

ğışlar; dilediğini alçaltır, dilediğini yükseletir; dilediğine hikmet, rahmet, mal mülk lutfeder, dilediğine vermez; dilediğine kız, dilediğine erkek çocuğu verir (meşfet; bk. M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "rvd", "şy'e" md.leri). Hadislerde de Allah'ın dileyen ve dilediğini gerçekleştiren bir varlık olduğu, kâinattaki bütün nesne ve olayların O'nun iradesine göre vuku bulduğu bildirilir (bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "irâde", "meşfet" md.leri).

İslâm ilâhiyatçılarının tamamı, Allah'ın dileyen (mürîd) ve dilediğini gerçekleştiren (fa'âl li-mâ yürîd) yüce bir varlık olduğunda ittifak etmekle birlikte bu sıfatın mânası, zâtıyla münasebeti, kadîm veya hâdis oluşu gibi konularda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunları şu noktalarda toplamak mümkündür: 1. Allah'a gerçek olarak değil mecazi anlamda irade sıfatı nisbet edilebilir. Allah'ın dilemesi kendi fiiliyle ilgili ise mecbur olmadan yaratması, başkasının fiiliyle ilgili ise emretmesi demektir; zira irade arzu (şehvet) anlamına gelir. Bu ise Allah hakkında muhaldir. Nazzâm, Kâ'bî ve Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât gibi Mu'tezile âlimleri bu görüştedir (Nesefî, I, 375; Fahreddin er-Râzî, I, 207). 2. İrade selbî bir sıfat olup Allah'ın bizzat mürîd olduğunu, iradesiyle zâtı arasında başkâlığın bulunmadığını ve hiçbir engel olmaksızın fiillerini mümkün kıldığını ifade eder. Buna göre irade Allah'ın fâil-i muhtâr olduğunu, fiillerini hür olarak gerçekleştirdiğini gösteren ve zâtının aynı olan bir sıfattır. Bu görüşü Dirâr b. Amr ile Neccâriyye âlimleri benimsemiştir (Kâdî Abdülcebbâr, s. 440, 442; Fahreddin er-Râzî, I, 215-216; Beyâzîzâde, s. 153). 3. İrade, Allah'ın yaratıklara ilişkin en uygun ve en kâmil düzeni bilmesi, nesne ve olayların buna uygun olarak vuku bulması demek olup ilim sıfatına râcidir. İslâm filozofları bu kanaattedir (Beyâzîzâde, s. 153; Ca'fer Sübhânî, I, 168). Mu'tezile'den Câhiz ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî de buna yakın bir görüşü kabul etmiştir (Seyfeddin el-Âmidî, s. 52). 4. İlahî fiillerin tabiatla farklı şekillerde vuku bulması belirleyici bir irade sıfatının varlığını kanıtlar. Ancak irade, Allah'ın zâtında veya O'nun dışında herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis bir fiilî sıfattır. Zira kadîm olsaydı tevhid ilkesine aykırı düşen kesret durumu doğardı. Mu'tezile'nin Basra ekolüne bağlı âlimlerinden Ebü Ali el-Cübbâî, Ebü Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr bu görüştedir (Kâdî Abdülcebbâr, s. 431-435, 447-449;

Fahreddin er-Râzî, I, 215-216). 5. Allah hakkında "diledi, diler, dilemez" demek mümkün ise de O'nun zâtıyla kaim ezeli bir irade sıfatının bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Zira irade ezeli olunca irade edilen şeylerin de ezeli olması gerekir. İbn Hazm bu görüşü savunmuştur (*el-Faṣl*, II, 364-366). 6. Allah zâtıyla kaim ezeli bir irade sıfatıyla diler. Yaratıkların değişik zamanlarda meydana gelişi ve farklı özellikler taşıması onları yaratan varlığın iradesinin bulunduğunu gösterir. Ayrıca irade sıfatına sahip olmak bir üstünlük ve yetkinliktir. Allah varlıkların en yücesi ve en yetkini olduğuna göre zâtından ayrılmayan bir irade sıfatı bulunmalıdır. Aksi takdirde O'nun fiillerini yaparken mecbur olması gerekir (fâil-i muztar). Nasların yanı sıra akfî deliller de Allah'ın fâil-i muhtâr olduğunu kanıtlar. Bu sıfat hâdis olamaz. Çünkü sonradanlık Allah'ın zâtına nisbet edilemez. İslâm ilâhiyatçıların çoğunluğunu oluşturan Selefiyye âlimleriyle Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve Şîa ekollerine mensup kelâmcıların tamamı bu görüşü benimsemiştir (Gazzâlî, s. 56-57, 187-188; Nesefî, I, 374-375; Ca'fer Sübhânî, I, 173-175). Allah'ın zâtıyla sıfatları arasındaki münasebetin mahiyetini akıl ilkelerine dayanarak nihâî şekilde açıklamak mümkün olmamakla birlikte irade sıfatı konusunda çoğunluğun benimsediği bu son görüşün daha isabetli olduğu kabul edilmelidir.

Selefiyye âlimleri ilâhî iradeyi tekvîni ve teşrîî olmak üzere ikiye ayırır. Meşfet demek olan tekvîni iradenin yaratmak istediği şeyin vuku bulmaması imkânsızdır. Muhabbet ve rızâ demek olan teşrîî irade, meydana getirmek istediği şeyin vukuunu mutlak olarak gerektirmez. Tekvîni irade hayır ve şerri kapsarken teşrîî irade yalnız hayra ilişkindir (İbn Teymiyye, V, 325-326). İlahî iradenin insan iradesi ve ihtiyarî fiilleriyle ilgisi ve sorumluluk üzerindeki etkileri konusunda âlimler arasında görüş ayrılıkları vardır (bk. FİİL; KADER).

BİBLİYOGRAFYA :

M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "rvd", "şy'e" md.leri; Wensinck, *el-Mu'cem*, "irâde", "meşfet" md.leri.; Bâkılânî, *et-Temhîd* (İmâdüddin), s. 47-49; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 69-74; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uṣûli'l-ḥamse*, s. 431-449; İbn Hazm, *el-Faṣl* (Umeyre), II, 364-366; Râgıb el-İsfahânî, *el-İtikâdât* (nşr. Şemrân el-İclî), Beyrut 1988, s. 269-272; Gazzâlî, *Kavâ'idü'l-akâ'id* (nşr. Mûsâ Muhammed Ali), Beyrut 1405/1985, s. 56-57, 187-

188; Nesefî, *Tebşüratü'l-edille* (Salamé), I, 373-382; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 43-44; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1406/1986, I, 207-216; Seyfeddin el-Âmidî, *Gâyetü'l-me-râm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 52-53; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, V, 325-326; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1369/1949, s. 150-153; Ca'fer Sübhânî, *el-İlahiyyât* (nşr. Hasan M. Mekki el-Âmilî), Gadîr 1410/1990, I, 167-175.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

İRÂDE (الإرادة)

Bir davranışı tercih edip gerçekleştirmeye gücü anlamında terim.

Sözlükte "istemek, dilemek" anlamına gelen irâde terim olarak "nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir işi, bir amaç gerçekleştirilmeyi istemesi, ona yönelmesi" veya "canlıyı, kendisinden değişik mahiyetteki fiillerin doğmasını sağlayacak bir duruma getiren nitelik" yahut "bir fayda elde etme inancının ardından doğan eğilim" gibi değişik şekillerde tanımlanmıştır (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "rvd" md.; *et-Ta'rifât*, "İrâde" md.). Fahreddin er-Râzî'nin kaydettiğine göre filozoflar, bir fiilin yapılmasında tamamen veya büyük ölçüde fayda bulunduğuna dair bizde bir kanaat uyandırdığında içimizde ona elde etme yönünde bir eğilim hâsıl olacağını, bu eğilime irade denildiğini belirtmişlerdir. Râzî, Allah hakkında bu anlamda bir iradeden bahsetmenin doğru olmayacağını, çünkü O'nun zâtı için fayda veya zarardan söz edilemeyeceğini ifade ettikten sonra kelâmcıların irade tanımını şu şekilde verir: "Bir zorunluluk söz konusu olmaksızın -yapılması veya yapılmaması- mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfat" (*el-Metâlibü'l-âliye*, II, 175). Râgıb el-İsfahânî iradeyi arzu, ihtiyaç ve ümitten meydana gelen bir güç olarak açıkladıktan sonra bu terimin bazan eyleme yönelme sürecinin başlangıç, bazan da bitiş noktasını ifade ettiğini belirtir. Başlangıç noktasında irade nefsin bir işi yapmayı arzulaması, bitiş noktasında ise o işin yapılmasına veya yapılmamasına hükmetmesidir. Terim Allah hakkında sadece ikinci anlamda kullanılabilir. Çünkü Allah arzudan münezzehtir, yalnızca hükmeder.

İslâm kaynaklarında ihtiyar, meşîyyet (meşîet), şevk, şehvet, kasd, azim gibi kelimeler de iradeye yakın anlamda geçmektedir. Fakat bunlar arasında az çok anlam farkları bulunmaktadır. İrade kısaca harekete geçme gücü ve yeteneğidir, fiilin gerçekleştirilmesinde belirleyicidir. İrade kişiyi fiile yönlendirmekte, fiil de iradeye bağlı olması bakımından gerçekleşme imkânı bulmaktadır. Her ne kadar irade fiilden önce geliyorsa da fiil sürecinde de onunla birlikte olan, onunla bütünleşen bir faaliyettir. Bu anlamdaki irade, sadece psikolojik bir fonksiyon yahut meleke olmayıp aynı zamanda bilinçli bir seçme gücü, bundan dolayı da kişiyi davranışlarının sonuçlarından sorumlu hale getiren ahlâkî bir ilkedir. Bu seçme gücüne daha çok kelâmî literatürde **iẖtiyar** denilmektedir.

Hayır kökünden gelen ihtiyar birden çok davranış şekilleri arasından en hayırlısını, en faydalısını seçme, ayırt etme iradesi ve kararıdır. Bu bakış açısıyla ihtiyar, bir dış zorlama olmadan kişinin kendi inanç ve kararına göre en uygun, en iyi ve doğru bulduğu şeyi seçip ona yönelmesidir. İrade de çoğunlukla bu anlamda ihtiyar karşılığında kullanılmakla birlikte aralarında bir genellik-özellik farkı bulunduğu belirtilmektedir. Meselâ Fârâbî, iradenin ihtiyardan daha geniş ve onu da kapsayan bir kavram olduğunu belirtir. Çünkü insan mümkün olanların yanında mümkün olmayanları da ister, halbuki sadece mümkün olanı seçer. Şu halde her ihtiyar iradedir, fakat her irade ihtiyar değildir (*Mesâ'il müteferrika*, s. 98). Gazzâlî ise irade ile ihtiyar arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade eder: "İhtiyar, insanın idrak etmekte -dolayısıyla karar vermekte- tereddüde düştüğü bir konuda aklın yol göstermesi sayesinde doğan özel bir iradedir ... Duyu ve mütehayyileye dayanan veya aklın kesin kararından gelen bir hüküm ortaya çıkmadıkça iradenin harekete geçmesi düşünülemez." Gazzâlî'ye göre bir şeyin iyi olduğuna dair bilgi onun yapılması gerektiği hükmünü verir; hüküm iradeyi, irade kudreti, kudret de fiili meydana getirir (*İhyâ*, IV, 254-255). İhtiyar kavramı bilinçli ve özgür bir seçimi ifade ettiği, bu sebeple de literatürde daima cebir teriminin karşısı olarak kullanıldığı için bu kavramla psikolojik alandan ahlâkî alana geçiş yapılmaktadır. İhtiyar fiil sıradan bir yöneliş olmayıp ahlâkî bir suurla davranışta bulunmadır, bu anlamıyla da iradeden daha özeldir.

Kur'an-ı Kerim'de irade kavramı hem Allah'a hem de insana nisbet edilerek 139 yerde geçer (bk. M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "rvd" md.). Bu âyetlerin önemli bir kısmında ilâhî iradenin mutlak, özgür ve önüne geçilemez olduğu, dolayısıyla kulun iradesini sınırladığı (meselâ bk. el-Bakara 2/253; er-Ra'd 13/11; el-Ahzâb 33/17); hayır veya şer olarak olup biten her şeyin Allah'ın iradesi istikametinde gerçekleştiği (el-En'âm 6/125; el-İsrâ 17/16; el-Cin 72/10); fakat O'nun iradesinin mutlaka amaçlı, anlamlı, hikmetli ve âdil olduğu, kulları için asla zulmü, kötülüğü ve meşakkati murad etmediği (meselâ bk. el-Bakara 2/26, 185; Âl-i İmrân 3/108; el-Mü'min 40/31) bildirilmektedir. İnsanın iradesinden söz eden âyetlerin bir kısmı onun pratik hayatına dair sıradan istemelerini ifade etmektedir. Ahlâkî muhtevalı âyetlerde insanın iradesinde serbest olduğu belirtilmekte (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/145; el-İsrâ 17/18-19; el-Ahzâb 33/28-29), bundan dolayı onun iyi şeyleri istemesinden de kötü şeyleri istemesinden de söz edilmekte (el-Enfâl 8/62, 71; Yûsuf 12/25; el-Hac 22/25), fakat insan iradesinin Allah'ın sonsuz derecede özgür iradesi tarafından sınırlandırıldığı ve insanın Allah izin verdiği ölçüde özgür olduğu bildirilmektedir. İnsan bütün eylemlerinde iradesini "Allah'ı isteme" veya "Allah'ın rızasını isteme" şeklinde tayin etmelidir (er-Rûm 30/38-39; el-Ahzâb 33/29; el-İnsân 76/9).

Sonraki İslâmî literatürde önemli bir terim halini alacak olan ihtiyar kavramı hem Allah'a hem insana nisbet edilerek iki âyette geçerken (el-Kasas 28/68; el-Ahzâb 33/36) zamanla önemli bir kelâm terimi olan meşîyyet çeşitli isim ve fiil kalıplarında pek çok âyette tekrar edilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "şy'e" md.). Bu âyetlerde de Allah'ın iradesinin mutlak özgürlüğü, sınırsızlığı ve karşı konulmazlığı dile getirilmektedir. O'nun cömertliği, rızık, mülk ve çocuk vermesi, affetmesi, insana bilmediğini öğretmesi, yardımı, yaratması, rahmeti, arındırması, imana ve hidayete ulaştırması gibi kullarına yönelik fiilleri daima meşîyyetine bağlanmaktadır. Bu âyetlerin bir kısmında da insanın irade ve eylemlerinin Allah'ın meşîyyetiyle sınırlı olduğuna dikkat çekilmektedir. Fakat Allah insanı meşîyyetinde hür kılmıştır: "Rabbinizden hak gelmiştir, artık isteyen iman etsin isteyen inkâr etsin; fakat biz hakka karşı çıkanlara öyle bir ateş hazırladık

ki ..." (el-Kehf 18/29); "İstediginizi yapın; ancak bilin ki Allah yaptıklarınızı görmektedir" (Fussilet 41/40).

Buhârî'nin "Kitâbü't-Tevhîd"inin 31. babı "el-Meşîe ve'l-irâde" başlığını taşır. Buradaki hadislerde terim anlamında irade ve ihtiyar kelimeleri nâdiren kullanılırken meşîyyet kelimesinin daha yoğun geçtiği görülmektedir (bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "şy'e" md.). Bazı kaynaklarda insan iradesini kesinlikle reddetme sonucunu doğuran hadisler yer almakta olup Kur'an-ı Kerim'le uzlaştırılması mümkün olmayan bu rivayetlerin daha çok Câhiliye döneminin kâderci dünya görüşünü yansıttığı ve İslâm dünyasında zamanla ortaya çıkan siyasi uygulamaları ve mezhep anlayışlarını meşrulaştırmak üzere üretildiği belirtilmektedir (bazı örnekler ve değerlendirmeler için bk. Watt, s. 27-44).

Meşşâî filozoflarının yanı sıra Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, İbn Haldûn gibi âlim ve düşünürlerin irade hakkındaki psikolojik açıklamaları genel çizgileriyle Aristo'nun, İshak b. Huneyn tarafından Sür-yânice'sinden *Kitâbü'n-Nefs* başlığıyla çevrilen *De Anima* adlı eserinde ortaya koyduğu nefsin güçleriyle ilgili teorisine dayanmaktadır. Aristo'ya göre hayvanî nefsin idrak edici ve harekete geçirici olmak üzere iki esaslı gücü vardır. İnsan nefsinde bunun karşılıkları bilici ve yapıcı güçlerdir. Nefsin hareket ettirici gücü arzudur, bunun şehvânîyye ve gadâbiyye şeklinde iki kolu vardır. Arzu insanı harekete geçiren dinamik ruhî eğilim olup istek, öfke ve iradeyi içine alır. Şevk ve irade birer arzu türünden ibarettir. Buna göre irade akla bağlı olan fikrî bir arzudur; şevk ve şehvet ise duyum ve tahayyülden ileri gelir. Böylece Aristo'ya göre irade sonuçta aklın uygun gördüğü hedefleri istemekten ibarettir (*Kitâbü'n-Nefs*, s. 50, 124-126, 139, 155).

Aristo'nun irade psikolojisiyle ilgili görüşleri ilk defa açık bir şekilde Fârâbî'nin eserlerine yansımıştır. Fârâbî'ye göre nefsin arzu gücü bir şeye istek duymayı veya ondan kaçınmayı sağlar. İrade bu arzu gücünden meydana gelir. Çünkü irade duyum, tahayyül ve düşünme gibi çeşitli idrak yollarıyla idrak edilen şeyleri arzu etme veya onlardan vazgeçmedir (*el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 46). İrade idrak ve arzu gücünün birleşiminden meydana gelir, yani irade kişiliğin bütün bir sentezi olarak ortaya çıkar. Bu anlayış iradenin çeşitli derecelerinin varlığını kabul etmeyi gerektirir. Çünkü algı ve idrak güçlerinin

gelişmesi zamana bağlı bir olaydır. Bunu dikkate alan Fârâbî üç farklı iradenin varlığına işaret eder. İrade başlangıçta ancak duyumdan gelen bir istektir. İstek nefsin arzu gücü, duyum da duyum gücü ile olur, daha sonra nefsin hayal gücü ve ona bağlı istek gelişir. Bu irade tahayyülünden doğan bir istektir. Bu iki iradenin oluşmasından sonra üçüncü bir irade türü doğar ki bu da düşünme fiilinden gelen bir istek olup ihtiyar adını alır. Şu halde ihtiyar düşünme ve bilmenin sonucu olduğuna göre yalnız insana mahsus olan irade sadece ihtiyardır (*el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 60, 62; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 41-42). Böylece Farâbî iradeyi, "İdrak edilen şeyi arzu etme gücüyle istemektir" şeklinde tarif etmektedir. Filozof, düşünme ve kavrama yoluyla meydana gelen ve yalnızca insana mahsus olan arzuya ihtiyar demek suretiyle hayvan ve insan iradesi arasında bir ayırımı da gerekli görmektedir. Onun bu ayırımı, yalnızca arzuyu harekete geçiren idrakin seviyesiyle sınırlı kalmayıp bu iradelerin tabiatıyla da ilgili bulunmaktadır.

İbn Sînâ, arzu gücünün fonksiyonunu kendi içinde "güdüleyici" (bâise: davranışa sevk edici) ve "yapıcı" (fâile: fiili bizzat gerçekleştiren) olmak üzere ikiye ayırmış, ondan sonra gelenler de bunu aynen benimsemişlerdir. İradeli davranışın tahlilinde bu şekildeki bir ayırım çağdaş psikolojinin bakış açısına da uygun düşmektedir. Fârâbî gibi İbn Sînâ da irade ile ihtiyar birbirinden ayırır. Ahlâkî davranışın temeli ve kaynağı ihtiyardır, yani akla uygun seçimlerdir. Öte yandan İbn Sînâ, iradeli fiillerde idrakin arzuyu uyandırdığı şeklindeki geleneksel görüşe arzunun da hayal gücünü harekete geçirebileceği görüşünün ekler (*en-Necât*, s. 158-159; *Avicenna's De Anima*, s. 37-41).

Gazzâlî'de irade, hem biyolojik ve psikolojik hem de felsefî boyutları olan bir kavram olarak ele alınmıştır. İnsan ruhunun şimdiki veya gelecekteki bir amacına uygun olan şeye yönelmesine irade denir (*İhyâ*, IV, 365). Diğer bir ifadeyle Gazzâlî canlı varlığı davranışa güdüleyen, fiili yapmaya sevkeden şehvet ve gazap türünden arzu gücüne irade, organları hareket ettirici güce de kudret demektedir (*İhyâ*, III, 6; *Me'âricü'l-kuds*, s. 43). Böylece psikolojiyle kelâm görüşü arasında bir köprü kurulmuş olmaktadır. Gazzâlî, hayvan ve insanda ortak olan, menfaat elde etme veya engel ve eziyeti ortadan kaldırma yö-

nünde bir eğilim olarak ele aldığı iradeyi bilgiye dayandırmaktadır. Bilgi iradenin ön şartıdır. İrade kesin hükmünü verince organları harekete geçirmek için kudret ortaya çıkar. Kudret, kasları ve bunlara bağlı olan organları harekete geçirir ve bunu da ancak iradeye bağlı olarak yapar. Gazzâlî'ye göre ihtiyarî hareketlerin başlangıcı eksik varlığın tamlığa ihtiyacı ve talep sahibinin arzusudur, yani canlı varlık, tamlığını tehdit eden gerginlikleri azaltmak ve imkânlarını gerçekleştirmek için davranışta bulunur. Bu ise çağdaş psikolojinin en son ulaştığı görüştür.

Gazzâlî, bilhassa akıl-irade ilişkisi konusunda Kant'ı hatırlatan görüşler ortaya koymuştur. Buna göre şehvet ve gazap gibi duygusal temayüllere sahip olma bakımından insanla hayvan arasında bir fark yoktur. İnsan özellikle bilgi ve irade ile seçkin bir konumdadır. Akıl bir eylemin sonucunu ve ondaki iyilik tarafını idrak edince onu isteme ve gerçekleştirme sebeplerini hazırlama yönünde kendisinde bir şevk uyanır ki bu iradedir (*İhyâ*, III, 8). Bu anlamdaki irade şehvî ve umumiyetle biyolojik taleplerden farklı, hatta duruma göre bunların tam karşısı olan bir istemdir. Ahlâkî irade insan tabiatının isteğiyle çatışan aklın talebidir (*a.g.e.*, IV, 347). Allah, hareketlerimizin sonuçlarını bilmemizi sağlayan aklı yaratmakla birlikte aklın gerekliliğine hükmettiği bu sonuçların elde edilmesi yönünde yeteneklerimizi harekete geçiren irade gücünün vermeseydi aklın hükümleri sonuçsuz kalırdı (*a.g.e.*, III, 8). Şu halde akıl, muhtemel davranışların değeri ve kalitesi hakkında bilgi ve hüküm kaynağı, irade ise aklın hükmünü gerçekleştirme gücü olup ahlâkî hayat akıl-irade uyumlarıyla gerçekleşir. İnsan, eylemlerinin sonuçlarını kestirebilen akla sahip olmakla birlikte aklın hükmünü gerçekleştirme yönünde kendisini harekete geçirecek olan iradeden yoksun olsa akfî bilgilerin hiçbir pratik değeri kalmaz (*a.g.e.*, IV, 111-112).

Düşünme, muhâkeme, seçme ve bağlanma, iradeli bir davranışın başlıca özellikleri olarak gösterilir. Fakat davranışın şuur ve irade dışında gelişen bir ön safhası da vardır. Klasik teorilerde iradeli bir fiilin gerçekleştirme safhaları genel olarak şu şekilde sıralanır: Hadîsü'n-nefs (hâtir, hâcis), zihinde uyarıcı, dürtücü bir imajın doğması; meyil (rağbet, şehvet), zihne doğan imaja bir ilgi ve arzu duyulması; hüküm (itikad), zihne doğan şeye yönelme istikametinde bir kanaatin belirmesi; ni-

yet (kasit, azim, hem), zihne doğan şeyi yapmaya, elde etmeye kesin karar verilmesi; amel, fiilen uygulamaya geçilmesi (*a.g.e.*, III, 41-43). Çağdaş psikologlar ise bunları şu iki safhada ele almaktadır: Güdülenme (motivasyon); azim, kasit ve niyet (determinasyon). Günümüz psikolojisi iradeli davranışı dürtüler, güdüler ve bunlara bağlı olarak ulaşılmak istenen hedefler sistematigi içerisinde ele alıp incelemektedir. Bu bakış açısı müslüman düşünürlere yabancı değildir. İbn Sînâ'nın güdüleyici ve yapıcı güç ayırımı, özellikle Gazzâlî'nin açıklamaları günümüzde değerini korumaktadır. İradeli bir fiilde hedef, niyet ve amel olmak üzere üç temel unsur gören Gazzâlî bunları şu şekilde açıklar: İnsanı ilk harekete geçiren şey ulaşılmak istenen amaç, hedefdir. Amaç kişiyi harekete geçiren güdüdür. Niyet, kişinin amacına uygun bulunduğu şeye -şu anda ve gelecekte- arzu ve eğilim duyarak yönelmesi ve onu istemesidir. Organları harekete geçirmek suretiyle kudretin iradeye hizmeti de ameldir (*a.g.e.*, IV, 365). Gazzâlî, eserlerinde konuyu ele aldığı hemen her yerde dürtü ve güdülerle amaç ve hedefler arasındaki dinamik ilişkiyi bir bütün halinde ifade etmiştir.

İslâm filozofları, iradeyi psikolojik bakımdan incelemekle birlikte irade özgürlüğü konusuyla hemen hiç ilgilenmemişler, bu konu genellikle insanın sorumluluğu problemiyle alakası dolayısıyla kelâm ilminde tartışılmıştır. Başlangıçta bu tartışma, Emevîler döneminden itibaren özellikle siyasî ihtilâfların tesiriyle suç işleyenlerin sorumluluklarının hem dinî hem de mantıkî izahının yapılması ve böylece sorumluluğun doğru bir temele oturtulması arayışından doğmuştur. Bu tartışmada temel muharrik bünyesel olmakla birlikte gerek yönleme gerekse sorunun özüne dair farklı görüş ve anlayışların geliştirilmesinde, başta Şam olmak üzere İslâm coğrafyasına katılan yerlerdeki hıristiyan âlimleriyle yabancı kaynaklı felsefî akımların da rolü olmuştur.

Kur'an-ı Kerîm, hem Allah'ın mutlak hâkimiyetini hem de onun adaletiyle irtibatlı olarak insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu birlikte kabul eder. Kur'an, Allah'ın hükümranlılığını ve iradesinin mutlaklığını öne çıkardığı yerlerde insana O'nun mükemmelliği ve yüceliği karşısında kendisinin hiçliği hissettiren bir üslup kullanır. Allah âlemlerin rabbidir, göklerin ve yerin mülkü O'nundur; yaratan da yaşatan da öldüren de O'dur. Al-

lah bir topluluğa kötülüğü murat etmişse bunun geri çevrilmesi mümkün değildir, onların Allah'tan başka yardımcıları da yoktur (er-Ra'd 13/11). Yine insanın hidayete erişmesi veya yanlış yola sapması da Allah'ın dilemesine bağlıdır (el-A'râf 7/178, 186). Fakat Kur'an-ı Kerim, pek çok âyette insanın bakışını bizzat kendisine yöneltirken ona âlemde tek hür iradeli ve dolayısıyla yükümlü kılınmış varlığın kendisi olduğunu farkettilen, böylece sorumluluk bilincini geliştiren bir üslup kullanır. Kur'an'ın âhireti inkâr edenlere çok sık olarak yönelttiği ağır eleştiriler, Montgomery Watt'a göre sadece Araplar'a mahsus olmayan, "Yiyelim, içelim, neşelenelim; nasıl olsa yarın öleceğiz" diye koyu kadercilğe (fatalizm) karşı bir ithamdır (İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader, s. 34). Ayrıca Allah'ın hükümlerine vurgu yapan âyetlerin, asla Allah'ın fiillerinin kör bir güçten veya bir despottan gelen, hiçbir hikmeti, mantığı, âdil ve mâkul gerekçesi bulunmayan uygulamalar olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koymak istercesine ilâhî fiilleri haklı, âdil ve anlamlı kılan pek çok açıklama da yapar. Hatta Kur'an'ın temel öğretilerine, ruhuna ve üslûbuna yeterince vâkîf olmayan zihinlerde Allah'ın yardımının, hidayetinin insan tarafından ortaya konan niyete, karar ve teşebbüse bağlı olduğu, bunlarla belirlendiği şeklinde yanlış bir kanaat uyanmasına yol açabilecek ifadeler bile rastlanır. Meselâ ilâhî iradenin karşı konulamaz olduğunu bildiren âyette (er-Ra'd 13/11) aynı zamanda, "Bir topluluk kendi iç dünyasını değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez" denilmektedir. Diğer bir âyete göre insanlar Allah'ın verdiği imkânlarda ölçüyü aşarlarsa Allah'ın gazabını hak etmiş olurlar; ancak bunlar pişman olur, inanır ve iyi işler yapar ve bu suretle doğru yola dönerlerse Allah da bol bol bağışlar (Tâhâ 20/81-82). Daha genel bir ifadeyle insanlar şükrederse Allah da fazlasıyla verir (ibrâhîm 14/7). Sadece bu bilgiler bile ilâhî buyruğun kaçınılmaz olduğu fikrinin gerek ilâhî adalet kavramına gerekse insanın sorumluluğuna yer bırakmadığı iddiasını (Wensinck, *The Muslim Creed*, s. 56) geçersiz kılmaktadır.

İlk müslümanlar, kader ve insanın irade veya seçme özgürlüğüyle ilgili Kur'an'ın getirdiği mâkul inancı sürdürürken (Goldziher, s. 70-74 vd.) siyasi ihtilâfların ortaya çıkmasıyla birlikte bu konu müs-

lumanlar arasında en köklü fikir ayrılıklarına yol açan teorik bir problem haline gelmiştir. İrade hürriyetinin kabulü, halife de dahil olmak üzere her insanın yaptıklarından doğan sorumluluğun -sorumluluktan kaçınanların iddiasının aksine- Allah'a değil kendisine ait olduğunu belirtmek anlamına geliyordu (İbn Kuteybe, s. 301). Başta Muâviye olmak üzere, Emevî halifelerinin çoğunun bu fikirden rahatsız olduğu bilinmektedir (Macid Hadduri, s. 43-46; Macit Fahri, s. 62). Buna karşılık teorik planda Cehm b. Safvân'ın öncülüğünü yaptığı, Allah'ın mutlak hâkimiyetinin, sınırsız ilim, irade ve kudretinin insan iradesine hiçbir özgürlük payı bırakmadığı, hatta insana gerçek anlamda fiil nisbet etmenin bile doğru olmadığını özetlenebilecek olan cebir görüşü, kendi yönetimlerini ilâhî kaderin kaçınılmaz bir sonucu olarak göstermek isteyen Emevî yöneticileri tarafından da destekleniyordu. Bu anlayışa karşı ilk defa, Emevîler'in muhalifleri olan Hâricîler'in sorumluluğu insana yükledikleri belirtilmektedir (Watt, s. 46-47). Ancak irade hürriyetinin teorik düzeyde ilk savunucuları, insanın kendi fiilini bizzat seçip yapma gücüne sahip olduğunu kabul ettikleri için Kaderiyye diye anılanlardır. Bu grubun önde gelenlerinden Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dimaşki görünüşte halifeye karşı geldikleri gerekçesiyle, fakat gerçekte irade hürriyetini savunmakla siyasi nizam aleyhinde tehlike oluşturdıkları düşüncesiyle Halife Abdülmelik ve Hîşâm tarafından öldürülmüştür.

Kaderiyye'nin görüşleri daha sonra Mu'tezile tarafından sürdürüldü. Mu'tezile âlimleri, ayrıntıdaki bazı farklılıklara rağmen insan iradesinin özgür olması gerektiği yolundaki görüşlerini Allah'ın mutlak surette âdil ve hakim olduğu öncülüne dayandırdılar. Buna göre insanları özgür iradeleriyle seçip yapmadıkları, tam aksine yapmaya mecbur kıldıkları eylemlerden dolayı sorumlu tutup cezalandırmak, yine onları özgürce seçip yapamayacakları işlerle yükümlü kılmak hem adalete hem de hikmete, dolayısıyla akla aykırıdır ve kötüdür. Şu halde adalet ve hikmetinden kuşku duyulamayacak olan Allah insanları, sorumluluğa konu olan eylemlerini seçmeye elverişli bir iradeyle ve bunu gerçekleştirmeye yeterli bir kudretle donatmıştır (Eş'arî, s. 229-231; Kâdî Abdülcebbar, V/1, s. 177-178; V/2, s. 132; Şehristânî, *el-Milel*, I, 45; a.mlf., *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 397-398).

Spekülatif planda oldukça başarılı olan bu görüşlerine rağmen Mu'tezile, genellikle hem Allah'ın kudret ve iradesinin mutlaklığını ve sınırsızlığını, hem de insanın yükümlülük ve sorumluluğunu birlikte kabul eden geleneksel Selefi tavrın toplumda hâkim telakkî olarak sürüp gitmesini önleyememiştir. Muhtemelen III. (IX.) yüzyıldan itibaren Ehl-i sünnet diye anılmaya başlanan bu tavır Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ile en güçlü temsilcisine kavuşmuştur. Eş'arî ve onu takip edenler, insanların iyi fiilleri gibi kötü fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığını savunurlar. Eş'arî'ye göre şer Allah'tandır; fakat Allah şerri kendisi için değil kulları için şer olarak yaratmıştır (*el-Lüma'*, s. 125). İnsana fiillerini gerçekleştirme hususunda hür irade tanınmasının ilâhî iradenin mutlaklık inancına gölge düşüreceğinden kaygı duyan Eş'ariyye kelâmcıları, yükümlülük ve sorumluluğu mantıkî bir temele oturtabilmek için kesb teorisine sığınmışlardır. Fakat bu terime cebir anlayışına yaklaşan bir içerik yükledikleri, hatta bu yüzden onların görüşlerinin "cebr-i mutavassıt" diye adlandırıldığı bilinmektedir. Ancak Cüveynî ve Gazzâlî gibi felsefî birikimi de olan sonraki Eş'arîler'in kesb fikrinin getirdiği ahlâkî çözümden tatmin olmadıkları anlaşılmaktadır (meselâ bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, s. 44, 49-50; Gazzâlî, *İhya'*, IV, 5-6).

Ehl-i sünnet'in diğer kolunun kurucusu olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin insan fiillerine ilişkin görüşleri çeşitli noktalarda Eş'ariyye ile Mu'tezile arasında yer almaktadır. Meselâ Mâtürîdî'ye göre fiiller itaat, isyan, iyilik, kötülük gibi ahlâkî nitelikler taşımaları bakımından Allah'ın kazası olamaz, dolayısıyla bunların insana nisbet edilmesi gerekir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 308). İnsanın kudreti, onun zorunluluk altında bulunmasının değil özgür kılınmasının sebebidir (*a.g.e.*, s. 239). Bu kudretle insan -Eş'ariyye'nin iddiasının aksine- karşıt değerler taşıyan fiillerden birini veya diğerini seçme ve yapma özgürlüğüne sahiptir, ayrıca psikolojik olarak bu özgürlüğünün farkındadır. Şu halde kazâ ve kader inancının kötülükleri için mazeret teşkil etmez (*a.g.e.*, s. 226, 239, 309-312).

Aslında Mâtürîdî de kesb terimini kullanılmakla birlikte onun bu terime yüklediği mânanın Eş'arî'ye göre farklı olduğu anlaşılmaktadır. Eş'arî anlayışı Fahreddin er-Râzî'ye, "insan, hür irade sahibi görünümünde hürriyetten yoksun bir varlık

tır” sözünü söylemiştir (*Şerhu esmâ'il-lâhi'l-hüsnâ*, s. 250). Buna karşılık kesbi ihtiyar ve kudretle irtibatlı olarak kullanılan Mâtürîdîler bu kavrama kısmen bir özgürlük anlamı da yüklemiş görünmektedirler. Sonraki Mâtürîdîler fiili yaratma açısından Allah'a, irade ve karar açısından insana izâfe ederek bu karara “azm-i musammem” demişler ve bunun kesb ile aynı şey olduğunu belirtmişlerdir (İbnü'l-Hümâm, s. 111-112, 133).

İlk dönemlerden itibaren sûfiler de kendi fiilini hür iradesiyle seçme ve gerçekleştirmeye imkânına sahip insan fikrine karşı çıkarak cebir görüşünü benimsemişlerdir. Bu sebeple sûfilerle Mu'tezile ulemâsı daima çekişme halinde olmuştur (Ch. Bauamrane, s. 48-51; Çağrıci, s. 31-32). Kuşeyrî'nin naklettiğine göre (*er-Risâle*, s. 121) Hârîs el-Muhâsibî, babası irade özgürlüğünü savunan Kaderiye'den olduğu için ondan kalan mirası kabul etmemiştir.

İslâm düşünce tarihinde irade ve irade özgürlüğü sorununu gerek psikolojik gerekse felsefî yönüyle en ileri düzeyde inceleyen düşünür Gazzâlî olmuştur. Gazzâlî de diğer Eş'arîler gibi Kaderîler'le Mu'tezile'yi eleştirerek kader inancını benimsemekle birlikte teorik olarak açıkça reddettiği cebir görüşünü, insan ilişkilerine kuralsızlık ve anarşizme yol açacağına işaret ederek pratik hayat için tehlikeli bulmuştur (*Kitâbü'l-Erba'in*, s. 11). Gazzâlî, “Sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı” (*es-Sâfât* 37/96) meâlindeki âyeti açıklarken kendisinin kulun yapma ve yapmama özgürlüğü bulunduğuna inandığını, bu görüşünün her şeyin Allah tarafından yaratıldığı inancıyla çelişmediğini, çünkü özgürlüğün de Allah tarafından yaratıldığını belirtir ve, “Kendisi için yaratılmış olan bu özgürlüğe insan zorunlu olarak sahiptir” der (*İhyâ*, IV, 5-7, 253-255, 258). Gazzâlî'nin irade hürriyetini insanın yaratılıştan sahip olduğu zorunlu bir niteliği olarak görmesi tamamen orijinaldir ve çağdaş felsefî antropolojinin de benimsediği bir sonuçtur. Bununla birlikte problemi spekülâtif tartışmalarla çözmeye çabalayan üç mezhebi (Cebriyye, Mu'tezile, Eş'ariyye), el yordamıyla fiili tanındığını sanarak onu tanımlamaya çalışan üç köre benzeten Gazzâlî (*a.g.e.*, IV, 6-7), Kant'tan önce problemin teorik tartışmalarla çözümlenemeyeceğini, çünkü onun deneyel dünyanın ötesiyile ilgili bir mesele olduğunu belirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “rvd” md.; *et-Tâ'rifât*, “İrâde” md.; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 552-556; Wensinck, *el-Mu'cem*, “hyr”, “rvd”, “şy'e” md.leri; a.mlf., *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, s. 56; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, “hyr”, “rvd”, “şy'e” md.leri; A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1983, s. 1217-1222; Aristoteles [Aristo], *Kitâbü'n-Nefs: De Anima* (trc. A. Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1381/1962, s. 50, 124-126, 139, 155; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, Göttingen 1950, s. 301; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 46, 60, 62, 89, 105-107; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, Haydarâbâd 1346, s. 41-42; a.mlf., *Mesâ'il müteferrika (eş-Şemeretü'l-marziyye* içinde, nşr. F. Dieterici), Leiden 1890, s. 98; Eş'arî, *Ma'âkâlât* (Ritter), s. 229-231; a.mlf., *el-İbâne* (Fevkiyye), s. 22-25, 170; a.mlf., *el-Lüma'*, s. 125; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Teuhîd*, s. 226, 239, 308-312; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, V/1, s. 177-178; V/2, s. 132; İbn Sînâ, *en-Necât*, Kahire 1357/1938, s. 158-159; a.mlf., *eş-Şifâ' el-İlahiyyât*, II, 284; IV, 4; a.mlf., *Avicenna's De Anima: Kitâbü'n-Nefs* (nşr. Fazlurrahman), London 1970, s. 37-42; Kuşeyrî, *Risâle* (Uludağ), s. 121; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1398/1978, s. 44, 49-50; Gazzâlî, *İhyâ*, III, 6-8, 41-43; IV, 5-7, 111-112, 253-255, 258, 347, 365-366; a.mlf., *Tehâfütü'l-felâsife*, Kahire 1302, s. 11, 24-26; a.mlf., *Kitâbü'l-Erba'in*, Kahire 1328, s. 11; a.mlf., *Me'âricü'l-kuds*, Kahire, ts., s. 43; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 45; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm* (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 397-398; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûh*, Lahor 1388/1968, s. 76; a.mlf., *Şerhu esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, Beyrut 1404/1984, s. 250; a.mlf., *el-Me'tâlibü'l-âliye mine'l-ilmü'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1407/1987, II, 175; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyer*, Kahire 1317, s. 111-112, 133; Ebü'l-Bekâ, *el-Külîyyât*, Bulak 1253, s. 28, 175; I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam* (trc. Félix Arin), Paris 1920, s. 70-74 vd.; H. Piéron, *Psychologie expérimentale*, Paris 1934, s. 184-190; Ch. Bouamrane, *Le problème de la liberté dans la pensée musulmane*, Paris 1978, s. 48-51; Mustafa Çağrıci, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, s. 31-32, 141-148; Macid Hadduri, *İslâm'da Adalet Kavramı* (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1991, s. 42-47; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1998, s. 61-67; W. Montgomery Watt, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader* (trc. Arif Aytekin), İstanbul, ts. (Kitabevi), s. 21-74; Hayatî Hökelekli, “Dini Kişiliğin Kuruluşunda İradenin Rolü”, *Diyanet Dergisi*, XXI/2, Ankara 1985, s. 16-28.



MUSTAFA ÇAĞRICI
HAYATİ HÖKELEKLİ

□ FIKIH. İrade kelimesinin kelâm ve felsefede birçok tartışmanın odağında yer alan bir terim olmasına karşılık klasik fıkıh literatüründe terimleşmediği, hatta yaygın bir kullanımının bulunmadığı, kullanıldığı yerlerde de “kast” anla-

mına geldiği görülür. Ancak fıkıhta yaygın kullanımı bulunan kasıt, niyet, ihtiyar, rızâ terimleri, aralarındaki ince farklarla birlikte genel anlamda iradenin mahiyetini veya belli yönlerini ifade etmekte, bu kavramlar bir şekilde yok eden ya da sakatlayan ikrah, hile, hata (galat), hezl gibi kavramlarla sehiv, nisyan ve cehalet gibi bunlarla bağlantılı kavramlar da aynı zamanda İslâm hukukçularının irade konusundaki görüş ve yaklaşımlarını tanıtıcı bir içeriğe sahip bulunmaktadır. Bu sebeple ilk bakışta klasik literatürde irade kelimesine terim anlamı yüklenmediği ve onun fıkıh ilmine ait teknik bir terim sayılmaması gerektiği anlaşılmaktaysa da esas itibarıyla iradenin cüzlerini oluşturan kavramlara doktrinde yer verildiği, ayrıca irade kavramını tanıtmaya ve tanımlamaya yarayan zengin bir hukukî tefekkürün ve tartışma örneklerinin bulunduğu göz önüne alınırsa, insanın yapıp etmelerinden dolayı dünyevî ve uhrevî sorumluluğa muhatap olmasına temel teşkil eden iradenin içerik ve kavram olarak fıkıh ve fıkıh usulü ilimlerinde merkezî bir rol oynadığı anlaşılır. Bundan dolayı irade kelimesi XX. yüzyılda terimleşerek İslâm hukuku literatürüne girmiş ve çağdaş hukukçular tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmaya başlanmıştır. Meselâ Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî'ye göre irade, “muayyen bir şey hususunda karar verme (azm) olarak gerçekleşen subjektif bir eylem” (*el-Vasîl*, I, 174), Mustafa Ahmed Zerkâ'ya göre ise “bir şeyi yapmaya karar vermek ve ona yönelmek”tir (*el-Fıkhu'l-İslâmî*, I, 366-368). Bu anlamıyla irade, “iki şeyden birini veya bir şeyi yapıp yapmama arasında tercih imkânı” anlamındaki ihtiyardan ve rızâdan farklı ve daha kapsamlıdır. Çünkü bir kimsenin bir konudaki iradesi ihtiyar kaynaklı olabileceği gibi icbar kaynaklı da olabilir. Yine kişinin iki şeyden birini tercih etmesi seveerek ve isteyerek olabileceği gibi istemeyerek de olabilir.

İrade esasen özü ve mahiyeti itibarıyla zihinde, genel bir deyimle içte gerçekleşen subjektif bir durum olduğundan açıklanmadıkça muhataplar tarafından bilinmesi ve ona hukukî sonuç bağlanması mümkün olmaz. Bunun için de içte oluşan iradenin dışa vurulması ayrıca gereklidir. Böyle olunca biri iradenin kendisi veya oluşması, diğeri açıklanması olmak üzere iki süreç veya boyuttan söz edilir. Klasik literatürde birinci boyut daha çok rızâ ve ihtiyar kavramlarıyla, ikinci bo-