶³

Bu tasnif bölümün başından beri Kâdî’nin söylediği, “Eylemin değerlendirilmesi başkadır, eyleyenin değerlendirmesi başkadır,” ilkesine

¹¹⁵⁸ Somut ifade için bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/55; aynı anlama gelen değişik ifadeler için bkz. VI-I/52-55.

¹¹⁵⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/52-53.

¹¹⁶⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/87.

¹¹⁶¹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/81.

¹¹⁶² Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/26.

¹¹⁶³ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/83; ayrıca “yalan”ın mahiyeti için bkz. *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 135.

dayanmaktadır. Peki, “irâde şartına bağlı olarak kötü olmak”tan söz etmek bu ilkeyle çelişmiş olmuyor mu?

Kâdî'nin söylediklerine bakılırsa, bu sorunun cevabı hayır, olacaktır. Çünkü yalan ve doğruluk örneğinde “*Irâde, yalan eyleminin kötü olmasını değil, gerçeğe aykırı şekilde gerçekleşmesini olanaklı kılmıştır.*”¹¹⁶⁴ Irâde, söz konusu eylemlerin kötü olmasının nedeni olarak değil, bir parçası olarak görülüyor. Böyle bir izah tarzının gerekçesi şu şekilde özetlenebilir: Irâde gerçeğe aykırılığın oluşmasını değil, gerçeğe aykırılığın aktarımında etkili olmuştur.¹¹⁶⁵

Kâdî irâdeden dolayı bir eylemin iyi veya kötü olamayacağını söylerken Meşşâî düşünceyi eleştirmiş olmaktadır. Fârâbî'ye göre güzel/iyi (cemil) olarak değerlendirilebilen edimlerin bir kısmı seçme (ihtiyâr) ile gerçekleşiyorken bir kısmı da seçme olmadan gerçekleşmektedir. Bu durumda iyi eylemler içinden seçmeye konu olabilenler ancak mutluluk aracı olabilir. Fârâbî'ye göre seçme yapılırken ayırt etmenin (*temyîz*) iyi olması ile eylem iyi, ayırt etmenin kötü olması ile eylem kötü olur. Bazen iyi olarak değerlendirilmesi gereken eylem denk geldiği için yapılmaktadır. Böyle bir eylemin mutluluk getireceği söylenemez. Kişide gerçekleşen korku, öfke, istek ve arzular da böyledir. Bu edimlerle beraber kişinin bir çabası ve seçmesi varsa bunlar mutluluğa aracı olabilir.¹¹⁶⁶

5-“*Eylemi kötü yapan eyleyenin, var edici olması ya da yükümlü olması ya da zor altında olması veya diğer durumları da değildir.*”¹¹⁶⁷ Kâdî bu cümle ile eyleyeninin süreklilik arz eden, kul olması, yaratıcı olması, malik olması ve diğer durumların bir eylemi iyi veya kötü kılmayacağını ifade etmektedir. Bu tür niteliklerin eylemden önce de sonra da ve her eylem sırasında da olduğunu ama aynı sonuca gidilmediğini kanıt olarak ileri sürer ve şu ilkeye bağlılığını gösterir: “*Kötülüğün gerekçesi (vechi) öyle bir şey olması gerekir ki bulunur bulunmaz eylemi kötü yapması gerekir.*”¹¹⁶⁸

6-“*Yasaklanmış olması da bir eylemin kötülük gerekçesi değildir.*”¹¹⁶⁹ Açıktır ki bu madde ile Allah'ın ve her türlü varlığın emir ve yasaklarından dolayı

¹¹⁶⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/83.

¹¹⁶⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/83.

¹¹⁶⁶ Fârâbî, *Kitabu't-Tenbîh 'alâ Sebîli's- Sa'âde*, s. 51-52.

¹¹⁶⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/87.

¹¹⁶⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/89.

¹¹⁶⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/102.

bir eylemin kötü olamayacağı ifade edilmektedir. Kâdî İslâm Kelâmı'nda tartışılan bu konuyu şöyle açıklar:

“Şayet Allah'ın sakındırması ile bir eylem kötü olmuş olsaydı, o zaman insanların da yaptığı her sakındırmanın eylem üzerinde etkisinin olması gerekirdi. Bu yargıya karşılık bizi şöyle eleştirebilirler: Allah Rabb'dır, her şeyin sahibidir. O'nun sakındırması ile bizim sakındırmamız aynı değildir. Buna karşılık vereceğimiz cevap şu olacaktır: Allah'ın sakındırması ayrıdır, Allah'ın kendisi ayrıdır. Eylemin kötülüğüne tesir etmek açısından Allah'ın sakındırması ile bizim sakındırmamız arasında fark kalmamaktadır.”¹¹⁷⁰ Bu ifadelerinden sonra Allah'ın sakındırması ile İnsanın sakındırması arasındaki farkı şöyle izah eder: “Ancak elbette ki bilgi edinmek açısından Allah'ın sakındırması insanın sakındırması arasında fark vardır: Allah'ın bir konudan sakındırması, o konun ifsâd edici olduğunu, O'nun bir konuyu emretmesi o konunun islâh edici olduğunu göstermektedir. Emir ve sakındırma sadece eylemin durumunu göstermektedir. Yoksa eylemin kötü olmasının nedeni değildir. Ancak bizim emir ve yasaklarımız bir eylemin kötülüğü veya iyiliğini göstermez.”¹¹⁷¹

Allah'ın emir ve yasakları Mu'tezile'de göstermek (*delâlet*) gibi kabul ediliyor. Mu'tezile Allah'ın emir ve yasaklarını bilgisel kaynak olarak görmektedir. Ekolünün düşüncesini Kâdî şöyle açıklar: “Göstermek, gösterilene olduğu gibi göstermeyi hedefler, yoksa gösterilene etkide bulunmaz. Allah'ın bir konudan sakındırması, ‘Bu kötüdür.’ haberini vermesi gibidir. Haber ve haberci haber verilende etkide bulunmaz, sadece haberi aktarır. Bu açıdan, haber haber konusuna tabidir, haber konusu habere tabi değildir.”¹¹⁷²

Bu açıklama ile Kâdî Eş'arîleri eleştirmektedir. Eş'arîlerin iyi ve kötü ile ilgili genel tavırlarına göre bir şeyin iyi ve kötü olması kendisinin özel niteliğinden kaynaklanmamaktadır. Onun iyi ve kötü olarak haber verilmesinden kaynaklanmaktadır.¹¹⁷³ Daha net bir ifade ile onlara göre iyi emredildiği için iyi, kötü sakındırıldığı için kötüdür. Eş'arîlere göre bir eylemi yapmanın vacip veya haram

¹¹⁷⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/102.

¹¹⁷¹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/103.

¹¹⁷² Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/105; bkz. Leaman, Oliver, “‘Abd al-Jabbar and the Concept of Uselessness,” *Journal of History of Ideas*, Vol. 41, No. 1, 1980, s. 129.

¹¹⁷³ Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikri'l-İslâmî*, s. 130.

olmasının sebebi Allah'ın onu emretmiş olması ya da ondan sakındırmış olmasıdır.¹¹⁷⁴

7-Bir şeyi kötü yapan Kâdî'ye göre akıl da değildir.¹¹⁷⁵ Çünkü akıl ontolojik bir inşa edici olarak değil, bilgisel bir kaynak olarak görülmektedir.

Yukarıdaki maddeler özetlendiğinde Kâdî'nin klasik iki görüşü de eleştirildiği görülmektedir. Ne eylem ve olguların kendinden dolayı kötü olduğunu ne de bir illetten/nedenden dolayı yani irâde, emir ve yasaklama gibi dışarıdan yapılan nitelermelerden dolayı kötü olması kabul edilmektedir. Belli ki Kâdî üçüncü bir yol önermeyi deneyecektir:

“Kötü, içinde bulunduğu “hâl ve hüküm” den dolayı bu niteliği taşır ve iyi olandan ayrılmış olur. Aynı gerekçe ile nedb de vacipten ayrılmış olur.”¹¹⁷⁶ Hâl derken ve hüküm derken ne kastedilmektedir? Düşünürümüzün önereceği yolu çözümleyebilmek için ve bu soruya verilebilecek cevap metafizik açıklama şeklinde olacağından sorunun açıklanmasına zemin teşkil edecek, herhangi bir nesnenin nitelik kazanması ile ilgili 1. bölümde söylenen metafizik ilkelerin anımsanmasında fayda vardır:

Sorunun cevabı, aşağıdaki üç etkenin iyi-kötü nitelenmesine etkisiyle ilgilidir:

Şart: Arazların gerçekleşmesi için cismin var olmasını ifade eder.¹¹⁷⁷ Örneğin, A cisminin var olması.

Hâl: Bir cismin farklı arazlar kabul edebilme potansiyelini ifade eder.¹¹⁷⁸ Örneğin, A'nın hem Y hem Z konumunda olabilmesi.

İllet/ma'nâ: Cisme yüklenerek (hulûl edilerek) cisme hareketlilik kazandırır.¹¹⁷⁹ İletin görevi hâl aşamasındaki seçenekleri bire indirmektir. Örneğin, dışardan bir hareketin cismin Z konumunda olmasını sağlaması gibi.

Bize düşen iyi ve kötü konusu ile ilgili Kâdî'nin açıklamalarını esas alarak, şart, hâl ve ma'nânın konuyla ilgili neye denk geldiğini saptamaktır. Konunun ontolojik ve epistemolojik yönünü birbirinden ayıracak olursak, “Bir eylemi iyi ve kötü yapan nedir?” sorusu, ontolojik bir cevabı, “Bir eylem neye göre iyi ve kötü

¹¹⁷⁴ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 207.

¹¹⁷⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/64-65.

¹¹⁷⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/52.

¹¹⁷⁷ el-Kâdî, *el-Muhît*, I/64.

¹¹⁷⁸ el-Kâdî, *el-Muhît*, I/43.

¹¹⁷⁹ el-Kâdî, *el-Muhît*, I/50.

olarak değerlendirilmesi gerekir?” sorusu ise epistemolojik bir cevabı gerektirmektedir.

a) *Değersel önermelerde şartın tespiti*: Şart olmak nitelenecek olan cismin veya cevherin ‘var olması’ ile ilgili olduğuna göre değersel önermelerde nitelenecek eylemi herhangi bir bağlam içinde düşünmeden “A, X eylemini yaptı.” ifadesinde eyleminin bağlamından ve değersel niteliklerden soyutlanmış olarak, sadece eylemin ortaya çıkışını ifade eden aşamadır. Kâdî bu aşamayla ilgili direk ifadeleri olmamakla birlikte, “*var olmaktan başka*” ifadelerini kullanmış¹¹⁸⁰ olmasından hareketle şart aşamasının değerlendirmede bir aşama olarak kabul edildiği sonucuna varılabilir.¹¹⁸¹

Eylemlerin değerlendirilmesindeki bu aşamanın önemi, eylemi değersel kimliğinden sıyrıp, sistematik bir şekilde başlayan değerlendirme sürecine imkân hazırlamış olmasıdır.

Eylemi kendinden kaynaklı (*li nefsihi*) kötü görenler, bu aşamada bile eylemin değer kazandığını ve iyi-kötü değerlendirmesine konu olduğunu düşünmüş oluyorlar. Onlara göre örneğin “*A pastaneden pasta çaldı.*” eylemi kendi içinde değerlendirilmesi gereken bir eylemdir. Kâdî bu aşamada eylemin iyi-kötü konusu olamayacağını düşünmektedir. Düşünürümüz böyle söylemekle göreceliğe kapı mı aralamaktadır? Evet veya hayır demek için bir sonraki aşamada eylemin durumunu görmek gerekir.

b) *Değersel önermelerde hâlin tespiti*: Anımsanacağı üzere bir cismin hem Y hem Z konumunda olma imkânına sahip olması hâl ile ifade edilmişti. Hâl aşaması cismin Y/Z konumda olması için olmazsa olmaz şart olarak yani “sebeb” olarak belirlenmişti.¹¹⁸² Yine aynı şekilde eylemin ortaya çıkması için “güç yetiren” olmak sebep olarak belirlenmiş ve çoklu eşit imkân olarak yorumlanmıştı.¹¹⁸³ Şimdi merak edilen şudur: Araz ve edimler için belirlenen hâl aşaması ve sebep rolü iyi ve kötü değerlendirilmesi için de gerekli görülecek midir? Başka bir ifade ile bir eylemin iyi ve kötü olması da “hâl” aşamasından mı kaynaklanmaktadır?

¹¹⁸⁰ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/ 9.

¹¹⁸¹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/7.

¹¹⁸² Bkz. el-Kâdî, *el-Muhîr*, I/64.

¹¹⁸³ Bkz. Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 292.

Değersel nitelermelerde hâl aşamasının önemini ifade eden Kâdî'nin oldukça yoğun ifadeleri vardır. Bunlardan birisini söylersek: “*O halde eylem içinde bulunduğu durumdan (hâlden) dolayı kötü oluyor. Bir eyleme salt olarak bu kötü, bu iyi denilemez. Kötü eylemin işlendiği durum (hâl) o eylemin kötü olmasını gerektirir.*”¹¹⁸⁴ Bu aşamanın önemine binaen, metafizik temellerin Kâdî açısından ne kadar önemli olduğunu göstermek, bu şekilde bir konu işleyişinin tutarlılığını test etmek üzere, cisim ile ilgili şu açıklamayı getirmekte fayda vardır: “*Bir cismin siyah diğerinin siyah olmaması kendilerinden dolayı değil, her bir cisim ile ilgili farklı ‘hâl’ (durum)den kaynaklanmaktadır.*”¹¹⁸⁵ görüldüğü gibi cisimler ve eylemin nitelenmesi paralel açıklamalar ile ifade edilmektedir.

“Hâl” in eylemin değerlendirilmesinde ne kadar önemli ve yöntemsel kaçınılmazlık olduğunu belirtmek için, eylemin ortaya çıkışı ile bir karşılaştırma yapar: “*Failin içinde bulunduğu durum nasıl ki bir eyleme farklı şekillerde gerçekleşebilmesini sağlıyorsa, eylemin içinde geliştiği şartlar da eylemi kötü yapmaktadır.*”¹¹⁸⁶

Cisimlerin renk edinmesi ve eylemin ortaya çıkışı ile ilgili alıntıdan anlaşılıyor ki Kâdî'nin iyi-kötü bilgisi ile ilgili düşüncelerini anlamak için konuyu metafiziksel bir çerçevede ele almak kaçınılmazdır.

Yargısını temellendirmek için, Kâdî vâcip ve nedb ayrımını örnek verir: “*Bir eylem kendisine has şartlardan dolayı nedb veya vâcip olmaktadır.*”¹¹⁸⁷ Esnafın yaptığı davranışın yerine göre nasıl adalet ve yerine göre nasıl vâcip olarak farklılaştığı söylenmişti. Aynı davranış farklı durumlara göre tafaddul, nedb veya vacip olabilmektedir.

“*Yalan ve zarar gerçekte devamlılık üzere kalmaz, sadece devamlılıkları takdir ediliyor/düşünüyor. Bu durum diğer eylemler için de düşünülebilir. Ancak kesin olan şudur ki eylemin ortaya çıkışı ile birlikte eylem kötü olmaktadır. Zaten kötü görmek eylemin oluş şartları ile ilgili bir değerlemedir.*”¹¹⁸⁸

Anlaşılıyor ki bir eylemin iyi ve kötüye konu olabilmesi için belli bir bağlamda ortaya çıkmış olması gerekli görülmektedir. Buna göre hırsızlığı kötü

¹¹⁸⁴ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/52.

¹¹⁸⁵ Kâdî, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 220.

¹¹⁸⁶ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/52-53.

¹¹⁸⁷ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/52.

¹¹⁸⁸ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/68.

yapan eylemin kendisi değil, hırsızlığın yapılış amacı, sonuçları, ortamı ve en genel anlamda eylemin kendisine ait özel şartlarıdır.

Kâdî bu açıklamaları ile klasik gelenekteki iki görüşten farklı bir yol ortaya koymuş olmaktadır. Buna göre eylem ne kendisinden kaynaklı (li nefsi) olarak kötü olur ne de dışardan gelen bir illetten (emir,yasaklama, irâde vb.) dolayı kötü olur. İçinde gelişen kendisine özel durumdan dolayı kötü olmuş olur. Düşünürümüz bundan dolayı iyi ve kötüyü “zâid sıfat (artı nitelik)” olarak ifade etmektedir.¹¹⁸⁹ Bu kavramdaki ‘artı’ kelimesi eylemin ortaya çıkmasından sonraki durumu ifade etmektedir.

Bu aşamanın gereği olarak eylemi değerlendirecek kişiye düşen karar öncesinde, aynı eylem formunun, örneğin “N eyleminin” farklı eylem olanaklarını ve muhtemel sonuçlarını düşünmektir. Henüz bu aşamada tahsis gerçekleşmediğinden N eyleminin iyi veya kötü olacağına karar verilemez.

Bu aşama iyi ve kötü ile ilgili ontolojik bir aşamadır. Çünkü henüz değerlendirme gerçekleşmemiş, bu aşama ile birlikte sadece değerlendirebilme imkânı oluşmuş ve eylem iyi veya kötüye konu olmuştur. Bundan sonra merak edilen şudur: Bir eylem neye göre iyi ve kötü olacaktır?

Bu sorunun cevabına geçmeden önce şimdiye kadar anlatılanlar özetlenecek olursa, Kâdî bu sorunun cevabına geçmeden önce okuyucusuna iki ilkeyi düşünmelerini istemektedir: Birincisi, eylemi değerden soyutlayarak sadece varlığını düşünmelerini, ikincisi ise bir eylemin ‘eylem olanakları’nın farklı değersel niteleme edindirdiğinin farkında olunmasını istemektedir. Bundan dolayı da bağlamından dolayı eylemin iyi veya kötü olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Şuna dikkat etmek gerekir ki eylemin hâlden dolayı kötü olmasından söz edilirken ontolojik ve olgusal bir durumdan söz edilmektedir. Bu aşamada henüz değerlendirme süreci başlamamıştır. Her türlü dış etkenden bağımsız olarak içinde bulunduğu şartlardan dolayı eylemin değerlendirilmesi ile ilgili mekanik ve zorunlu bir süreçten söz edilmektedir.

c) Değersel önermelerde *vücûhun* tespit edilmesi: Kâdî cevher-araz için söylediklerini bu konuya da uyarlamaktadır. “X eylemi kötüdür.” denildiğinde, ‘X eylemini’ benzerlerinden ayıran ve onu kötü kılan yeter neden saptanacaktır.

¹¹⁸⁹ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/7.

Bu aşama epistemolojik bir aşamadır. Bir önceki aşamada ontolojik anlamda eylem iyi/kötü olmuştur. Eylem bir bağlamda gerçekleşmiş, değerlendirenden bağımsız olarak birer varlık olarak iyi veya kötü olmuştur.

Vücûhun tespit edileceği bu aşama ise değerlendiren ile ilgilidir. Kâdî okuyucusuna değersel nitelemeler için bir ölçüt önerecektir. Değerlendiren varlık eylemi iyi veya kötü yapmış olmayacak, iyi veya kötünün bilinmesini sağlayacaktır.

Düşünürümüzün ifadeleri ile söylenecek olursak: *“Bil ki eylemin kötü olmasını gerektiren bir illet vardır. Örneğin sözü kötü kılan yalan olmasıdır, acı vermeyi kötü kılan zulüm olmasıdır. Bunun açıklaması şudur: Konu bir zorunluluk ilişkisi içinde, sonucu gerektiren yeter nedenler (‘ilel) ile sonuç arasındaki ilişki gibi işlemektedir. Yeter nedenin (illetin) olması durumunda sonucun oluşmaması nasıl imkânsız ise kötülük gerekçesinin (vechü’l-kubh) olması durumunda da fiilin kötü olmaması imkânsızdır.”*¹¹⁹⁰ Dolayısıyla düşünürümüzün illet ile ilgili açıklamalarını ontolojik olarak değil, epistemolojik olarak anlamak gerekir. Bu bakış açısına göre insan veya yaratıcı bir şeye iyidir demekle onu iyi yapmış olmuyor. İnsan söz konusu olduğunda eylemin içinde gerçekleştiği nesnel bağlamdan hareketle yargıya (hükme) varmış oluyor.

Kâdî vücuh kavramı ile kötülüğü zorunlu olarak bilinen eylemleri kastetmektedir. Ona göre bir eylemin iyi veya kötülüğü zorunlu olarak bilinmiyorsa yapılacak şey zorunlu bilgilerden hareketle sonuca varmaktır. Şimdilik bu özet bilgi ile yetinip bir sonraki başlık altında konunun epistemolojik yönünü ayrıntılandırmakta fayda vardır.

V- İYİ VE KÖTÜNÜN EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ

İyi kötü bağlamında epistemolojik açıklama ile değerlendirmenin dayandığı mantıksal esasları saptamak kastedilmektedir. İyi ve kötü birer farklı nitelik olduğuna göre Kâdî'nin her birisi için sonuca gitmemizi gerektiren bir ölçüt önermiş olması gerekmektedir. O halde bu başlık altında cevabını aradığımız soru: “Bir eylem neye göre iyi neye göre kötü görülmesi gerekir?”

¹¹⁹⁰ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/75.

Kâdî'nin nesnelci ve öznelciliğini saptamak bu başlık altında saptamamız gereken bir diğer konudur. Ahlâk felsefesi açısından temel problem, bilgiye konu olan değerlerin bilgisel gerçekliği/hakikati zihnimizden bağımsız mıdır? sorusunda ifadesini bulmaktadır. Bu soruya cevap veren nesnelci yaklaşım, dış dünyamızdaki değerlerin onlara ilişkin kavrayışımızdan ayrı ve bağımsız olarak var olduklarını, dış dünyada var olan bu değerlerin insan tarafından bilinebileceklerini, değerlerin insanların ahlâkî yargıları ve eylemlerini belirleyen ilkeler olarak kullanılmak durumunda olduklarını, nesnel ve eylemlerin kendilerinde insandan bağımsız olarak var olan bir nitelikten dolayı iyi ya da değerli olduklarını savunur. Buna göre ahlâkî nesnelcilik, doğruların, insanların tavır, yaklaşım ve uygulamalarından bağımsız olarak var olduğunu savunur.¹¹⁹¹ Bir yargılama değerlendiren öznenin kendisi kadar, herhangi bir gözlemci ve muhatap için de aynı imlemi taşıyan, öznel-ötesi bir gerçeklik iddiası ile yapıldığı zaman nesnel olabilir.¹¹⁹²

Nesnelcilik karşısında yer alan bir görüş olarak öznelcilik, ahlâkî değerlerin, insanın duygu, tavır, tepki ve duygularının, arzu ve isteklerinin bir ifadesinden başka bir şey olmadığını, dolayısıyla dış dünyada nesnel bir temeli, zihinden bağımsız bir gerçekliği bulunmadığını savunur. Ahlâkî öznelcilik, ahlâkî bir problem ya da çatışmayı çözenin, ahlâkî değer ya da yargıları oluşturmanın rasyonel ya da nesnel bir yolunun bulunmadığını savunur.¹¹⁹³

Bir önceki başlık altında belirtilenlerden anlaşıldığı üzere Kâdî bir eylemi kötü kılan yeter nedeni *vücûh* kavramıyla ifade etmektedir. *Vücûh* kelimesinin tekili *vech* kelimesi sözlükte temel anlamıyla yüz anlamına gelmektedir. Bu kelime ayrıca yan anlam olarak da ilke, neden, kaynak, yön, amaç anlamlarına gelmektedir.¹¹⁹⁴ Türkçede de 'yüz' kelimesinin buna yakın bir kullanımı vardır. Kâdî'nin bu konu bağlamında kullandığı 'vech' kelimesi ile Türkçede geçen "*Hepsi onun yüzündendi!*" cümlesinde geçen yüz ile aynı anlamdadır. Bu çalışmada konu bilgisel bağlamda işlendiğinde 'gerekçe' kavramı; neden-sonuç ilişkisi bağlamında 'yeter neden' kavramı 'vech' yerine kullanılacaktır.

¹¹⁹¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 623; ayrıca bkz. Özlem, *Etik*, s. 167-168.

¹¹⁹² Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s. 33.

¹¹⁹³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 669; ayrıca bkz. Özlem, *Etik*, s. 167-168.

¹¹⁹⁴ İsfahânî, *Müfredât*, s. 513.

Kâdî *vücûh* kelimesini bir terim olarak sadece iyi ve kötünün bilinmesi konusunda kullanmakta, metafizikte illete yüklenen anlam bu kavrama yüklenmektedir. İlet yerine vücûh kavramını kullanmasının sebebi iki gerekçeden dolayı olabilir. Klasik metafizik anlayışta illet cevhere ve cisme araz tahsis edecek kadar etkin ve inşa edicidir. Oysa değerlendirme konusunda Kâdî'nin nesnelci tavrından olacak ki insan ve her türlü değerlendiricinin değersel nitelikler üzerinde etkisi kabul edilmemektedir. Bir başka açıdan, illet çoğunlukla ontolojik bir kavramdır. Oysa kötü ve iyiyi tespit etmek epistemolojik bir konudur. Bu yüzden illet yerine vücûh kavramı seçilmiş olabilir.

Kâdî, iyi/kötü kararının verilmesini sağlayan *vücûh* kavramını şu şekilde açıklar: *“Bil ki her ne kadar kötünün tek bir tanımı varsa da eylemi kötü kılan gerekçeler (vücûh) farklılaşmaktadır, bu yadsınacak bir şey değildir. Herkesin kendisini aynı düşünmek zorunda hissedeceği, değersel niteliklerin gerçeğidir... Yalan, yalan olduğu için kötüdür. Haksızlık, haksızlık olduğu için kötüdür. Nimeti yadsımak, nimeti yadsımak olduğu için kötüdür. Taşınmayacak ağırlıktan sorumlu tutmak, taşınmayacak ağırlık olduğu için kötüdür. Kötülüğü ve bilgisizliği istemek, kötülüğü boş işleri emretmek bu niteliklerden dolayı kötüdür.”*¹¹⁹⁵ Verilen kötü eylem örneklerinin hepsi başka bir bilgiye gerek kalmadan kötülüğü kendinden bilinen örneklerdir.

Yukarıdaki örneklerin ahlâksal değerlendirmede ifade ettikleri anlamı Kâdî şu sözleri ile daha da açık hale getirmektedir: *“Kötü (eylem) ikiye ayrılır: Birincisi, salt kendinden hareketle, başka bir durum ile ilişkilendirilmeden kötülüğü bilinenler, örneğin yalanın kötü olması, zulmün kötü olması, kötüyü isteme ve emretmenin kötü olması, taşınamayacak bir yükümlülükle yükümlü kalmak ve yapılan iyilikleri yadsımak gibi. İkincisi: Kötüye yol açtığı için kötü olmaları bilinenler. Örneğin, şerî hükümler ile kötü olanlar, aklî hükümle kötü olana sebep olduğu için kötüdür.”*¹¹⁹⁶

Son örnek izah edilecekse, karşılıksız yapılan iyiliği yadsımak kötü görülmektedir. Bir teşekkür ifadesi olarak ibadetlerin yapılmamış olması, karşılıksız iyiliğin yadsınması anlamına geldiği ifade edilmiş olmaktadır. Bu örnekte tam anlamıyla bir akıl yürütme yapılmıştır. İbadetleri yerine getirmememin kötü olması kötülüğü zorunlu olarak bilinen bir ahlâkî ilkenin ihlaline bağlanmıştır.

¹¹⁹⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/61.

¹¹⁹⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/58.

Eylemlerin değerlendirilmesinde izlenecek yönteme geçmeden önce çelişki gibi görünen bir noktayı çözümlenmekte fayda vardır. Kâdî ısrarla “*Eylemler kendisinden dolayı kötü olmaz...İçinde bulunduğu hâlden ve ortaya çıktığı şartlardan dolayı kötü olur.*” demişti. Oysa şimdi, eylemin kendisinden hareketle eylemi değerlendirmekte, örneğin zulmü, zulüm olduğu için kötü görmektedir. Bu bir çelişki değil midir?

“Eylemler kendisinden dolayı kötü olmaz...” Kâdî, bu tür ifadeleri “hâl” denilen ontolojik aşamanın tespiti ile ilgili olarak söylemektedir. Hâl aşamasında mekanik, zorunlu ve değerlendirenden bağımsız bir işleyiş söz konusudur.

“Zulüm zulüm olduğu için kötüdür.” İfadelerini epistemolojik olduğunu söylememiz gereken bir aşamada, yani “*vücuh*”u tespit ederken ifade etmektedir. Bu örnek bağlamında konuşulacak olursa zulmün epistemolojik gerekçesinden söz etmektedir. Yani başka bir bilgiye gereksinim olmadan salt kendisinden hareketle bu tür eylemlerin kötülüğünün bilinebileceğinden söz etmektedir. Dolayısıyla bu tür benzer ifadeler, konu bağlamında değerlendirildiğinde çelişki olmadıkları anlaşılacaktır.

Kâdî ye göre iyi veya kötü değerlendirmesi temelde bir akıl yürütmedir. Buna göre bilgilerimiz zorunlu bilgi ve nazarî bilgi olarak yapılan bilgi tasnifi ve akıl yürütmede izlenen yöntem eylemlerin değerlendirilmesinde de geçerli kılınmaktadır. İyi ve kötü ile ilgili bilgilerimizin bir kısmı, *zorunlu bilgi* ile bilinirken bir kısmı da *iktisâbî* (kazanımsal) bilgi ile yani nazarî bilgi ile bilinir. Zorunlu bilgi için Kâdî, haksızlığın kötü olarak bilinmesini örnek verir. Bu ona göre nesnel bir bilgidir. Düşünürümüz yapılabilecek muhtemel bir itiraz karşısında insanların yaptıkları haksızlıkları kötü görmemelerinin sebebini yanlış kanı sahibi olmalarına bağlamaktadır. Dolayısıyla yanlış kanaatlerden kendilerini arındırdıklarında onlar da haksızlığın kötü olduğunu göreceklerdir.¹¹⁹⁷

Vücûh kavramı bağlamında verilen örneklere bakıldığında, kötülüğü zorunlu olarak bilinen eylemler diğer eylemler için kötülük gerekçesi (yeter neden, vücûh) kılınmıştır. Öyleyse bir eylemin kötü olarak nitelendirmesini sağlayan, kötülüğü zorunlu olarak bilinen eylemlerdir. Bir eylemin kötü olarak nitelendirilmesini gerektirecek *gerekçenin (vücûh)* özelliklerini belirtecek olursak:

¹¹⁹⁷ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/24-25.

1. Kötülüğü kendinden olması gerekir.
2. Kötülüğünün zorunlu bilgi ile bilinir olması gerekir.¹¹⁹⁸
3. Ma'kul olması gerekir.¹¹⁹⁹
4. “Kötülüğün gerekçesi (vechi) öyle bir şey olması gerekir ki bulunur bulunmaz eylemi kötü yapması gerekir.”¹²⁰⁰ Kâdî bu madde ile ilet-ma'lul arasındaki ilişkiyi vücûh ile eylemin değerlendirilmesi için de zorunlu görmektedir.

Ma'kul ile kastedilene Kâdî şöyle ifade eder: “Eylemin kötü kılınmasını gerektiren gerekçenin ma'kul olması gerekir. Çünkü, akledilmeyen bir nedenden (manâ) dolayı kötü oldu, demek ile nedensiz olarak (lâ manâ) kötü oldu, demek arasında bir fark yoktur. Böyle söylemekle cismin hareketini sağlayan neden-sonuç ilişkisi için akledilmeyen bir durumdan dolayı böyle oldu, demek arasında bir fark yoktur.”¹²⁰¹ Demek ki “makûl” kelimesi anlaşılabilir olmak, nedenini kavramak, gerçekleşme şeklinin nedenini bilmek anlamında kullanılmıştır. O halde gerekçenin “niçin kötüdür?” sorusuna cevap vermesini sağlaması gerekir. Düşünürümüzün şu ifadesi ma'kulun anlamını vermektedir: “Niçin ve neyden dolayı kötü olduğu bilinmedikçe bir eylemin kötü olduğu sonucuna varılamaz.”¹²⁰²

Öyle anlaşılıyor ki Kâdî bir eylemin kötü olarak değerlendirilme işlemini akıl yürütme ile aynı kefeye koymaktadır. Bir akıl yürütme nasıl ki zorunlu bilgiler üzerine kurulması gerekiyorsa ve böyle bir durumda zorunlu olarak bilgiye ulaşıyorsa, eylemlerin değerlendirilmesinde de “kötülüğü kendinden” gerekçelerin (vücuh) tespit edilmesi ve buna göre bir eylemin iyi veya kötü olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu süreci aşamalı olarak belirtecek olursak:

- (i) X Eyleminin değersel niteliklerinden soyutlayarak sadece nesnel varlığının düşünülmesi (şartın tespiti).
- (ii) X eyleminin farklı durumlarda iyi ve kötü olabileceğinin bilinmesi ve eylemin gerçekleştiği durumun çözümlenmesi (‘hâl’in tespiti).
- (iii) X eyleminin gerçekleştiği durumun hangi ‘zorunlu bilgi’ ile aynı kategoriye gireceğinin tespit edilmesi (vücûhun/illetin tespiti).

¹¹⁹⁸ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/23.

¹¹⁹⁹ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/57.

¹²⁰⁰ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/89.

¹²⁰¹ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/57.

¹²⁰² Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/89.

Kâdî birkaç örnek üzerinden bir eylemin duruma göre nasıl değersel olarak nitelendiğini aşağıdaki şekilde belirtmektedir:

- 1- Söz gereksiz ise kötüdür. Kötüyü emrediyorsa, iyilikten alıkoyuyorsa, yalan ise kötüyü mubâh gösteriyorsa, iyiyi sakıncalı gösteriyorsa, zorunlu-iyi (vacip) olmayan bir şeyi zorunlu-iyi gösteriyorsa, kötülüğü teşvik ediyorsa, kötülüğü süslüyorsa hak ediş olmaksızın ödülün olacağını söylüyorsa, cezayı hak etmediği halde tehdit ediyorsa, yapılamayacak olanı emrediyorsa ve ondan sorumlu tutuyorsa ya da yapamayacağı bir şeyden sakındırıyorsa, realiteye uymayan haber aktarıyorsa, şartlar gerçekleşmediği halde emrediyorsa, faydasız bir şeyle yükümlü tutuyorsa o söz kötüdür.¹²⁰³
- 2- İrade gereksiz ise kötüdür. Kötüyü istemek kötüdür.¹²⁰⁴
- 3- Kaçınmak o da irâde gibidir, gereksiz ise ve iyiden kaçınmak ise kötüdür.¹²⁰⁵
- 4- Kanı (i'tikâd), cehalet ise kötüdür. Belirtisi olmayan sanıya dayanıyorsa kötüdür. Bilgi mümkün iken hâla kanı devam ediyorsa kötüdür. Bir kanı olarak taklit kötüdür.¹²⁰⁶
- 5- İyilik yaptığı için pişman olmak kötüdür. Boş yere pişmanlık kötüdür.¹²⁰⁷
- 6- Acı verme bir zulüm şeklinde gerçekleşiyorsa kötüdür.¹²⁰⁸
- 7- Boş yere üzölmek kötüdür.¹²⁰⁹
- 8- Peşinden zarar gelecek haz kötüdür.¹²¹⁰
- 9- Yapılan oluşumlar, yapılar, eserlerin kendisi kötü değildir, zarar verici olduklarında kötü olmuş olurlar.¹²¹¹

¹²⁰³ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/61.

¹²⁰⁴ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/62.

¹²⁰⁵ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/32.

¹²⁰⁶ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/62-63.

¹²⁰⁷ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/63.

¹²⁰⁸ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/63.

¹²⁰⁹ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/63.

¹²¹⁰ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/63.

¹²¹¹ Kâdî, *el-Muğni*, VI-I/63.

Bu gerekçeleri belirttikten sonra söylediklerinin zorunlu bilgiyle bilinenler olduğunu, kazanımsal/nazarî olanların ise araştırmayla ancak bilineceğini anımsatır.¹²¹²

Şimdi sormamız gereken soru şudur: Kâdî, kötü kavramı için gerekçe (vücûh) şartını koşmuştu. Aynı şartı iyi eylem için de koşacak mı?

İyi için de doğrudan ve dolaylı iyilik sınıflandırmasını yapan Kâdî bir eylemin iyi olarak nitelenmesini ve bilinmesini şöyle açıklamaktadır: “İyinin bilinmesi kötünün bilinmesi sayesinde. Çünkü kötü eylem makul gerekçelerle kötü olur. Bu gerekçeler yerine geldiğinde kötü ile nitelenmiş olur. Bir eylem tüm kötülük gerekçeleri kalktığı zaman iyi olur. Tüm bu kötülük gerekçeleri kalktığı zaman, bir eylem ‘var olma’nın dışında bir nitelikle iyi olma niteliği kazanır, böylece yokluk kategorisinden çıkmış oluyor. O yüzden bize göre kötülük gerekçeleri olumsuzlanmadan bir eyleme iyi denilemez.”¹²¹³ Öyle görünüyor ki bir eylemi iyi olarak nitelendirmenin birinci adımı kötü niteliği eylemden olumsuzlamaktır. Bu durumda şöyle bir problem ortaya çıkar: Olumsuzlamak tek başına iyinin nitelenmesi için yeterli midir. Eylemi kötü yapan gerekçeler olduğu gibi, eylemi iyi yapan gerekçeler de yok mudur?

Konuyu aktarma şeklinden anlaşılıyor ki “iyi”nin bilinmesi ile ilgili tartışılan konularından biri, iyinin bilinmesi için gerekçelendirmenin yapılıp yapılmayacağıdır. Kâdî’ye göre bir eylemden kötülüğün özelliklerini olumsuzladığımız zaman onu sadece yokluktan varlığa çıkarmış oluruz, iyi yapmış olmayız.¹²¹⁴ Farkındalıkla yapılmayan eylemleri buna örnek verir: “Bu eylemlerden kötülüğü olumsuzladığımız zaman, bu eylemler iyi olmaz, sadece yokluktan varlık aşamasına geçmiş olur.”¹²¹⁵ Daha önce verilen örneği tekrar verecek olursak, uykudaki birinin “bilmeden” yaptığı hareketlerden dolayı eylemlerin kötü sayılamayacağı belirtilse bile kötülüğün olumsuzlanması eylemin iyi olduğu anlamına gelmez.

Kâdî’ye göre bir eylemin kötü olarak nitelenmesi için, nasıl ki gerekçe tespit etmemiz gerekiyorsa, aynı şekilde iyi olarak nitelenmesi için de gerekçenin tespit edilmesi gerekmektedir. İyi için, ‘kötü olmayandır.’ demek ve bu olumsuzlamayla

¹²¹² Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/63.

¹²¹³ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/59.

¹²¹⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/72.

¹²¹⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/72.

yetinmek, ‘kötü iyi olmayandır.’ demek anlamına geldiği için bu kişiyi sonuca ulaştırmaz. Eylemi iyi yapan gerekçeler olmasaydı, iyi yapan sebepler de olmazdı. Bu durumda eylemi iyi yapan gerekçelerin/nedenlerin de tespit edilmesi gerekir.¹²¹⁶ Peki, iyi kendi içinde pek çok kategorisi olduğuna göre eylemin iyilik niteliği için gerekçeler gerekiyorsa neye göre vacip, *nedb*, ve *mubâh* olacaktır?

Kâdî bu soruyu şöyle cevaplıyor: “İyi niteliğini kazandıktan sonra, eylem artı bir gerekçeyle nedb ve artı bir gerekçeyle vacip olur. Bu gerekçelerin kötüyü kötü yapan gerekçeler olmaması gerekir.”¹²¹⁷ Benzer bir ifadeyle şöyle demektedir: “Bir eylemin nedb olarak nitelenmesi için,(kötülükten olumsuzlandıktan sonra) eylemin (salt) iyi olmasına artı, vacip bir eylemin yapılmasını kolaylaştırmak gibi bir gerekçenin olması gerekir. Yine vacip olarak nitelenebilmesi için, eylemi gerekli kılan gerekçenin olması gerekir.”¹²¹⁸

Kâdî aşağıda bazı örnek eylemler vererek, bir eylemin nasıl gerekçeli olarak iyi olduğunu belirtmektedir:

- 1) Söz, yarar sağlıyorsa, zarardan alıkoyuyorsa, kötülüğü gerektiren nitelermelerden uzak ise iyidir. Doğruluk, iyiliği emretmek de böyledir, tüm bunlarda bir yarar varsa iyidir.
- 2) Bir eylemde kötülüğü gerektirecek bir gerekçe yoksa, iyi olarak nitelenebiliyorsa irâde edilmesi de iyidir.
- 3) Zarar görülen bir eylemde bir yarar varsa, kendisinden daha büyük bir zarardan koruyorsa iyidir, ya da bir hak ediş söz konusuysa, bu zarar iyidir.¹²¹⁹

İyi ve kötü ile ilgili yukarıdaki tüm örneklerde hiçbir eylemin koşulsuz olarak iyi veya kötü olarak görülmediği, eylemin ortaya çıkış hallerinin değerlendirmede göz önüne alındığı ve değersel yargıya konu olan eylemin bir şekilde zorunlu bilgiler ile ilişkilendirildiği görülmektedir.

Bilgi konusu işlenirken söylendiği gibi, Kâdî zorunlu bilgilerin önemli bir kısmını aklın kendisi olarak düşünmektedir. Dolayısıyla eylemlerin değerlendirilmesinde zorunlu bilgileri esas alması, akli esas alması anlamına

¹²¹⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/70-71.

¹²¹⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/59.

¹²¹⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/72; ayrıca bkz. *el-Muğnî*, XIV/22.

¹²¹⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/73.

gelmektedir. Öyleyse aklın yetkinliği ve sınırlılığı aynı zamanda iyi ve kötü bilgisinin sınırlılığı anlamına gelmektedir.

Kâdî'nin düşünce sisteminde bir eylemi iyi veya kötü yapan, nakil ve Allah'ın emretmiş olması dahil hiçbir dış neden olmadığı gibi akıl da değildir.¹²²⁰ Bu durumda iyi ve kötünün değerlendirmeden bağımsız olarak eylemlerde ve her türlü eşyada olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda düşünürümüzün nesnelci bir görüşe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Akla düşen eylemin olduğu durumu çözümleyerek iyi ve kötü bilgisine ulaşmaktır. Kişinin akıl ile bu sonuca varabilmesi yeteri kadar veriye sahip olup olmamasına bağlıdır.

Kâdî'nin nesnelci tavrına tablo örneği ile şu şekilde itiraz edilmiştir: *“Resimler ile ilgili olarak, güzel ve çirkin öznel bir şekilde değerlendirildiği için, ma'kul bir izah yapmak mümkün olmadığı gibi, haksızlık ve bütün eylemler ile ilgili olarak da iyi ve kötü değerlendirilmesinde bulunmak da mümkün değildir.”*¹²²¹

Böyle bir itiraza karşılık Kâdî'nin yaptığı açıklama onun etik ve estetik değerler ile ilgili bilgisel tavrını ortaya çıkarmaktadır. Ona göre etik değerler olsun estetik değerler olsun değerlendirenden bağımsız olarak içinde değer barındırmaktadır. Şu farkla ki estetik eserleri güzel ve çirkin görme, bilgi ve akıl esasına dayalı olarak gerçekleşmemektedir. Aynı bilgiye sahip olmasına rağmen İnsanın farklı zamanlarda aynı tabloyu değişik şekillerde değerlendirmesi, estetik değerleri saptamanın bilgi ve akıl eksenli olmadığını göstermektedir. Bir tabloya ilişkin nitelendirmemizde etkili olan akıl değil, doğal istek ve tiksindir.¹²²² Estetik değerlerin bu özelliğini şöyle ifade etmektedir: *“Eserin taşıdığı nitelikten dolayı eseri güzel veya çirkin gördüğümüzü söylemek yanlıştır, çünkü eseri güzel ve çirkin yapan gerekçeyi bulamayız.”*¹²²³ Öte yandan etik değerleri ise farklı görmektedir. Eylemlerin değerlendirenden bağımsız olarak değere sahip olduğunu ve eylemi iyi yapan *ma'kul* gerekçenin bilinmesi ile etik değerlerin tespit edilebileceğini savunmaktadır. *Ma'kul* kavramıyla eylemin değersel niteliğinin akıl ile açıklanabilir tarzda olması kastedilmektedir¹²²⁴ Estetik değerler konusunda görmediğimiz bilgisel gerekçelerin etik değerler için söz konusu olduğunu savunarak iyi ve kötü

¹²²⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/64-65.

¹²²¹ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/20.

¹²²² Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/21 ve 55.

¹²²³ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/55.

¹²²⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/21,55 ve 89.

konusundaki her türlü öznelciliği eleştirmektedir. Etik ve estetik alan ile ilgili yargılarımızın değişik olması gerektiği sonucuna varmaktadır.

Mu'tezile'nin atomcu düşüncesi dikkate alınırsa Kâdî'nin niçin nesnelciliği savunduğu anlaşılabilir. Bu düşünceye göre cisimlerde olduğu gibi eylemlerde ve bilginin oluşmasında cevherlerin sıralanışı önem arz etmektedir. Hatta aynı şekilde sıralanan cevherler daima aynı sonucu meydana getirmektedir. Eylemler söz konusu olduğunda da eyleyenden bağımsız olarak eylem nitelendirilmektedir. Aynı şekilde ve koşullarda ortaya çıkan eylemin hep aynı şekilde sonuçlanacağı ve nitelik edineceği kabul edilmektedir. Kâdî böylece cisim, bilgi ve eylem için geçerli kıldığı tevellüd nazariyesini burada da işler hale getirmektedir.

Tekrar akıl-değer ilişkisine dönecek olursa akıl, Kâdî açısından bir takım kesin bilgiler olduğuna göre bu bilgiler insanın edineceği tüm bilgilerin esasıdır. Hangi konu olursa olsun gelen bilgiler bu bilgilere göre yani akla göre değerlendirilmekte ve sonuca varılmaktadır.

Akıl Mu'tezile tarafından kuşatıcı ilkeler olarak kabul ediliyorsa da bu ilkelerin tikel olaylar ile ilişkilendirilmesi ve bu ilişkinin değerlendirilmesi için, akla ve yardımcı bilgi araçlarına gereksinim vardır.

Bu bilgilerden biri duyum ve algı ile elde edilen bilgidir. Daha önce söylendiği gibi algının temel görevi insanı yaşadığı çevre ile ilişkili hale getirmektir. Bir diğeri ise doğru haberdir. Kelâmcılar genelde doğru haber ile nakli kastetmişlerdir. Kâdî'nin düşünce sisteminde nakil akıldaki bilgileri ortaya çıkaran bir ortaya çıkarıcıdır (*kâşiftir*). Şöyle ki nakil akıldaki bilgileri tikel örnekler bağlamında ortaya çıkarır. Nakil akla muhalif olmaz.¹²²⁵

Kâdî başlangıç itibari ile akıl ve nakil arasında uyumsuzluğun olabileceğini şu sözleri ile kabul eder: “*Naklin vâcib görüp de aklın kötü gördüğü eylemler vardır, namaz gibi. Naklin teşvik ettiği, aklın kötü gördüğü eylemler vardır, nafîle namazlar gibi. Naklin vâcib görüp de, aklın iyi gördüğü eylemler vardır, zekat gibi. Naklin kötü görüp de, aklın mübâh saydığı eylemler vardır, zinâ ve oruç tutmamak gibi. Naklin kötü görüp de aklın teşvik ettiği eylemler vardır, oruç ayında fakirlere yemek*

¹²²⁵ Kâdî, *el-Muğni*, XIV/23; ayrıca bkz. Şerhu Usuli'l-Hamse, s. 143.

vermek gibi. Naklin mubâh görüp de aklın yasak gördüğü eylemler vardır, hayvan kesmek gibi."¹²²⁶

Her ne kadar akıl ile nakil arasında bu şekilde uyumsuzluk var gibi görünse de insanın Allah'tan gelen emir ve yasakların gerekçesini (vücûh) öğrenmesi ile uyumsuzluğun kalkacağını savunmaktadır. Kâdî akıl-nakil ilişkisini şöyle açıklıyor: Nakil bizim eylemlerin esasını anlamamızı, iyi ve kötü oluşlarını bilmemizi sağlar. "Örneğin, namazda bizim için büyük bir fayda olduğunu öğrendiğimizde aklen namazın vâcib olduğu sonucuna varırız. Zinayla ilgili olarak bu eylemin zararlarını öğrendiğimizde bunun kötü bir eylem olduğunu öğrenmiş oluruz. Dolayısıyla nakil eylemlerin tanınmasında akla yardımcı olur. Allah'ın emretmesi diğer emirler gibi değildir. Allah hikmet sahibidir. Allah kötülüğü emretmez. Emir ve nehiyelerinin mutlaka makul bir gerekçesi vardır."¹²²⁷

Böylece Kâdî akıl olarak kabul ettiği zorunlu bilgileri iyi ve kötünün tespit edilmesinde esas olarak kabul etmektedir. Bu durumda değerlendiren kişi tikel bir eylem karşısında eylemin ahlâkî niteliğini tespit etmek için bağlamını düşündükten sora bu şekilde gelişen bir eylemin temel ilkelerden hangisine uygun düştüğünü belirleyerek değer ile ilgili sonuç-bilgiye varması gerekmektedir.

SONUÇ

Meşşâî felsefede olduğu gibi, Kâdî de eylemleri iyi, kötü ve ne iyi ne kötü olarak üçe ayırmış olmaktadır. Yine Aristo'da görüldüğü gibi eylem ile eyleyenin değerlendirilmesinin farklı olduğunu savunmaktadır. Bir farkla ki Aristo eyleyenin etkin olarak gerçekleştirmediği birtakım eylemleri kötü olarak görmezken, düşünürümüz, eyleyenin durumu ne olursa olsun, eylem zarar verici olduktan sonra eylemin kötü olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Böylece değersel açıdan eylem ve eyleyeni bütünüyle birbirinden ayırmış olmaktadır.

Eylemlerin iyi ve kötü olarak değerlendirilmesini bir akıl yürütme olarak görmektedir. Akıl yürütme ontolojik ve epistemolojik aşaması olan bir süreç olarak

¹²²⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/64.

¹²²⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/64-65.

kabul edilmektedir. Kâdî'ye göre eylemlerin ontolojik olarak kötü olmasını sağlayan eylemlerin içinde olduğu durumdur. Epistemolojik açıdan bir eylemin iyi ve kötü olarak değerlendirilmesini gerektiren ise iyiliği kesinkes bilinen zorunlu bilgilere uygunluk veya aykırılıktır; zorunlu bilgi Mu'tezile'de akıl anlamına geldiğine göre akla uygunluk veya aykırılıktır. Akıl bir şeyi iyi veya kötü yapmaz, değersel niteliğinin bilinmesini sağlar. Bu sonucundan dolayı Kâdî'nin nesnelci olduğunu söyleyebiliriz.

Akıl bir şeyi iyi yapmadığı gibi nakilde bir şeyi iyi yapmaz. Değersel niteliğinin bilinmesi konusunda akla yardımcı olur. Allah'ın emir ve yasakları akla aykırı olmaz, akıldaki bilgilerin eyleyen tarafından ortaya çıkarılmasını sağlar.

GENEL SONUÇ

Giriş kısmında belirtildiği gibi bu çalışmanın amacı Kâdî Abdülcebâr'ın eylem ve insan ile ilgili düşüncelerini felsefenin bir alt branşı olan “eylem teorisi”nin (action theory) kavramlarıyla çözümlenmeyi denemektir. Bu çalışmada, eylemin doğası ve ortaya çıkışı bağlamında ifade edilen kavramlar ve problemlere yaklaşım açısından, Kâdî Abdülcebâr ile eylem teorisi alanında çalışan düşünürlerin yaklaşımları arasında güçlü bir paralelliğin söz konusu olduğu sonucuna varılmıştır. Bu sonuç, benzeri düşünürlerin eylem hakkındaki söylemlerini eylem teorisinin kavramlarıyla çözümlenmenin imkânını gösterdiği gibi, bu satıhta yapılacak çalışmaların Kelâm ilmini sosyal bilimlerin problemlerini ele alan ve bu problemlere etkin çözüm üreten bir disiplin haline getireceğini de göstermiştir. Bu tavrın bir örneği olarak, Kâdî Abdülcebâr'ın kelâmî yaklaşımını, eylem teorisinin aracı soruları ile anlamaya çalışmak, kader ve zat-sıfat ilişkisi gibi ilâhiyyât konularını eksene almadan, insanı kendi evreninde en gerçekçi haliyle anlamamızı sağlayacaktır.

Eylem felsefesi olarak da adlandırılan eylem teorisi, “Eylem insandan nasıl sadır olur?” 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 açıklamaya ilgilidir. Eylem teorisinde üç temel yaklaşımdan söz edilebilir: determinizm, compatibilizm ve liberteryanizm.

Determinizme göre her olay önceki olayların zorunlu sonucudur. Bu akım hem doğal olaylarda hem de insanın düşünce dahil her edim ve eyleminin nedensellik kanununa tabi olmasını ısrarla savunur. Bu akıma göre irâdenin ortaya çıkışı; dürtü ve diğer doğal nedenlerden kaynaklandığı için irâde özgürlüğünden söz edilemez. Doğadaki olayları irâde ve eylem üzerinde belirleyici kılması ile bu akım, *indirgemeci (reductuonist)* ve *olay-nedenci (event-causalist)* olarak kabul edilmiştir.

Liberteryanizme göre ise doğada görülmesi gereken nedensellik, insanın irâde, düşünme ve eylemlerinin ortaya çıkması için söylenemez. Bu akıma göre zihinsel edimlerin oluşumunda, ne çevredeki maddi olaylar ve çevresel faktörler ne de insandaki doğal istek (iştihâ) ve dürtülerin belirleyici etkisi söz konusudur. Bu

yaklaşımına sahip düşünürler, istek ve arzuların *etkileyici* olabileceğini ancak *belirleyici* olamayacağını düşünür. Doğada var olduğu kabul edilen nedenselliğin, irâde ve eylemler için geçerli olmadığını savunan bu akım *tümcü (holist)* ve *eyleyen-nedenci (agent-causalist)* olarak kabul edilmiştir.

İrâde özgürlüğü ile nedenselliğin birbirinin karşıtı olmadığını, bu iki gerçeğin bağdaşabileceğini savunan compatibilizme (bağdaşıcılığa) göre ise hem dış dünyada hem de insanın iç dünyasında nedensellik vardır. Bu yüzden bu akıma soft determinizm de denilmiştir. Bu akıma göre insanın irâdesi doğal istekleri tarafından belirlenmektedir. Buraya kadar deterministler ile aynı düşünceyi savunan bu kuramın mensupları; bu durumun irâde özgürlüğüne engel olmadığını savunur. Bu düşüncesinden dolayı compatiplizm, determinizmde olduğu gibi *indirgemeci* ve *olay-nedenci* olarak kabul edilmiştir.

Eylem teorisi yaklaşımları ile ilgili özet bilgidен sonra Kâdi Abdülcebbâr'ın eyleme olan yaklaşımını şu şekilde saptayabiliriz:

Eylem teorisyenleri eylemi açıklamak için edim, eylem ve davranış kavramlarını ayrı ayrı incelemiş ve aradaki farkı izah etmişlerdir. Genelde kasıtlı olmayan yapıp etmeler için edim (act) kavramını, bilinçli olanlar için eylem (action) kavramını ve gözlemlenebilir olanlar için davranış kavramını kullanmışlardır.

İslam düşüncesinde de benzeri ayrımlar yapılmış genelde yapılan bilinçli edimler için *amel* kavramı, kasıtlı olsun olmasın tüm edimler için *fiil* kavramı kullanılmıştır. Kâdî Abdülcebbâr eylemlerin ortaya çıkışını izah etmek için amel kavramı yerine fiil kavramını tercih etmiş fiilin her bir durumu için ayrı bir nitelemede bulunmuştur. İrâdi davranışlar için *el-fi'lu'l-maksûd (amaçlı eylem)*, birkaç edimden oluşan bilginin tüm eylem sürecine eşlik ettiği edimler için *el-fi'lu'l-muhkem (bilinçli eylem)*, hayat, güç, görme ve duyma yetkinliklerinin tümüyle gerçekleşen edimler için *el-fi'lu'l-mutkan (mükemmel eylem)* kavramını kullanmıştır.

Kâdî'nin eylem konusuna yaklaşımı metafiziksel bir yaklaşımdır. Bunun bir sonucu olarak, eylemi izah etmek için cevher, araz, hareket, ma'nâ, sebep, hal, şart, gibi metafizik kavramları yoğun olarak kullanmıştır. Metafiziğini inşa ederken diğer Mu'tezile düşünürleri gibi Aristo ve diğer Yunan düşünürlerin düşüncelerinden yararlanmış ve orijinal katkılar sunmuştur. Örneğin, Demokritos'la başlayan atomculuk teorisi ve atomların arasında boşluğun kabul edilmesinin izlerini nerdeyse

Kâdî Abdülcebbâr'ın tüm düşüncesinde görmek mümkünse de savunduğu *hâl* teorisiyle üçüncü hâlin varlığına imkân tanımış, bir hareketin olabilmesi için öncelikle bir çok yönden mümkün olması gerektiğini tüm düşüncesi boyunca savunmuştur.

Kâdî Abdülcebbâr 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.

Eylemin oluşum süreci doğal istek, bilgi, güç, irâde ve eylem olarak düşünüldüğünde; Kâdî, eylemi izah ederken sondan başa doğru bir seyir izlemektedir. Süreci izah ederken, en açık ve görünen yönü olduğu için eylemden başlamaktadır. Bu tavrı ile deterministlerin aksine liberteryanlar gibi teleolojik yöntemi benimsediği anlaşılmıştır.

Kâdî irâde ve eylem özgürlüğünü açıklarken gündelik dil ve açıklamaları referans olarak kabul etmiştir. Irâde ve bilginin tanımlanmasında dilcilerin tanımını esas kabul etmesi bu tavrına örnek olarak gösterebiliriz. Düşünürümüzün dile olan bu ilgisi, “sıradan dili” sağduyu kavramı ile kavramsallaştıran liberteryan düşünür T. Reid'in yaklaşımını çağrıştırmaktadır. Bu tercih düşünürümüzün hayat ile iç içe bir teori kurmasına aracı olmuştur.

Eylem teorisyenlerinde olduğu gibi Kâdî Abdülcebbâr için de eylemin temel unsurları doğal istek (iştihâ), bilgi, güç ve irâdedir. Eylemin ortaya çıkması sürecinde bu unsurlara yüklenen değer bir düşünürün eyleme yaklaşımını belirlediği için, “*Eylem insandan nasıl sadır olur?*” sorusu bağlamında düşünürümüzün bu unsurlar ile ilgili düşüncesini şu şekilde özetleyebiliriz:

Eyleyenin eylem süreci duyum ve algıyla başlar.

- (i) Algılama ile birlikte eyleyenin içinde eylem yapmaya karşı doğal istek oluşur.
- (ii) (i) ve (ii) oluşunca eyleyende eyleme karşı haz oluşur veya hazzın yanı sıra bilgi edimleri de varsa sevinç oluşur.

- (iii) Eyleyen bu haz veya sevinici yaşamak için yararı elde etmeye veya zarardan kaçınmaya gereksinim duyar.
- (iv) 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. Eyleyenin sonuç hakkında bilgi, kanı ve sanı sahibi olması eylem için *yönlendirici nedendir (dâî)*.
- (v) 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, ona çoklu eşit imkân verir. Eyleyenin güç yetiren hale gelmesi eylemin gerçekleşmesi için *sebebtir*.
- (vi) Bu aşamalardan sonra eyleyen bir eylemi *ister, karar verir* ve seçeneklerden birine *yönelir*.
- (vii) Bilgi ve yönelme ile birlikte gücün sağladığı seçenekler bire iner ve eylem gerçekleşir.

Bu süreci eylem felsefesi açısından değerlendirecek olursak;

Kâdî Abdülcebbâr'ın eylem teorisinde irâde ve eylem süreci, çevremizdeki bir nesneyi ve olguyu algılamakla başlar. Algı ile birlikte, yapılacak olan eylemin muhtemel sonuçlarına karşı kişide doğal bir istek ve akabinde haz ve sevinç oluşur. Kişi, oluşan bu haz ve sevinici sağlayacak yararı elde etmeye gereksinim duyar. Tüm bunlar insanın dirimsel (hayy) bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr, insanın hayy olmasını açıklarken algı, doğal istek, haz, sevinç, yarar ve gereksinim kavramlarını ayrıntılı olarak açıklar. Düşünürümüzün bu kavramlara olan yoğun ilgisi onun gerçekçi bir eylem teorisini kuracağıının ön haberini verir. Öte yandan düşünürümüzün ruh-beden düalizmine girmemesi, insanı verili yetkinliklerinin tümeli (*mine'l-cümel*) olarak kabul etmesi ve ruhu beden üzerinde etkin bir öge olarak kabul etmemesi, hatta ruha ilgi duymaması bedene, dolayısıyla insanın en gerçekçi yönüne verdiği değeri göstermektedir.

Doğal istekleri eylem için önemsemekle beraber Kâdî'ye göre bu unsurun devreye girmesi irâde ve eylemin ortaya çıkması için yeterli değildir. Irâdeye dönüşmesi için eylemin muhtemel sonuçlarından kaynaklı yarara duyulan

gereksinimin sahibi olup olmadığının bilen-özne tarafından değerlendirilmesi gerekmektedir. Kâdî bilen-öznenin bu misyonuna *yönlendirici neden (dâ'î)* demektedir. Yönlendirici nedenin görevi eyleyeni eylemde bulunmaya veya eylemden kaçınmaya çağırmaktır. Bilgi, kanı ve sanı gibi bilgisel edimleri yönlendirici neden olarak kabul eden Kâdî, irâde ve eylemin ortaya çıkması için bu aşamayı da gerekli ama yeterli görmemektedir.

Kâdî Abdülcebbâr bilginin oluşumuyla ilgili olarak; özne-etkin bir nesnelciliği savunmaktadır. Düşünürümüz, bilgi sürecini endişe ve sanı ile başlayan kanı (i'tikâd) ve zihinsel kesinlikten (sükûnu'n-nefs) ibaret görmektedir. Onun bilgi teorisinde kanı, gerekçesiz ön kabulü; zihinsel kesinlik, kanıt üzerine kurulu bilginin son kesin halini ifade etmektedir.

Kâdî'ye göre irâdeden hemen önce bedende yaratılan güçle insan güç yetiren (kâdir) olmaktadır. Kabul edilen bu güç Aristoteles'teki gibi bir eylemi yapma veya yapmama imkânı şeklindeki bir güç olmadığı gibi, Eş'arîlerdeki belirli eylemin yapılmasını mümkün kılan bir güç de değildir. Kâdî'nin öngördüğü güç çoklu eşit imkân şeklindeki bir güçtür, yani bir eylemi ve aynı türden diğer pek çok eylemin yapılmasını mümkün kılan bir güçtür. Kâdî gücün bu misyonuna “sebepe” demektedir. Metafizik bir kavram olarak sebepe, illetten (yeter neden) farklı bir kavramdır. Bu kabule göre sonucun 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. Çoklu eşit imkân anlamına geldiği için gücün mümkün kıldığı seçeneklerin bire indirilmesi gerekir ki eylem gerçekleşebilsin.

Kâdî Abdülcebbâr'ın gücü değil güç yetiren olmayı *sebepe* yapması aktif gücü esas aldığını göstermektedir. Böyle bir eyleyen, T. Reid'in eylem felsefesine kazandırdığı kavramla söylersek, aktif eyleyendir. Düşünürümüzün gücü sadece karşıtı yapabilmek değil, hem karşıtı hem de aynı türden farklı eylemleri yapabilmek olarak düşünmesi özgürlükçü bir eylem teorisi kuracağının haberini vermektedir. Öte yandan, güç yetiren olmayı bedendeki fiziki güç olarak değil, bu gücü işleme imkânı veren tümele (*min cümle*) bağlaması, Kâdî'yi indirgemeci

yorumlardan uzaklaştırır; onun *tümcü* ve *eyleyen-nedenci* bir teori kurmanın ontolojik temellerini hazırladığını gösterir.

Kâdî'nin eylem teorisinde irâde, bilgi ve güçten sonra oluşur. İrade ona göre düşünüp taşınma (*fıkr, deliberation*) gibi zihinde (kalpte) doğrudan (*mübâşir*) bir şekilde gerçekleşen bir edimdir. Bu tavrıyla düşünürümüz irâdeyi yeti (kuvve) olarak düşünen Fârâbî'den ayrılmaktadır.

Kâdî, bilgi ve gücün oluşmasına bağlı olarak, irâdenin değişik aşamalarının devreye gireceğini düşünür. Bu aşamaları salt isteme, karar verme ('azm) ve yönelme (kasd) olarak belirler. Bilginin eşlik ettiği yönelmeyle birlikte gücün mümkün kıldığı seçeneklerin bire indiğini ve eylemin gerçekleştiğini düşünmektedir.

Aynı sonuçlara vardığı çoğu kez söylenmese bile, kullandığı üslup ve işlediği kavramlar açısından Kâdî'nin Meşşâî felsefeden esinlendiği anlaşılmaktadır. Farklı olarak, Aristo doğal istek ve akıl yürütmeyi irâdenin yeter nedeni sayarken, Kâdî doğal isteklerin bilgiye konu olması durumunda irâdenin zorunlu olarak ortaya çıkacağını; ancak irâdenin içeriğinin hiçbir unsur tarafından belirlenemeyeceğini düşünmektedir. Bu tavrın bir sonucu olarak Aristo ve Fârâbî irâdenin mutlaka hazz ile uyumlu olduğunu düşünürken Kâdî böyle bir zorunluluk kabul etmemektedir. Doğal istekleri irâde üzerinde belirleyici değil, etkileyici kabul ettiği için Kâdî'nin indirgemeci yorumlara girmediğini bunun için de determinist ve bağdaşırıcı açıklamalara karşıt düşündüğü anlaşılmıştır.

İradenin ortaya çıkışı için bilgisel edimlere önemli bir misyon vererek irâde üzerinde hiçbir maddi ve doğal etkeni belirleyici etken olarak kabul etmemesiyle eylem teorisi açısından Kâdî'nin tavrının özgürlükçülük (liberteryanizm) yanlısı olarak kabul edilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Çünkü ne doğal unsurların belirleyiciliğini ne de irâdenin doğal bir nedene bağlı olarak ortaya çıkışını kabul etmektedir.

Kâdî, tevellüd teorisini savunmuş olmakla "Aynı nedenler grubu her zaman aynı sonucu doğurur." ilkesinin hem dış çevre hem insanın iç işleyişi için geçerli olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Bu görüşüyle hem doğada hem de insanın iç dünyasında nedenselliği kabul eden deterministler ve bağdaşırıcılar ile aynı görüşü paylaştığı söylene bile, yine tevellüd teorisi gereği "Sonuçlar, başka bir olayın sebebi değildir." ilkesini kabul etmekle bu iki akımdan ayrılmış olmaktadır.

Her fırsatta doğal unsurların (haz, doğal istek, gereksinim) irâde üzerinde *etkili* olabileceğini, ancak *belirleyici* olamayacağını düşünmekle, Kâdî'nin *bağdaşırıcı* ve *indirgemeci* yorumlardan kaçındığı söylenebilir. Doğal isteklerin bilgi konusu olması şartıyla irâdenin ortaya çıkmasını zorunlu görmesiyle bağdaşırıcılar ile görece bir görüş paralelliği içinde olduğu söylenebilir.

Kâdî Abdülcebâr'ın eylem teorisinde Allâh, irâde ve eylem özgürlüğümüzün garantörüdür. Doğal istek, haz ve algı gibi fizyolojik unsurlar Allah tarafından bizde yaratılmış olmakla birlikte irâdemizi engelleyen veya belirleyen değil, mümkün kılan unsurlardır. Aynı yaklaşımı, eylemi ortaya çıkaran akıl, bilgi ve güç için de söylemek mümkündür. Bu yaklaşımıyla düşünürümüz, daha sonra bu kabulü temel ilkelerden sayacak olan Descartes'e öncülük etmiş olmaktadır.

Kâdî Abdülcebâr, irâdeyi mübaşir (doğrudan) gerçekleşen bir edim yaparak, irâdenin ortaya çıkışını herhangi bir doğal faktöre bağlamamakla ve zihinsel edimler ile güçlü bir bağ oluşturması ile her tür indirgemecilikten uzaklaştığı söylenebilir. Bu yönüyle özgürlükçüler ile aynı tutum içinde olduğu saptanabilir.

İyi ve kötü değerlendirmesi ile ilgili olarak Kâdî Abdücebâr, eylemi eyleyenden bağımsız olarak değerlendirmektedir. Bu tavrının bir gereği olarak eylemi kötü görmenin ayrı, eyleyenin yergi hakkettiğini söyleminin ayrı olduğunu düşünmektedir.

Bir eylemi iyi veya kötü yapan neden ile ilgili olarak Kâdî konuyu iki değişik açıdan, ontolojik ve epistemolojik açıdan, ele almaktadır. Ontolojik açıdan eylemin kendisinden dolayı değil, bağlamından dolayı iyi veya kötü olduğunu düşünmektedir. Epistemolojik açıdan ise bir eylemin iyi veya kötü olarak bilinmesini sağlayan "zorunlu değersel bilgiler" in olduğunu düşünmektedir. Düşünürümüz bu bilgileri *vücûh* (gerekçe) kavramıyla ifade etmektedir. Ona göre iyi veya kötü değerlendirmesi bu bilgiler üzerine yükselen bir akıl yürütmedir. Kâdî, bir eylemi iyi veya kötü olarak değerlendirdiğimizde bu bilgileri ölçüt kabul ederek iyi veya kötü nitelimesinde bulunduğumuzu düşünmektedir.

Değerlendirmeden bağımsız olarak bir eylemin iyi ve kötü olduğunu düşünmesi ile Kâdî Abdülcebâr'ın değerlerde *nesnelciliği* savunduğu sonucuna varılmıştır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın yanı sıra eserleri günümüze ulaşan Câhiz, Fârâbî ve İbn Sinâ gibi Müslüman düşünürlerin irâde ve eylem ile ilgili açıklamalarını eylem teorisinin kavram ve yöntemi ile açıklamak, İslâm Kelâmı ve Felsefesinin günümüze taşınmasını ve entelektüel beklentilere cevap vermesini önemseyen araştırmacılara bu çalışmanın bir önerisi olarak kabul edilebilir.

ÖZET

Yunus Cengiz, “Kâdî Abdülcebâr’ın Eylem Teorisi”,
Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi,
Danışman: Şaban Ali Düzgün, Prof. Dr.

Bu çalışma Kâdî Abdülcebâr’ın insan ve eylemleri ile ilgili düşüncelerini eylem teorisi/felsefesi açısından değerlendirmeyi konu edinmekte, “İrade ve eylem insandan nasıl sadır olmaktadır?” sorusunun cevabını aramaktadır.

Bu çalışma giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında eylem teorisinin tanımı, tarihçesi, konu edindiği problemler ve diğer felsefî branşlar ile ilişkisi belirtilmiştir. Böylece bu çalışma boyunca cevabı aranacak olan sorular tespit edilmiştir.

Birinci bölümde, edim ve eylem gibi kavramlar çözümlenerek, bu kavramların metafizik temelleri üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde, irâde ve eylemi etkileyen unsurlar olarak güç, bilgi ve doğal istekler üzerinde durulmuştur. Kâdî Abdülcebâr’a göre *güç sahibi olmak*, farklı eylem seçeneklerinin oluşmasını, *bilgi sahibi olmak* eylemin muhtemel sonuçlarının değerlendirilmesini, *doğal istekler* ise haz, sevinç ve gereksinimin oluşmasını sağlamaktadır.

Üçüncü bölümde doğal istek, bilgi ve güç unsurlarının irâde ve eylem üzerindeki etkisi araştırıldı. Kâdî Abdülcebâr 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 tümeli ile ortaya çıktığını kabul etmesi ile olay-nedenciliği reddetmiş olmakta, tümücü ve eyleyen-nedenciliği savunmuş olmaktadır.

Dördüncü bölümde, iyi ve kötü konusu araştırıldı. Kâdî Abdülcebâr’a göre iyi veya kötü yargısından bağımsız olarak, gerçekleştiği durumdan dolayı, eylem iyi veya kötü olmaktadır. Böylece değerlerde nesneliliği savunmuş olmaktadır. İyi ve kötünün bilinmesi konusunda ise akla uygunluğu ölçüt saymaktadır.

ABSTRACT

Yunus Cengiz, “**Theory of Action in Qadi ‘Abd al-Jabbar**”,
Institute of Social Science of Ankara University, PhD thesis,
Supervisor: Şaban Ali Düzgün, Prof. Dr.

This study documents an exploration of Qadi Abd al-Jabbar’s thoughts on human and human actions in terms of action theory/philosophy and strives to find the answer of the question “How do action and will emanate from man?”

This study is composed of an introduction and four chapters. The introduction provides a definition of *action theory* along with its history, subject problems and its relation to other philosophical disciplines. Therefore, the questions that are going to be explored in this research are determined.

In the First Chapter, the concepts of *act* (edim) and *action* (eylem) are analyzed and their metaphysical grounds are examined.

The Second Chapter explores *power*, *knowledge* and *natural desire* as such phenomena which effects *will* and *action*. According to Qadi Abd al-Jabbar, having power allows diverse *action* options, having knowledge provides evaluation of possible consequences of action, and *natural desires* obtain *pleasure*, *happiness* and *need* to come into being.

In the Third Chapter, the impacts of phenomena of *natural desire*, *knowledge* and *power* on *will* and *action* are investigated. Qadi Abd al-Jabbar does not accept the natural desires as the fundamental determiners on *will* and accepts that *will* is going to happen indispensably when knowledge occurs about the consequences of action. He rejects reductionist, determinist and compatibilist approaches by this manner and shares the same principles with libertarians. He claims that a phenomenon by itself is not sufficient for an *action*. He rejects event-causalism by accepting that *action* appears with the existence of agent and thereby defends holism and agent-causalism.

In the Fourth Chapter, the subject of *good* and *evil* is examined. For Qadi ‘Abd al-Jabbar, free from the idea of good and evil, conditions that action emerges from make this action good or evil. Therefore, he defends objectivism in values. For him, rational reasonability is the criterion in the subject of knowing of good and evil.

BİBLİYOGRAFYA

- AÇIKÖZ, Hacı Mustafa, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, Birey Yay. İstanbul, 1997.
- AFİFÎ, Ebû'l-'Alâ, "Mu'tezile'nin M'adûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması", *UÜİFD*, C. 6, S. 6, 1994.
- AKBULUT, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Şekillendirdiği Kelâm Meseleleri*, (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1988.
- ÂL-İ YASİN, Cafer, *el-Fârâbî fi Hudûdihi ve Rusûmihi*, Alemu'l-Kütüb, Beyrût, 1985.
- ALTINÖRS, Atakan "Analitik felsefe ve Etik" *Söz Edimleri Kuramı ve Etik*, Asa Kitabevi, Bursa, 2000.
- ALVAREZ, Maria, and John Hyman, "Agents and Their Actions," *Philosophy*, Vol. 73, No. 284, 1998.
- AMİDÎ, Seyfuddîn; *Kitâbu'l-Mubîn fi Şerh'i-Elfâzî'l Hukemâ ve'l- Mutekellimîn (el-Feylesofu'l-Kürdî başlığıyla)*, Dâru'l-Menâhil, Beyrût, 1987.
- ARİSTOTELES, Metafizik, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay. İstanbul, 1996.
- _____, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yay., Ankara, 2007.
- _____, *Anim/Ruh Üzerine*, çev. Celal Gürbüz, Ara Yay. İstanbul, 1992.
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Konya, 1998,
- _____, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2007.
- ATAY, Hüseyin, *İrâde ve Hürriyet*, Atay ve Atay Yay., Ankara, 2002.
- ATAYMAN, Veysel, *Etik*, Donkişot Yay., İstanbul, 2005.
- AUDİ, Robert, "Self Deception Action and Will" *Erkenntnis*, Vol. 18, No. 2.
- 'AVVÂ, Âdil, *el-Mu'teziletu ve'l-Fkru'l-Hurr*, neşr. el-Ehâlî, Dimeşk, tsz.
- AYER, A. J. "Freedom and Necessity" *Free Will*, ed. Gary Watson, Oxford University Press, New York, 1982.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr 'Abdulkâhir, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût, tsz.
- BÂKİLLÂNÎ, Ebû Bekr b. Muhammed, *et-Temhîd fi'r-Reddi alâ'l-Mülhide ve'r-*

- Râfida ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile Dâru'l-fikri'l-'Arabî*, Kâhire, 1947.
- _____, *Kitâbu'l-Beyân*, thk. Yusuf Mükârsî el-Yesu'î, el-Mektebetu's-Şarkiyye, Beyrût, 1958.
- BARNES, H. F. ve Winston, "Action" *Mind*, New Series, Vol. 50, No. 199, 1941.
- BAUMAN, Zygmunt, *Postmodern Etik*, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- BEDÛR, Selmân, *el-'Aklu ve'l-Fi'l fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Dâru's-Şurûk, 'Ammân, 2006.
- BİSHOP, John, "Agent-Causation", *Mind*, Vol. 92, No. 365, 1983.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yay., İstanbul, 1993.
- _____, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara, 1996.
- BOLER, John F., "Agency", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 29, No. 2, 1968.
- BRAND, Myles, "Action and Behavior" *The Nature of Human Action*, ed. William K. Frenkana, USA, 1970.
- EWING, Alfred C., *Felsefenin Temel Sorunları*, çev. Nurşen Özsoy, Yeryüzü Yay., Ankara, 2003.
- CÂBİRÎ, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul, 1999.
- _____, *el-'Aklu'l-Ahlâkîyyu'l-'Arab*, Merkezi Dirâsâti Vahdeti'l-'Arabî, Beyrût, 2001.
- _____, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul, 2003.
- CÂHİZ, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *el-Kitâbu'l-Evvel el-Hayâvân*, thk. Abdusselâm Muhammed Harûn, II.Baskı, Mısır, 1965.
- CENGİZ, Yunus, *Şehâdete Dayanarak Gaybın Çıkarsanması Yönteminin Kelâm İlmindeki İşleniş Biçimi (Yüksek Lisans Tezi)*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2003.
- CEVHERÎ, İsmâ'îl b. Hammâd, *Tacu'l-Luğ ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attâr, 4. Baskı, Dâru'l-'İlmi'l-Melâyîn, Beyrût, 1999.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002,
- _____, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.

- CHARLTON, Williom, "Causation and Change," *Philosophy*, Vol. 58, No. 224, 1983.
- CHİSHOLM, Roderick, "Human Freedom and the Self" *Free Will*, ed. Gary Watson, 1982.
- CİHÂMÎ, Cirâr, *Mefhumu's-Sebebiyye Beyne'l-Mütekellimin ve'l-Felsefe*, Dâru'l-Meşrik, Beyrût, 1985.
- CLARKE, R., "Libertarianism", Action Theory, and the Loci of Responsibility", *Philosophical Studies: An Internaitonal Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 98, No. 2, 2000.
- CÜCELOĞLU, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Yay., İstanbul, 1997.
- CÜRCÂNÎ, eş-Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, DİB Kütüphanesi, No:1172.
_____, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Matba'tu'l-Hayriyye, Mısır, H. 1306.
- CÜVEYNÎ, İmamü'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâ'di'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd*, Mektebetü'l-Harici, Mısır, tsz.
- DAVIDSON, Donald, *Essays on Action & Events*, Oxford University Press, USA, 1986.
- DAVİS, Philip E. "Action and Cause of Action" *Mind*, New Series, Vol. 71, No. 281, 1962.
- DAVUD, Abdulbâri M., *el-İrâde 'İnde'l-Mu'tezileti ve'l-Eşâi're*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, İskenderiye, 1996.
- DE'İM, Semîh, *Mevsû'âtu Mustalahati'l-Eş'arî ve'l-Kâdî Abdilcebbâr*, Mektebetu Lübnân, Beyrût, 2002.
- DENKEL, Arda, *Bilginin Temelleri*, Metis Yay., 1998.
- DESCARTES, René, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, MEB Yay., İstanbul, 1997,
_____, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yay., İstanbul, 1997.
- DÖKMEN, Üstün, *Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak Gelişmek Uzlaşmak*, Sistem Yay. İstanbul, 2000.
- DRETSKE, Fred, "Reasons and Causes," *Philosophical Perspectives*, Vol. 3, Pihilosophy of Mind Action Theory, 1989.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı", *AÜİFD*, C. 46, S. 2.

- _____, “Sosyal Teoloji ya da Varoluş Sürecinde İnsanın Katkısı,” *İslâmiyyât*, Cilt 2, Sayı 1, 1999.
- _____, *Allah Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., Ankara, 2005.
- _____, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Akçağ yay.
- _____, “Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı,” *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 2 2003.
- _____, “Ontolojik Egemenlikten Egemenliğin Ontolojisine” *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. 6, S. 2, 2008.
- ENSÂRÎ, Cemalu’ d-Dîn b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Şüzuri’z-Zeheb fi Ma’rifeti Kelâmi’l-Arab*, thk. Abdulğani İddeker, eş-Şirketu’l-Muttehidetu, Dimeşk, 1984.
- ERNÂSÎ, Fahrudin, *İsağuci fi’l-Mantik*, thk. Muhammed Nezir et-Torî el-Halili, Matbaatu’l-Hiraki, Basım Yeri Yok, 1963.
- EŞ’ARÎ, Ebû’l-Hasan, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, Muhammed Muhyu’ d-dîn Abdu’l-Hamîd, Mektebetu’n-Nahdeti’l-Mısriyye, Kâhire, 1950.
- FAHRÎ, Macid “el-Hulkiyyetu ve Sılatuhâ bi’l-Ahlâkî’l-Neyfumahiyyeti (Nikomakhos'a Etik)” *Ebû Nasr el-Fârâbî fi’z-Zikrâ’l-Elfiyyeti li Vefâtihi*, ed. İbrahim Medkûr, el-Mektebetu’l-Arabiyye, Kahire, 1983.
- _____, Macid, *Aristoteles el-Muallimu’l-Evvel*, Katolik Matbaası, Beyrût, tsz..
- FÂRÂBÎ, Ebû Nasr, *Ârâü Ehli Medîneti’l-Fâdıla*, Mektebetü’l-Hilâl, 1. Baskı, Beyrût, 1995.
- _____, *İhsâu’l-‘Ulûm (İlimlerin Sayını)*, çev. Ahmet Ateş, MEB Yay., İstanbul, 1990.
- _____, *İhsâu’l-‘Ulûm*, thk. ‘Ali Ebû Mulhim, Dâru ve Mektebetu’l-Hilâl, Beyrût, 1996.
- _____, *Kitâbu’l-Cem’i Beyne Re’yeyi’l-Hekimeyn*, thk. ‘Ali Ebû Mulhim, Dâru ve Mektebetu’l-Hilâl, Beyrût, 1996.
- _____, *Kitâbu’l-Mantik (el-İbâre)*, thk. Mhammed Selim Sâlim, Dâru’l-Kitâb, Mısır, 1986.
- _____, *Kitâbu’l-Mille ve Nusûsun Ührâ*, thk. Muhammed Mehdi, II. Baskı Dâru’l-Meşrik, Beyrût, 1986.
- _____, *Kitâbu’s-Siyâseti’l-Medeniyye*, thk. ‘Ali Ebû Mulhim, Dâru ve Mektebetu’l-

- Hilâl, Beyrût, tsz.; *Kitabu't-Tenbih 'alâ Sebili's- Sa'âde*, thk. Cafer âl-i Yasin, Dâru'l-Menâhil, Beyrût, 1985.
- _____, *Mutluluğu Kazanma (Tahsili's-Sa'âde) Farâbi'nin Üç Eseri'nin İçinde*, Çev. Hüseyin Atay, Morpa Kültür Yay., İstanbul, 2003.
- _____, *Risâle fi'l-'Akl*, thk. Maurice Bouyges, Dâru'l-Maşriq, Beyrût, 1986.
- _____, *Kitâbu Tahsili's-Sa'âde*, Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1995.
- _____, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsili's-Sa'âde)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay. Ankara, 1999.
- _____, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1997.
- FAZLURRAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1996.
- FERĞEL, Yahyâ Hâşim, *el-Üsüsü'l-Menhecî li Binâi 'Akîdeti'l-İslâmîyye*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kâhire, tsz.
- FİRUZÂBÂDÎ, Mecdu'd-Din Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâmusu'l-Muhît*, Müessetü'r-Risâle, Beyrût, 1986.
- FOLEY, Richard, "Compatibilism", *Mind*, Oxford University Pres, Vol. 87, No. 347, 1978.
- _____, "Deliberate Action", *The Philosophical Review*, Vol.86, No. 1, 1977.
- FOOT, Philippa, "Free Will Involving Determinism", *The Philosophical Review*, Vol. 66, No. 4, 1957.
- FRANKENA, William K., *Ethics*, Prentice-Hall, New Jersey, 1973.
- _____, *Etik*, çev. Azmi Aydın, İmge Yay., Ankara, 2007.
- FRANKFURT, Harry, "The Problem of Action", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 15, No. 2, 1978.
- GAZÂLÎ, Ebû'l-Hâmid, *Mi'yârü'l-'Ulûm*, İlmiyye Matbaası, Mısır, 1329.
- GERT, Bertnard and Timothy J. Duggan, "Free Will as The Ability to Will" *Nous*, Vol. 13, No. 12, 1979.
- GİNET, Carl, "Can The Will Be Caused" , *The Philosophical Review*, Vol. 71, No. 1, 1962.
- GOLDMAN, Alvin I, *A Theory of Human Action*, Prentice-Hall Inc, Englewood Cliffs, New Jersey 1970.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yay., İstanbul, 1974.

- GÖLCÜK, Şerafettin, *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1997.
- _____, *Kelâm Tarihi*, Esra Yay., Konya, 1992,
- GUARDİNİ, Romano, *Power And Responsibility A Course Of Action For The New Age*, Translated by Elinor C. Briefs, Henry Regnery Company, Chicago, 1961.
- GUENON, René, “Doğu Metafiziği” *Metafizik Nedir?* çev. Mustafa Tahralı, Birey Yay., İstanbul, 1999.
- GÜLER, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- _____, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003.
- GÜNEŞ, Kamil, *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İnsan Yay., İstanbul, 2003.
- GÜNEY, Salih, *Davranış Bilimleri*, Ankara, 2000.
- HABERMAS, Jürgen, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yay., İstanbul, 2001.
- HANEFÎ, Hasan, “Teoloji mi Antropoloji mi?” *AÜİFD*, çev. Dr. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, C. 23.
- HANBELÎ, Ebû Ya'lâ Muhammed el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*, thk. Veli Zeydan, Dâru'l-Meşrik Beyrût, 1974.
- HARDİE, W.F.R, “Willing and Acting” , *The Philosophical Quarterly*, Vol. 21, No. 84, 1971.
- HAYYÂT, Ebû'l-Huseyn Abdurrahmân b. Osmân, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Redu alâ İbni'r- Râvendî*, thk. Niberg, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mısır, 1925.
- HONER, Stanley M. ve Thomas C. Hunt, *Felsefeye Çağrı*, çev. Hasan Ünder, İmge Yay., Ankara, 1996.
- HOURANÎ, George F., *Islamic Rationalism The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, Clarendon Pres, Oxford, 1971.
- HUBY, Pamela, “The First Discovery of the Freewill Problem”, *Philosophy*, Vol. 42, No. 162, 1967.
- 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. 1975.

- İBN MATTEVEYH, Hasan en-Necrânî el-Mu'tezilî, *et-Tezkiretu fi Ahkâmi'l-Cevheri ve'l-A'râd*, thk. Sâmî Nasr Lütf ve Faysal Bedir, Dâru's-Sekâfeti li't-Tibâeti ve'Neşr, Kahire, 1975.
- İBN RÜŞD, eş-Şerhu'l-Kebîr li Kitâbi'n-Nefs li Aristo, Latince'den Arapçaya trc. İbrahim Garbî, Beytu'l-Hikme. Tunus, tsz.
- ÎCÎ, Adudu'd-Din Abdurrahman, *el-Mevâfık fi İlmi'l-Kelâm, Âlemu'l-Kütüb*, Beyrût, tsz.
- _____, *Şerhu Muhtasari'l-Muntehe'l-Usûli*, el-Matba'atu'l-Kurâ'l-Emiriyye, İstanbul, 1316.
- İSFEHÂNÎ, Ebû'l-Kâsim el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğib, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, tsz.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981.
- KADÎ, Ebû'l-Hasan Abdu'l-Cebbâr, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: Rü'yetü'l-Bârî, C. IV*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.
- _____, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: el-Firaku Ğayru'l-İslâmiyyeti, C. V*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.
- _____, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: et-Ta'dil ve't-Tecvîr, C. VI/I*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.
- _____, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: el-Îrâde, C. VII/II*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi Yok, Kâhire, tsz.
- _____, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: Halku'l-Kur'an, C. VII*, thk. İbrahim Ebyârî, edt. Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, 1960.
- _____, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: el-Mahlûk, C. VIII*, edt. İbrahim Medkûr, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.
- _____, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: et-Tevlîd, C. IX*, thk. Tefîk et-Tavîl ve Saîd Zâd, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi Yok, Kâhire,

tsz.

_____, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: et-Teklîf*, C. XI, , thk. Muhammed Alî en-Neccâr ve Abdulhalîm en-Neccâr, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.

_____, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: en-Nazar ve'l-Ma'rife*, C. XII, thk. İbrahim Medkûr, edt. Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi Yok, Kâhire, tsz.

_____, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: el-Lutfu*, C. XIII, thk. Abu'l-Alâ Afîfî, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi Yok, Kâhire, tsz.

_____, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: el-İslâh, istikkâku'z-Zemm, et-Tevbe*, C. XIV, thk. Mustafâ es-Sakâ, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi Yok, Kâhire, 1965.

_____, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: et-Tenebüvvât ve'l-Mu'cizât*, C. XV, thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi Yok, Kâhire, tsz.

_____, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: eş-Şer'iyât*, C. XVII, edt. Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi Yok, Kâhire, tsz.

_____, “el-Muhtasar fî Usulî'd-Dîn,” *Resâil fî't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk: Muhammed Ammare, Dâru'l-Hilâl, Kahire, 1971.

_____, *el-Muhît bi't-Teklîf*, Dâru'l-Mısıryye, Kahire, tsz.

_____, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Mektebetü Vehve, Kahire, 1965.

KANT, İmmanuel, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Trns. H. J. Paton, Harper Torchbooks/The Academy Library, New York, 1964.

_____, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1995.

KİNDÎ, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yay., İtanbul, tsz.

_____, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, neşr. Muhammed Abdulhadi Ebû Ride, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, 1950.

KÖKNEL, Özcan, (komisyon), *Lise Psikoloji Ders Kitabı*, Altın Kitaplar Yay., İstanbul, 2007.

KUÇURADİ, İonna, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 2006.

KUTLU, Sönmez, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, *Mezhepler Tarihinde Metodoloji Problemi İlmî İhtisas Toplantısı*, 27-28 Eylül 2003, TDV İslâm

- Araştırmaları Merkezi, İstanbul.
- LEAMAN, Oliver, “Abd al-Jabbar and the Concept of Uselessness,” *Journal of History of Ideas*, Vol. 41, No. 1, 1980.
- LOCKE, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Değerlendirme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 2004.
- LUMER, Christoph, “The Action-Theoretic Basis of Practical Philosophy”. *Intentionality, Deliberation and Autonomy*, Ashgate Publishing Limited, Hampshire, England, 2008.
- MACKLIN, Ruth, “Action, Causality, and Teleology”, *The British Journal for Philosophy of Science*, Oxford Üniversty Press, Vol. 19, No. 4, 1969.
- _____, “Reasons vs. Causes in Explanation of Action”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 33, No. 1, 1972.
- MAHMUD, Hasan, *el-Medhal ilâ Dirâseti ‘ilmi’l-Kelâm, İdâretu’l-Kur’an*, Pakistan, 1988.
- MA’LÛF, Yusûf, *el-Müncid fi’l-Luğa’*, Çaphane Fetâhî, Tahran, 1374.
- MÂTURİDÎ, Ebû’l-Mansûr Muhammed, *Kitabu’t-Tevhîd*, el-Mektebetu’l-İslâmîyye, Beyrût, 1970.
- MCKENNA, Micheal, “Compatibilism” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*/ Summer 2004 edition. <http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>
- MEDKÛR, İbrahim, *el-Mu’cemu’l-Felsefî*, el-Hey’etu’l-‘Amme, Kahire, 1983.
- MELDEN, A.I, “Willing” *The Philosophical Review*, Vol. 69. No. 1960.
- _____, “Action”, *The Philosophical Review*, Vol. 65, No. 4, 1956.
- MERRİL, A.A, “Free Will”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 15, No.11, 1918.
- MORGAN, Clifford T. *Psikolojiye Giriş*, çev. Hüsnü Arıcı ve diğerleri, edt. Sirel Karakaş, 13. Baskı, Meyeksan Yay., 1999, Ankara.
- MORTON, Adam, *Kötülük Üzerine*, Güncel Yay., 2006.
- MUNN, Norman L., *Psikoloji İnsan İntibakının Esasları*, çev. Nahid Tendar, İstanbul, 1968.
- NESEFÎ, Ebû’l-Mu’in Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratu’l-Edille fi Usûli’d-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, DİB Yay., Ankara, 1993.

- NEŞŞÂR, Ali Sami, *İslam 'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999.
- _____, *Menâhîcu'l-Bahs 'Inde Mütefekkeri'l-İslâm*, Dâru'n-Nahdeti'l-'Arabiyye, Beyrût, 1983.
- NİSÂBÛRÎ, Ebû Reşîd 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.
- _____, Ebû Reşîd Sa'id b. Muhammed, *fi't-Tevhîd Divânu'l-Usûl*, thk. Muhammed Abdulhadi Ebû Reyde, Matbaatu Dâru'l-Kütüb, Mısır, 1969.
- ÖNER, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB Yay., İstanbul, 1995.
- _____, *İnsan Hürriyeti*, Vadi Yay., Ankara, 1995.
- _____, *Klasik Mantık*, AÜİF Yay., Ankara, 1982.
- ÖZDEN, H. Ömer, *İbn-i Sînâ Descates Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah Yay., İstanbul, 1996.
- ÖZEROL, M. Fatih, *Son Devir Mu'tezile Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah'ın Sıfatları*, (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa, 1993.
- ÖZLEM, Doğan, *Ahlâk Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2004.
- PIEPER, Annemarie, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999.
- PLANCK, Max, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, çev. Yılmaz Öner, Spartaküs Yay., İstanbul, 1996.
- RALEIGH, Drake, *Anormal Davranışlar Psikolojisi*, çev. Nezahat Arkun, İstanbul, 1960.
- RÂVÎ, Abdussetâr, *Felsefetül Akl*, Daru's-Şüûni's-Sekafeti'l-Amme, Bağdat, 1986.
- _____, *el-'Aklu ve'l-Hürriyye Dirâsetun fi Fikri'l-Kâdî Abdilcebbâr*, el-Müessesetü'l-'Arabiyye, Beyrût, 1980.
- RAYFIELD, David, "Action", *Nous*, Vol. 2, No. 2, 1968.
- RÂZÎ, Fahreddin, *Me'âlimu Usuli'd-Din*, çev. Nadim Macit, İhtâr Yay., Erzurum, 1996.
- _____, "Kitabu'n-Nefs ver'Ruh", el-Fikru-l-Ahlâkî'l-Arabî, neşr. M. Fahri, el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzi', Beyrût, 1978.

- _____, *Kitabu Muhassali Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Felâsefeti ve'l-Mütekellimîn*, bsm. yok. tsz. AÜ İlahiyat Kütüphanesi, 297.4/1324.
- REİD, Thomas, *Essays on the Active Powers of Man*, Yayın Evi Yok, London, 1788.
- RİCOEUR, Paul, *Söz Edimleri Kuramı ve Etik*, Asa Kitabevi, çev. Atakan Altınörs, Bursa, 2000.
- _____, "Metin Modeli: Bir Metin Olarak Anlamlı Eylem," *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, edt. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.
- SÂBÛNÎ, Nuruddin, *el-Bidâye fi Usûli 'd-Dîn*, neşr. Bekir Topaloğlu, DİB Yay. Ankara, 1995.
- SÂMÎ, Şemsettin, *Kamûs-ı Türkî*, Enderun Yay., İstanbul, 1989.
- SCHAPIRO, Tamar, "Three Conception of Action in Moral Theory" *Nous*, Vol. 35, No.1, 2001.
- SCHELER, Max, *İnsanın Kozmostoki Yeri*, çev. Harun Tepe, Ayraç Yay., Ankara, 1998.
- SCOTT, Michel, Wittgenstein's Philosophy of Action, *Philosophical Quarterly*, Vol. 46, No. 184, 1996.
- SENED, Muhammed, *el-'Aklü'l-Amelî*, Dâru'l-Hâdî, Beyrût, 2002.
- SİNANOĞLU, Abdulhamit, *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti (Doktora Tezi)* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000.
- SİNANOĞLU, Mustafa, "Kâdî Abdülcebbar" maddesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*.
- SNEDDON, Andrew, *Action and Responsibility*, Published by Springer, Netherlands, 2006.
- STRONG, C. A. "A Deterministic Analysis of Free Will" *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 1, No. 5, 1904.
- SUBHÎ, Ahmed Mahmûd, *el-Felsefetu'l-Ahlâkîyye fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâru'n-Nahdeti'l-'Arabi, Beyrût, 1992.
- SURUŞ, Abdülkerim, *İlim ve Felsefeye Giriş*, Endişe Yay., Ankara, 1990.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihel*, Müessesetü'l-Kütübi'l-Sekâfiyye, Beyrût, 1994.
- _____, *Kitâbu Nihâyeti'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume, Oxford

- Universty Press, London, 1934.
- ŞEN, Serpil, *Psikoloji*, MEB Yay., İstanbul, 2005.
- TAFTAZÂNÎ, Sa'duddin, Şerhu 'Akâidu'n-Nesefî, Bahar Matbaası, İstanbul, 1976.
- TALCOTT, Parsons and Edvard A. Shils, *Toward a Genaral Theory of Action*, Harvard Unv. Press, Cambridge, 1962.
- TAYLOR, William, *Freedom of the Will*, Yayın Evi Yok, London. 1881.
- TOPÇU, Nurettin, *Psikoloji*, haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara, Dergah Yay., İstanbul, 2003.
- TEPE, Harun, *Etik ve Metaetik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yay, Ankara, 1992.
- ÖZTEBAĞ, Lütfi, *Genel Psikoloji*, Remzi Yay., İstanbul, 1956.
- UĞURLU, İrfan, *Türkçe-İngilizce Ansiklopedik Sözlük*, MEB Yay., İstanbul, 2001.
- UYGUR, Nermi, *Kuram-Eylem Bağlamı Çözümleyici Bir Felsefe Denemesi*, Edebyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1975.
- VERGÉS, Andre ve Denis Huisman, "Ahlâk Felsefesi", *Felsefe 2002*, çev. Ahmet Arslan, TUSİAD Yay., İstanbul, 2002.
- WARE, Robert, "Acts and Action", *The Journal of Philosophy*, Vol. 70, No. 13, 1973.
- WITTGENSTEIN, Ludwig., *Philosophical Investigations*. Trans. G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1953.
- WOOD, Ledger, "Free Will Controversy", *Philosophy*, Vol. 16, No. 64, 1941.
- YAZCIOĞLU, Mustafa Sait, *Matürîdî ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Meb Yay., İstanbul, 1997.
- YEPREM, M. Saim, *İrâde Hürriyet ve İmâm Mâtürîdî*, MİFV Yay.
- YÜKSEL, Emrullah, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yay., İstanbul, tsz.
- ZEBÎDÎ, Muhammed Mürtedâ, *Şerhu Tacî'l-'Urûs*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, tsz.
- ZEYNE, Hüsnü, *el-Aklu, İnde'l- Mu'tezile*, Dâru'l-Afaki'l-Celîle, Beyrût, 1978.
- <http://uwm.edu/ferrero>
- http://philosophy.ucsd.edu/faculty/dnelkin/DanaNelkin/137welcome08_files/syllabus3.pdf
- [http://www.newworldencyclopedia.org/entry/action_\(philosophy\)](http://www.newworldencyclopedia.org/entry/action_(philosophy))
- <http://www.angelfire.com/ab3/freewill/actionTheory.html>