

KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRMESİ

Kamuran GÖKDAĞ

Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniv., Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdî Abdülcebâr Örneği

Dr. Yunus Cengiz, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012,
488 s.

Eylemin kendisine ilişkin bir soruşturma, esasında eyleyen olması bakımından insana ve eylemin ortaya çıktığı durumlara ilişkin bir soruşturmayı da içerir. Bu soruşturmanın tarihi, düşünce tarihine paralel olarak gelişse de eylemin tartışmaya konu edildiği soruların bağlamı, onun değişim ve gelişim evrelerini belirlemiştir. Bu soruların bağlamına göre eylem; ahlak, psikoloji, metafizik, fizik, kelim, siyaset, sosyoloji, hukuk, dilbilim ve iletişim gibi farklı alanlarda tartışılmıştır. Klasik dönem kelim düşüncesi söz konusu olduğunda en temel soruşturma alanlarından biri 'eylem'in ve bunun mevsuf durumu insani eylemin niteliği ve içeriğidir. Bu içeriğin tespit edilmesine yönelik yapılan soruşturmalar aynı zamanda kelim gelenekleri arasındaki köklü ayrışmaları da verir. 'Eylem felsefesi' ve 'eylem teorisi' terimleri ise XX. yüzyılın ortalarında Batı'da eylemin doğasına ilişkin soruşturma ile birlikte kendine has metot ve kavramların oluşmasıyla felsefenin bir alt dalı olarak kabul görmüştür. Yunus Cengiz'in *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdî Abdülcebâr Örneği* isimli bu eseri, XX. yüzyılda felsefenin bir alt disiplini olarak gelişen 'eylem felsefesi'nin temel belirlenimlerinin klasik dönem mu'tezile kelim düşüncesi Kâdî Abdülcebâr'ın düşüncesinde de olduğu iddiasını taşır. Mu'tezile ekolünün sistem kurucu düşünürlerinden olan Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) bu içeriğe yönelik belirlenimlerinin tespiti ve bu tespitin 'eylem felsefesi' ile

ilişkilendirilerek gününüze taşınması bakımından oldukça önemli olan eser *giriş*, *dört bölüm* ve *sonuç* olarak tasarlanmıştır.

Birinci bölüm “eylem teorisi açısından eylem kavramı”, “Kâdî Abdülcebâr’da eylem kavramı” ve “eylemin metafizik temelleri” başlıkları altında “eylemin neliği problemi”ni tartışır. Birinci başlıkta “eylem teorisi” açısından eylemin işaret ettiği anlamı belirginleştirme çabasında olan Cengiz, öncelikle eylemle eş anlamlı olarak kullanılan/kullanılabilecek kavramları ‘eylem’ ile ilişkisi bakımından ele alıyor. Bu kavramların başında ‘edim’ (act), ‘yapmak’ (doing) ve ‘davranış’ (behaviour) gelmektedir. Buna göre eylemi bu kavramlardan ayıran en temel özellik eylemin bilinçli, iradeli ve kasıtlı olmasıdır (s.58). Ancak buna rağmen eylemin epistemolojik temeli ve eylemin ortaya çıkış sürecinde ona eşlik eden niteliklerin neler olduğu konusunda eylem teorisyenleri arasında bir ittifak görünmemektedir. Bu ihtilafın en temel vasatı ise eylem teorisinin içinde ele alındığı düşünce geleneklerinin kurucu ilkelerinin farklılığıdır. Bu başlığın belirginleştirdiği şey, eylemin bilinçli, iradeli ve kasıtlı olma özelliği eylemin iliştiği tüm farklı alanlarda eylemin eylem olması bakımından arazları olmasıdır. İkinci başlık altında ise Kâdî Abdülcebâr’da eylem kavramı tartışılmaktadır. Burada da öncelikle Kâdî Abdülcebâr’ın sisteminde eyleme yakın ve eş anlamlı kavramlar tahlil edilir. Bu kavramlar en genel olarak ‘fiil’, ‘amel’ ve ‘tasarruf’tur. Bu tahlil ve tartışmalardan sonra Cengiz, Kâdî Abdülcebâr’ın sisteminde eyleme karşılık gelen kavramın *fiil* olduğu kanaatine varıyor. Ancak eylem teorisinin içeriğinin belirginleşmesi bakımından Kâdî Abdülcebâr’ın sisteminde *fiile* eşlik eden sıfatlar vardır: Maksûd, Muhkem ve Mutkân. *El-fi’lü’l-maksûd*, *el-fi’lü’l-muhkem* ve *el-fi’lü’l-mutkân* olarak ele alınan bu sıfatlar Kâdî Abdülcebâr sisteminde fiilin/eylemin anlamının ve içeriğinin sınırlılıkları olarak ele alınmakta, fakat bu kavramsal sınırlılıkların bir teori olması bakımından Kâdî Abdülcebâr’ın sisteminde eylem teorisinin içeriğini nasıl belirledikleri ya da hangi imkânları ve sınırlılıkları bu içeriğe taşıdıkları sorusu daha sonraki bölümlere ertelenmektedir. “Eylemin metafizik temelleri” başlığı altında ise eylemin metafizik irtibatı, ‘oluş’, ‘hareket’ ve ‘değişim’ gibi kavramlarla ilişkili olarak ‘neden’ kavramı, Mu’tezile’nin tercihiyle ‘ma’nâ’ üzerinden kurulmaktadır. Klasik metafizikte *nedenin* sonsuz olmayan bir silsileyi temsil ettiği hatırlandığında varlık bakımından bu silsilenin sonu *kâtiu’t-teselsül* olarak Tanrı’dır. Cengiz’e göre bu irtibatın temel adımlarını ise ‘cisim’, ‘hareket’ ‘değişim’ ve ‘araz’ kavramları oluşturur. Bu temel adımların eylemin oluş sürecinde metafizik irtibatı kurmada ifade ettiği anlam ise en genel olarak şu

şekilde ifade edilebilir: Eylemin cisimselliği bakımından bir cismin var olmasının gerekliliği, var olan bu cismin mümkün nitelikler bakımından bütün makdûrlara nisbetinin eşit olması, tercih edici/ettirici olarak cismin bu niteliklerden birisiyle vasıflanmasını sağlayan neden/nedenler silsilesinin olması, bu neden/nedenlerin iradî te'siriyle cismin muayyen bir nitelik kazanması ve cismin bu nitelikle bilfiil bir duruma gelmesi. Bu süreç genel bir ifade ile 'cismin araz edinmesi' süreci olarak tanımlanmıştır. Nitekim Kâdî Abdülcebâr'ın sisteminde insanın cisimde tasarruf edebilmesi için insani iradi müdahalenin olması zorunludur. Böylece Kâdî'nin sisteminde cisimsel hareket ile insan eylemleri arasındaki metafizik irtibat belirginleşir. Ancak burada belirgin bir duruma gelen şey sadece 'irtibat'tır. Bu durumda cisimsel hareket ile insani eylemsel hareket arasındaki farkın tevcih edilebileceği nitelik/ler nelerdir? Yazarın metninin örgüsünden bu sorunun cevabını şu şekilde tespit etmek mümkündür: Bu irtibat iki temel aksiyom üzerinden kurulmaktadır: (i) kendi olmaklığı bakımından cisimlerde ve arazlarda insani bir tasarruf ve kudret söz konusu değildir, (ii) cisim ve arazın nitelik kazanmasında insani tasarruf ve kudret söz konusu olabilir. İkinci aksiyom bir başka ifade ile 'cisim ve arazın başka bir cisim ve arazla nitelenmesi ya da cisimler ve arazlar arasında terkip oluşturma insani tasarrufun kudretindedir' şeklinde belirlenebilir. Bu durum yazarın kendi örneğiyle şu şekilde açıklanabilir: Taş olmak bakımından taş bir cisimdir ve kırmızı olmak bakımından kırmızı bir arazdır. Kendi olmaklıkları bakımından bunlarda herhangi bir insani tasarruf söz konusu değildir. Ancak 'kırmızı taş' varlığının telkin ettiği şekliyle insanın *taşı kırmızıya* boyaması ve böylece *taşa* araz niteliğinin kazandırılmasında insanın kudret ve tasarrufu söz konusu olabilir. Cengiz, Kâdî Abdülcebâr'ın eylem teorisinin ana karakterini bu iki aksiyom arasındaki köklü fark üzerine inşa etmek istemektedir. Buna göre (i) birinci aksiyom zorunlu doğal nedenselliği ifade ederken (ii) ikinci aksiyom ihtiyari, iradi bir nedenselliği ifade eder. Böylece Cengiz'in metni bu hürriyeti ve iradeyi Kâdî Abdülcebâr'ın eylem teorisinin metafizik irtibatının en belirgin karakteri olarak tavsif etmek istemektedir.

İkinci bölümde "güç sahibi olmak", "akıl ve bilgi sahibi olmak" ve "hayat sahibi olmak" başlıkları altında "Kâdî Abdülcebâr'a göre eyleyenin neliği problemi" tartışılmaktadır. Birinci başlık eylemin oluşması sürecinde gücün etkisi ve doğasını belirginleştirme çabasıdır. Buna göre öncelikle 'kuvvet', 'kudret', 'kuvve', 'takat' ve 'istitâa' kavramları tahlil edilirken Kâdî Abdülcebâr'ın neden bu kavramlar arasından *kudret* kavramını tercih ettiği ortaya konulur.

Burada *kudretin* en belirgin vasatını eylemin zorunluluktan ayrılan imkânı anlamında ‘sihhatü’l fi’l’ kavramı oluşturur. Bu ise eylemin bütün makdûrlara nispetinin eşit olması anlamındadır. Bu eşit makdûrlar arasından birinin tercih edilmesi ise *kudrete* eşlik eden ‘irade’ ile mümkün olmaktadır. Çünkü eylemin hangi yönde tahsisinin gerçekleşeceğinin belirlenmesi için eylemi o yöne tahsis eden bir etkenin bulunmasını zorunlu kılar. Bu tahsis edici ise iradedir (s.137). İkinci başlık, bilgi ve eylem ilişkisini soruşturma amacını taşır. Aynı zamanda bu başlığın içeriği, bilgi ve iradenin eylemdeki etkinliğini belirginleştirerek eylemin normatif değerini açığa çıkarır. Cengiz’e göre aklın cevheriliği ve cisimselliği şeklindeki iki anlayışa da karşı çıkan Kâdî Abdülcebâr, *aklı burhânî* bilginin toplamı olarak kabul ederek eylemin arzu edilir (devâ’i) ya da kaçınılır (sarâif) olmasının temel kriteri olması bakımından eylem teorisinde etkin hale getirmektedir. Bu anlamda *kanı* ve *sanı* derecesinden burhân derecesine çıkmış bilgiden bağımsız bir varlığı olmayan *aklın*, eylemin ana karakteri olarak belirginleşen *iradenin* epistemolojik temelini oluşturduğu şeklindeki bir belirlenime metnin yazarının bir itirazı olmayacaktır. “Hayat sahibi olmak” başlığının temel sorusu ise insanın diri (hayy) bir varlık olarak eylemin ortaya çıkışında etkisi nedir, sorusudur. Buna göre bu başlık ilk iki başlığın zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkar. Çünkü Kâdî Abdülcebâr’a göre bir varlığın diri olmasının en önemli kanıtı onun kudret ve bilme niteliğinin olmasıdır (s.214). İnsan bedeni ise bu iki niteliğin mahalli olarak belirginleşir. Bu anlamda diri olmak, hem kudret ve bilginin hem de eylemin ortaya çıkışının temel hazırlayıcı unsurudur.

Üçüncü bölümde ise “eylem teorisi açısından irade özgürlüğü”, “iradenin tanımı”, “iradenin değişik halleri”, “irade özgürlüğü”, “eylem özgürlüğü”, “irade ve eylem özgürlüğünün metafiziksel temelleri: tevellüd teorisi” ve “irade ve eylem özgürlüğünün teolojik temelleri” başlıkları altında “irade ve eylem özgürlüğü” incelenir. Bu bölümde yazar, genel olarak daha önce insan eylemlerinin ana karakteri olarak epistemolojik temelini burhânî bilginin toplamı olan akıldan bulan iradenin özgürlükle ilişkisi bakımından sınırlılıklarını ve imkânlarını ele alır. İrade ve özgürlük kavramlarının oluşturduğu terkinin belirginleştirilmesi gereken ilk şey ‘doğal istek’ ile ‘özgür istek’ in farklılıklarıdır. Kâdî Abdülcebâr’ın sisteminde doğal istek ile irade birbirinden farklıdır. Cengiz bu farklılığın en genel niteliğini şu şekilde tanımlar: Arzu ve şehvet gibi doğal isteklerin; zaman, mekân, nitelik ve nicelik bakımından bir belirsizliği ifade etmesine karşılık (s.323), irade bilinçli bir belirlenimi ifade eder. Kâdî Abdülcebâr’ın doğal istek ile irade arasında yaptığı bu kesin ayrımın

amacı onun insanı eylemleri üzerinde tam yetkili olarak özgür kılmak istemesidir. Bu anlamda iradeyi önceleyen ve hazırlayan *bilgi* (akıl), *canlılık* (hayy) ve *güç* (kudret) gibi kavramların iradenin sınırlılıkları gibi görünmesinin onun özgürlükle irtibatını zayıf kılmaz mı, şeklinde sorulabilecek bir soruya Cengiz'in cevabı şu şekilde ifade edilebilir: Bu kavramsal içeriklerin iradeyi öncelemesi ve hazırlaması iradenin bizzat taallukunu zorunlu kılmaz, aksine iradenin taallukunun tevcih edileceği vasatı niteler. Başka bir ifade ile iradenin kendisine nisbeti eşit olan makdûrlar arasında taalluk edeceği makdûrun fayda ve zarar açısından sonucunu dikkate almasına zemin hazırlar. Bu bölümde irade ve yönlendirici temel unsurlar olarak iradeyi önceleyen ilkeler hakkında yapılan geniş ve ayrıntılı tahlilleri en genel olarak şu şekilde ifade edilebilir: İradenin bütün zorunlu irtibatlarını reddeden Kâdî Abdülcebbâr, iradenin söz konusu tüm irtibatlarını sadece bir imkân vasatında ele alır. Burada Kâdî Abdülcebbâr'ın tüm çabası iradeyi zorunlu nedensel silsilenin dışına çıkarıp ona 'özgür' sıfatını kazandırmak istemesi olarak tarif edilebilir. Bu anlamda irade, eylemin ontolojik zorunluluğunu teleolojik bir imkâna dönüştürmektedir. Cengiz, aynı zamanda 'eylemin özgürlüğü'nün de bu vasat üzerinde belirlendiğini düşünür. Yani iradenin özgürlüğü, irade edenin de özgürlüğünü ve dolayısıyla iradeye ve irade edene bağlı olarak gerçekleşen eylemin de özgürlüğünü telkin eder.

Bu aşamadan sonra tartışmaya açılan konu, *tevellüd teorisi* üzerinden eylemler arası neden-sonuç ilişkisinin mahiyetidir. Yazar bu tartışmayı öncelikle Kâdî Abdülcebbâr'ın *doğal zorunluluk* (tab') ve *adet* teorileri karşısındaki tutumunu tespit ederek başlar. Bunlardan birincisi eylemler arasında doğal bir zorunluluğun olduğunu kabul ederek insan iradesine tüm kapıları kapatır. İkincisi ise eylemler arasında sebep-sonuç ilişkisi şeklinde zorunlu olarak görünen irtibatın aslında bizim alışkanlıklarımızdan kaynaklandığını söyleyerek Tanrısal iradeyi eylemin ana karakteri haline getirmesi bakımından insan iradesini dışlamaktadır. Buna göre her iki teorinin eylem sürecinde insan iradesini dışlamak bakımından ortak bir noktası vardır. Kâdî Abdülcebbâr ise bu iki teoriyi de eleştirerek insani iradenin etkin olduğu *tevellüd teorisini* savunmaktadır. Bu anlamda Kâdî Abdülcebbâr açısından *tevellüd teorisinin* ana karakteri, eylemin eyleyenin irade ve yönlendirici nedenleri ile ortaya çıkmasıdır. Yazar bu bölümü eylemin teolojik irtibatının niteliğini tespit ederek bitirir. Buna göre Tanrı'nın varlığı insani eylemin zorunluluğunu gerektirmiyor, aksine Tanrı insani eylemin özgürlüğünün teminatıdır.

Dördüncü ve son bölümde ise, “nötr edimler”, “kötü eylem”, “iyi eylem ve kısımları”, “iyi ve kötünün metafizik temelleri” ve “iyi ve kötünün epistemolojik temelleri” başlıkları altında “Kâdî Abdülcebâr’a göre eylemin değerlendirilmesi” konusu işlenir. Bu bölüm, buraya kadar işlenen bölümlerin zorunlu bir adımını temsil eder. Çünkü bu aşamaya kadar belirginleşen ana karakter *eylemin özgür irade ile gerçekleşen olmasıdır*. O halde eylemin gerçekleşme sürecine ilişkin sorulması gereken bir soru kalmıştır: Özgür irade ile gerçekleşen eylem zorunlu olarak iyi ya da kötüye konu olacağına göre bu eylemin iyi ve kötü bakımından değeri nedir? İşte bu soru, bu bölümün en genel sorusunu temsil eder. Cengiz bu sorunun cevabını belirlemek için önce Kâdî Abdülcebâr’ın sistemi açısından iyi veya kötüye konu olmayan eylemleri belirginleştirmek istemektedir. Bu sistemin iyi veya kötüye konu etmediği eylemler *farkında olmadan yapılan ne yarar ne de zarar getiren eylemlerdir* (s.411). Bu vurgu, Kâdî Abdülcebâr’ın düşüncesini, iyiye ve kötüye konu olmayan eylemlerin varlığını kabul eden diğer kişi ve ekollerden ayırmak istiyor. Bu kabullerin içeriği farklılaşmakla birlikte Cengiz’in Kâdî Abdülcebâr’ın düşüncesini ayırıştırmak istediği kabule göre farkında olmadan yapılan, ancak yarar ya da zarar getiren eylemler de iyi ve kötüye konu olmazlar. Yazar, Kâdî Abdülcebâr’ın iyi ve kötüye konu olmayan olarak kabul ettiği eylemleri ‘nötr eylemler’ olarak isimlendirmektedir. Nötr eylemlerin yukarıda geçen tanımı aynı zamanda iyi ve kötüye konu olan eylemlerin niteliğini de tahsis eder. Fakat burada vurgulanması gereken husus eylemin iyi ve kötüye konu olması ile eyleyenin *övgü* ve *yergi* hak etmesi Kâdî Abdülcebâr’ın sisteminde aynı şeyi ifade etmiyor olmasıdır. O halde (i) iyi ve kötü eylemin kendisiyle ilgili iken (ii) övgü ve yergi eylemde bulunan ile ilgilidir. Yazarın bu bölümdeki temel ilgisi iyi ve kötünün doğası bakımından eylemin kendisine olduğundan, bir sonraki adımı ‘bir eylemi iyi veya kötü yapan nedir’ ve ‘bir eylemin neye göre iyi veya kötü olarak değerlendirilmesi gerekir’ sorularıdır. Birinci soru yazarı iyi ve kötünün metafizik temelleri hakkında bir soruşturmaya taşırken ikinci soru ise iyi ve kötünün epistemolojik temelleri hakkında bir soruşturmaya götürür. Yazarın tahlillerinden anlaşılan Kâdî Abdülcebâr hem ontolojik hem de epistemolojik olarak *kötünün* tespitini önceleyerek iyinin tespitini kötünün bilinmesine tabi kılmaktadır.

Bununla birlikte eserde eksiklik olarak değerlendirilebilecek bir husus söz konudur. Bunun en görünür olarak kendisini hissettirdiği yer, araştırmanın teorik alt yapısını kurmayı amaçlayan “Giriş” bölümü ve yine teorik bir zemin oluşturmayı hedefleyen birinci

bölümün ilk kısmıdır. Her iki yerde de yazar temel araştırma konusuna zemin hazırlarken baskın karakter olarak modern batı düşüncesinde 1950’li yıllardan sonra öne çıkan eylem teorisyenlerin görüşlerini tercih etmiştir. Buna karşılık Kâdî Abdülcebbar’ın düşüncesinin irtibatlı olarak geliştiği ve teorik alt yapısını bu irtibatlarla oluşturduğu Cebriyye, Eş’arî, Mu’tezile ve Mâturidî gibi kelam ekollerinin konu hakkındaki görüşleri yeterince ele alınmamıştır. Buna bağlı olarak yazardan bu bölümlerde Kâdî Abdülcebbar düşüncesinin içinde doğduğu ve şekillendiği tarihî, siyasi, sosyo-kültürel şartların belirlenimlerini dikkate alarak teorik bir zemin oluşturması beklenebilir. Ancak klasik kelamın ana problemlerinden biri olan ‘insan fiilleri’ yerine modern bir terkipli olan ‘eylem teorisi/felsefesi’ bağlamında tartışılan soru(n)ların karşılığını Kâdî Abdülcebbar bağlamında tespit etmeği amaçlayan bu çalışma, söz konusu tercihi yönüyle tutarlı ve tartışmanın kelam sınırlarını aşan bir niteliğe sahiptir.

Sonuç olarak mu’tezile ekolünün sistem kurucu düşünürlerinden olan Kâdî Abdülcebbar ile ilgili Türkçe literatür son derece yetersizdir. Bu konuda birkaç tez dışında müstakil araştırma/lar neredeyse İlyas Çelebi’nin *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar* (Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, 392 s) isimli çalışmayla sınırlıdır. Hâl böyle olunca Yunus Cengiz’in eserinin nasıl bir boşluğun içe doğduğu izahtan varestedir. Cengiz’in *Mu’tezile’de Eylem Teorisi: Kâdî Abdülcebbar Örneği* isimli bu çalışması Kâdî Abdülcebbar düşüncesinin araştırılmasına ilişkin atılmış nitelikli ve özgün bir adımdır. Eser, Kâdî Abdülcebbar düşüncesini nitelikli ve derinlikli incelemesi bakımından özel bir konuma sahip olduğu gibi bu konuda atılacak adımlara öncülük ve kaynaklık edecek mahiyettedir.

