

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE İRÂDE
Yüksek Lisans Tezi

Berrin Gürkan

Danışman
Prof. Dr. Kâsım Turhan

İstanbul 2006

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE İRÂDE

Yüksek Lisans Tezi

Berrin Gürkan

İstanbul, 2006

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE İRÂDE

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	3
KISALTMALAR	5
GİRİŞ	6

I. BÖLÜM

İBN SÎNÂ ÖNCESİNDE İRÂDE

I. İLKÇAĞ YUNAN FELSEFESİNDE İRÂDE	12
A. Eflâtun	13
B. Aristo	16
C. Stoacılık	19
D. Yeni Eflâtunculuk	20
II. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE İRÂDE	23
A. Kelâm	24
B. Felsefe	28
1. Kindî	30
2. Âmirî	31
3. Fârâbî	32
4. İhvân-ı Safa	36

II. BÖLÜM

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE İRÂDE

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE İRÂDE	40
I. TANRI İRÂDESİ	41
A. Tanrı Tasavvuru	41
B. Tanrı'nın Sıfatları	44
C. Tanrı'nın İrâde Sıfatı	58
1. İrâde-Fiil İlişkisi	61
2. İlim	64
3. İnâyet	67
II. FELEK İRÂDESİ	69
A. Felekî Hareket	72
III. CANLILIK VE İRÂDE	75
A. Nefs	77
B. Nefsin Güçleri	82
1. Nefsin Nebati Güçleri (el-Kuva'n-Nebatiyye)	83
2. Nefsin İdrak Güçleri (el-Kuva'l-Mudrike)	83
a. Hissi İdrak Güçleri (el-Kuva'l-Mudriketü'l-hissiye)	83

b.Akli İdrak Güçleri (el-kuvvetü'n-nutkiyye, el-kuvvetü'n-nefsi'n-natıka, el-kuvvetü'l-akile, el-kuva'l-insaniyye, el-kuva'l-akliyye)	88
c. Muharrik Güçler (el-Kuva'l-Muharrike)	93
C. Canlı Cisimde İrâdenin Oluşumu.....	97
D. İrâde Bağlamında Kazâ ve Kader Algısı.....	104
E. İrâde ve Eğitim.....	108
SONUÇ.....	114
BİBLİYOGRAFYA	118

KISALTMALAR

a.g.e. :	adı geçen eser
a.r. :	aynı risale
a.m. :	aynı makale
Bknz.:	Bakınız
DİA :	Diyanet İslam Ansiklopedisi
Der.:	Derleyen
h.:	hicri
M.ö.:	milattan önce
MÜ:	Marmara Üniversitesi
nşr.	Arapça metni yayına hazırlayan
trc.	Tercüme eden
ts:	tarihsiz.
v.d:	ve devamı
y.y:	yayın yeri yok

GİRİŞ

Felsefe tarihi boyunca gerek Tanrı'nın gerekse Tanrı dışındaki varlıkların fiilleri söz konusu olduğunda cevap bekleyen en önemli sorulardan birisi de bu fiillerin kaynağının ne olduğu sorusudur. Tezimize başlık olan 'irâde' kavramı, felsefe tarihi boyunca doğrudan kullanılsa da, kendisiyle aynı anlamı ifade eden kavram ve tanımlamalarla, bahsi geçen fiillerin mahiyetini izah etmek için, bu konularla ilgilenenler tarafından sıkça başvurulmuş anahtar kavramlardandır. Bu bağlamda fiil ya fâilinin isteği ile ya da fâilin kendi içinden veya dışından kaynaklanan herhangi bir zorlama neticesinde meydana gelmiştir. İslam geleneğinde kelâm ile birlikte kavram haline gelen, kendi dileği ile hareket etme kabiliyeti olan ve sözlüklerde 'isteme, dileme, fayda umulan şeye yönelme' anlamlarına karşılık¹ gelen 'irâde' sözcüğü, gerek felsefe geleneğinde gerekse İslam düşünce tarihi içerisinde 'eylemi dileme ve dilediğini yapma kabiliyeti' anlamında kavramlaşmıştır.

Tanrı ve diğer varlıklar için ortak kullanıma sahip olan kavram, bu iki kullanımda farklı mânâlar ifade etmektedir. Burada Tanrı için kullanılan irâde ile diğer varlıklar için kullanılan irâde kavramları arasında bir derecelendirmeden ziyade mahiyet farklılığı söz konusudur. Aslında bu açıdan yaklaşıldığında ilk başta kelimenin sözlük anlamı esas alındığı, zamanla ise kavramın kapsama alanının genişlediği ve Tanrı ile diğer varlıklar için kullanımlarında başka mahiyetlere büründüğü görülecektir. Bununla birlikte bahsettiğimiz gibi Tanrı'dan başka diğer varlıklar için kullanılsa da kelime, asıl önemini Tanrı ve insana nispeti dolayısıyla kazanmaktadır. İnsanın Tanrısal bir ruha sahip olması ve fiillerini dileyerek ya da cebr altında olarak yapması hem bu dünyadaki hem de, özelde İslam'ın genelde ise tüm insanlığın ortak problemi olan ölümden sonraki hayatla doğrudan irtibatından dolayı irâde'nin insana nispetinin keyfiyeti hiçbir dönemde önemini yitirmemiş bir meseledir. Bu açıdan felsefe geleneğinde irâde problemi genel olarak Tanrı ve insan merkezli olarak incelenmiş konulardır. Biz de tezimizde aynı geleneği takip ederek, önemine binaen, irâdeye sahip kabul edilen tüm varlıklardan bahisle beraber asıl vurgumuzu Tanrı ve insan irâdeleri üzerine yapmayı istedik.

¹ eş-Şerif Ali b. Muhammed Cürçani, '*irâde*' *et-Tarifat*, Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

İrâde problemi ele alınırken bir kaç hususa dikkat etmek gerekmektedir. İstemek dilemek anlamlarına gelen kelime kavramlaşma aşamasında kelime anlamını muhafaza etmekle beraber birbirinden farklı anlamlar yüklenmektedir ki bunlar şu şekilde ifade edilebilir:

1.Kelimenin en önemli kullanım alanı Tanrı'nın vasıflanmasıdır. Bu yönde Tanrı'nın fiillerini istemesi/dilemesi anlamını taşır. Bu kullanım beraberinde iki problemi getirir: Tanrı bir şeyi ister mi? İsterse niçin ister? Ve istemesi hususunda herhangi bir sınırlamadan bahsedilebilir mi? Bu soru biraz daha açık bir ifade ile 'Tanrı için bir fiili dileme, sonrasında ise yapma hususunda bir özgürlükten bahsedilebilir mi?' haline getirilebilir.

2.Tanrı'dan sonra göksel varlıklar için kullanıldığında terim, bir dönüşüm yaşar. Bu seviyede ve bunu takip eden daha alt basamaklarda yer alan failer için kullanıldığında kavram, artık 'bir gayeye ulaşmak için isteme' şeklinde tanımlanmaya başlar. Aynı şekilde bu isteme de, öznesi gibi varlığını bir var edene borçludur.

3.Üçüncü aşamada terim artık canlı varlıklar için kullanılır. Burada kavram iki yönlü ele alınır:

a.İrâde, ait olduğu fâilin kendisi haricindeki varlıklarla ilişkisine yön verme konumundadır. Nesnelerin canlı varlık tarafından algılanması neticesinde ortaya çıkan, canlı varlığın algıladıkları ile arasında oluşacak alakayı tesis eden ilke olmaktadır. Ve bu anlamda bedenin hareket mekanizmasının tetikleyicisidir. Bu aşamada insan ve hayvan için ortak tanıma sahip olan irâde, farkındalık olgusu ile insanı hayvandan ayırır. Zira insan hareketlerinin ve buna neden olan irâdesinin farkındadır. Burada irâde biyolojik anlamda hareketin ilkesi kabul edilmektedir.

b.Bu aşamada ise irâde tamamen ahlâki bir karakter kazanır ve faili sadece insandır. Bu bağlamda insandan beklenen irâdesini kullanarak ahlâki olgunluğa ulaşmasıdır. Bu olgunluğu elde ettiği zaman da insanı, konuyu ele alan filozofa göre değişecek mükafatlar beklemektedir.

Konunun İbn Sînâ'da ele alınma nedeni ise Şeyhu'r-Reis'in kendisinden önceki felsefi birikimi kompoze ederek yeniden yapılandırması ve sistemin tamamında hissedilen, tüm varlığın irâde eden bir Zat tarafından var kıldığı düşüncesi bizi bu irâdenin nasıllığını ortaya koyma hususunda cezbe etmiştir. İbn Sînâ duyu ya da akıl yoluyla bilinen tüm varlığa hakim ahengi hissetmiştir. Felsefesini bu bütünlüğü açığa çıkaracak şekilde inşa etmiştir. Bu ahengin, kendisini bilen ve var olmasından hoşnut bir Tanrı tarafından var kılındığı düşüncesi filozofumuzu Tanrı'nın irâde eden olduğu neticesine ulaştıracaktır. Tanrı bu ahengin devamı için, kaynağı yine kendi irâdesi olan irâdeler var etmiş ve âlemdeki işleyişi bu irâdelerin neticesi olarak var kılmaktadır. İşte tezimize başlık olarak seçtiğimiz 'irâde' âlemde var olan işleyişin, birtakım irâdelerden kaynaklanan fiillerle devam ettiği düşüncesi bizi bu irâdelerin neler olduğu ve nasıl işlediği konusunu ele almaya teşvik etmiştir.

Söz konusu irâdelerin nasıllığı ortaya konduktan sonra ele alınacak bir diğer problem ise, bu irâdeleri fiile sevk eden tesirlerin neler olduğu konusudur. Mesela bu bağlamda sorulacak ilk soru, Tanrı irâde edişinde herhangi bir tesir altında mıdır? sorusudur. Sonrasında ise yaratılmış irâdelerin işleyişlerinde tabi olmaları gereken kanunlar var mıdır? Gerek ahlâki gerekse metafizik anlamda herhangi bir zorunluluk söz konusu mudur? İşte bu konuların çözümü, İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde bahsi geçen fiillerin anlaşılır hale geleceği düşüncesiyle böyle bir tezi araştırma konusu yapmaya karar verdik.

Tanrı'nın ve insanın irâdesi, bu irâdelerin keyfiyeti, kaynağı, işleyiş şekli, bunun yanında irâdenin, kendi fâilini niteleyen diğer sıfatlarla olan alâkaları; buna bağlı olarak fâilin hür olup olmadığı husûslarının izâhı İbn Sînâ felsefesi içerisinde önemli kilit taşlarıdır. Ancak buna rağmen bunlardan çok fazla bahsedilmemesi, konunun tezimizde istenilen boyutlarda tartışılmasına imkân vermemiştir. Bununla beraber İbn Sina'nın değindiği kadarıyla filozofun gerek Tanrıya gerekse insana ait fiilleri izahı esnasında sık sık irâdeye atıflar yapması, konunun ehemmiyetine dair kanaatlerimizi pekiştirmiştir.

Yukarıda söylenenlere ilaveten İbn Sînâ'da irâde konusu ele alınırken, filozofun felsefi sistemi bütün olarak ele alınmalıdır. Çünkü sistem içerisinde metafizikten tabiata, ahlâktan tasavvufa kadar her alan irâdeli ya da irâde dışı olsun, bir fâilin işlediği fiil olarak ele alınmaktadır. Bir tarafta yokluğu düşünilemeyen mükemmel varlık diğer tarafta ise bu mükemmel varlığın zatını akletmesi ile varlık kazanan varlıklar bulunmaktadır. Bu iki taraf arasında ise İbn Sînâ'ya çalışma alanını yaratan bir ilişkiler ağı vardır ki, İbn Sînâ sisteminin bu ilişkileri anlamlandırma üzerine yoğunlaştığı kanaatindeyiz.

İnsan irâdesi söz konusu olduğunda İbn Sînâ'nın bu alandaki kabulleri, modern psikolojinin verileriyle paralellikler arz etmektedir. Modern psikolojide insan davranışının oluşumunu sağlayan en önemli faktör güdüdür (*motivasyon*). Güdü, istekleri, arzuları gereksinimleri, dürtüleri ve ilgileri kapsayan genel bir kavramdır. Güdüler organizmayı uyarır ve onu faaliyete geçirir, organizmanın davranışını belli bir amaca yöneltir. O halde davranışların temelinde güdüler vardır.² İbn Sînâ da söz konusu insan fiilleri olduğunda benzer bir süreçten sonra fiil orataya çıkmaktadır. Güdü İbn Sînâ'da bir nevi irâdenin yerini almaktadır.

Tüm bunlarla beraber şu noktayı tekrar belirtmekte fayda görmekteyiz. Konunun önemine rağmen gördüğümüz şu ki gerek İbn Sînâ'nın eserlerinde gerekse İbn Sînâ felsefesi üzerine yapılmış çalışmalarda 'irâde' meselesi hakkettiği yeri almamaktadır. İbn Sînâ felsefesi üzerine yapılan çalışmalarda irâde, Tanrı'nın sıfatları içerisinde sayılmanın ötesinde bahis konusu edilmemektedir. Kanaatimizce gerek Tanrı'nın gerekse Tanrı dışındaki varlığın hareketlerinin daha anlaşılır hale gelmesi, bu hareketlerin dileyerek mi yoksa her hangi bir zorlama neticesinde mi meydana geldiğinin anlaşılması konunun izahı açısından mühimdir. Zira İbn Sînâ felsefesinin kendi üzerine inşa edildiği sudur nazariyesi de Tanrısal hareketin iradi ya da zorunlu oluşunun çözümünüyle bağlantılıdır.

Bu hususları belirttikten sonra öncelikle İbn Sînâ'ya kadar olan felsefi serüven içerisinde konunun izdüşümlerini tezimize yansımalarının uygun olacağını düşündük. Bu

² Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış: Psikolojinin Temel Kavramları*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997, s:230

açından bizce başlanması gereken nokta ilk çağ yunan felsefesi idi. İlk çağ yunan felsefesi içerisinde de konumuzun yukarıda belirttiğimiz maddelerle alakalı yönleri üzerine vurgu yapan filozofları ele almak istedik. Sonrasında İslam düşüncesinde irâdenin nasıl ele alındığını göstermekle devam ettik. İslam düşüncesi içerisinde de kelam ve felsefe olmak üzere iki ana başlık halinde konunun farklı kriterlerle nasıl değerlendirildiğini ve hangi neticelere ulaşıldığını göstermeye çalıştık. Tüm bu bahsedilenleri birinci bölümün içerisine yerleştirdik. İkinci bölümü ise konunun İbn Sînâ felsefesi içerisinde ele alınışına tahsis ettik. Bu bağlamda Yukarıdan aşağıya doğru bir sıralama ile ilk olarak Tanrı'nın irâdesini ele aldık. Sonrasında ayüstü varlıkların irâdelerine değindik . son olarak da ay altı âlemde varlığa sahip olan canlı varlıkların irâdelerine değindik. Burada diğer canlıların sahip olduğu irâdeden farklı bir irâdeye sahip olması dolayısıyla insan üzerinde durduk. Son olarak konuyu toparlar mahiyette bir sonuçla tezi noktaladık

I. BÖLÜM
İBN SİNA ÖNCESİNDE İRÂDE

I. İLKÇAĞ YUNAN FELSEFESİNDE İRÂDE

Felsefenin başlangıç dönemlerinde adı konulabilecek ‘*bir Tanrı*’ya dolayısıyla O’nun irâdesine rastlamak oldukça zordur. Bu dönemde Yunan felsefesinin en önemli sorunu ‘*doğa*’ idi. Âlem, Tanrıların istek ve arzularının neticelerinin gözlendiği, insanın ise bu istek ve arzunun hoşuna gidecek şekilde hareket etmek zorunda olduğu bir yerdi.³ Âlemin tanınmaya başlanması, sürekli ve düzenli olayların gözlenmesi neticesinde düşünüldüğü gibi âlem, Tanrıların kurlsızca hareket ettiğı bir arena değıl, belirli ilkelerin, kanunların hüküm sürdüğü yer olduğu fark edilmeye başlandı. Âlemde gözlemlenen hadiselerin belirli yasalar çerçevesinde cereyan edişinin farkına varılmasıyla birlikte çözüm bekleyen yeni problemler ortaya çıkmaya başladı. Artık evrenin kendilerine göre meydana geldiğı ve varoluşun devamı için uymak zorunda olduğu bu ilke ve kanunların kaynağı sorunu insan için asıl çözülmesi gereken problem oldu.

Sokrat öncesi felsefede varlığın nedeni olarak, unsurlardan bağımsız ve mutlak mânâda özgür olan (autokrates), her hareketin ve hayatın kaynağı kabul edilen ‘*nous*’ fikri ilk olarak Anaksagoras (m.ö.428)’ta görölmektedir. ‘*Nous*’ bütün unsurlardan daha kudretli, evrenin ezeli ve ebedi düzenleyicisidir. ‘*Nous*’ ya da ‘*l’esprit*’ başlangıçta kaos hâlinde bulunan elemanlara (*migma, omou panta*) düzen verdi ve kosmozu meydana getirdi. ‘*Nous*’ özgür olarak yaptığının bilincinde bulunarak hareket etmekte ve bu hareket neticesinde kosmoz meydana gelmektedir.⁴ Anaksagoras’ın ‘*nous*’u, yaratıcı olmasa da irâde eden ve kudret sahibi bir düzenleyicinin ilk çağrışımını akla getirmektedir. İrâdeli bir yaratıcının ilk sinyallerinin alındığı bu dönemde insan ise, var edilen bu düzenin parçası olmaktan başka bir şey değildir. Burada insan için herhangi bir özgürlükten bahsetmek oldukça güçtür.

İlk defa Demokritos (m.ö. 370)’ta, insanın kendi dışındaki her şeyden bağımsız olarak istediklerini yapma gücüne sahip bir varlık şeklinde tanımlandığına

³ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (trc.h.Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul 1998, s.11

⁴ Weber, *a.g.e.* s.32-33.

rastlamaktayız. Bağımsız fiilde bulunma kabiliyetine sahip bu varlığın gâyesi mutlu olmak, onu bu gâyeye ulaştıracak biricik yol ise bilgeliktir.⁵ Düşüncenin âlemden insana çevrilmesiyle beraber henüz insanın, içinde var olduğu evrenden bağımsız bir hürlüğe sahip olabileceği mesele olarak disipline olmasa da, bu mecrada ilk sorular zihinleri kurcalamaya başlamıştır. Bu dönemde özgür eylemeden ziyâde bir başıboşluk hâli ile vasıflanabilecek insan her şeyin ölçüsüdür ve doğru sadece insanın istediğidir.

Sokrat ve kendisini takip eden Sokratçı okullar, insanın maddi hazlardan kurtararak ahlâkî anlamda tam olarak olgunlaşmasının\özgürleşmesinin yollarını aramaktadır. Bu dönemde gösterilen tüm gayretler istenebilecek en doğru hayatın ne olduğunu bulmaya yöneliktir. İnsan ahlâkî olarak kendini geliştirdikçe, ki bu da onu erdemli kılacaktır, mutlu olabilecektir. Bu dönemde metafizik mânâda özgürlükten söz edilmese de insanın erdemli hayat yaşaması gerektiği ve bunu engelleyebilecek olan çirkin fiillerin bu anlamda insanın hürriyetine de engel olacağı kabul gören bir düşüncedir. Nitekim Sokrat’a göre bilgi fazilettir ve bilgili insan ancak kendisiyle dünyaya hakim olan düzenle uyum içerisinde olan kişidir.⁶

A. Eflâtun

Felsefî sistemini, akılla kavranabilecek olan ideler dünyası ile duyumlanır dünya ayırımı ilkeleri üzerine inşa eden Eflâtun(m.ö.348), her ne kadar döneminin Tanrılarına atıfta bulunsa da, sistemi içerisinde hissedilir bir surette en yüce olan Tanrı anlayışı mevcuttur.

Metafizik irâdenin ciddi mânâda ilk işaretlerini Eflâtun’da görmeye başlıyoruz. ‘*Demiourgos*’, tüm ideaların en yücesi olan ‘*iyi ideası*’ yani Tanrıdır. Tanrı biricik, çok kudretli ve her şeye düzen veren neden, en yüksek ‘*idea*’ olmakla birlikte mutlak değildir. Tanrısal faaliyet, maddenin yaratıcısı değildir fakat maddeye ihtiyâç duymaktadır, zira madde ezelîdir. Tanrı, maddeye ancak şekil verebilecek bir güce

⁵ Mâcit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, s.38.

⁶ Kamran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1964, s:37

sahiptir. Madde ise bu Tanrısal isteğe direnme kabiliyetini haizdir. Madde, Tanrı'nın kendisini olmasa da âlemdeki tesirini sınırlayabilmektedir. Demiourgos, ideaları model alarak dünyaya biçim kazandırmıştır. Demiourgos bir ereğe ve modele göre âleme düzen vermiştir. Kendisi iyi olduğu için şekil verdiği maddeyi de en iyi olacak hâle getirmesi kaçınılmazdır.⁷ Bu açıdan onun için bir özgürlükten bahsedilemez.

Bir ereğe sahip olmak, Tanrı'nın belirli bir düzene göre hareketini öngörmektedir. Bu düzen her ne kadar Tanrı'nın mutlak iyi oluşunun getirisi ise de neticede Tanrı'nın kendisini de bağlayan bir sistemdir. Demiourgos, ideaları model alarak şekil verdiği bu dünyayı kendi yarattığı 'uzay (*topos*)' içerisinde oluşturmuştur. Tanrı kendi yarattığı bu ilke yani uzay ile kendisini de sınırlandırmıştır. Bu yüzden bu dünya, idealar âleminin tıpatıp aynısı değil mümkün olduğu ölçüde benzeridir.⁸ Eflâtun'un Tanrısı, kendi oluşturduğu ilkelere tâbi olmak durumundadır. Âlemin içinde var kılındığı matematik düzen de Tanrı'nın oluşturduğu ve yine dışına çıkamadığı bir ilkedir. Tanrı kendi oluşturduğu düzenle kendini sınırlamıştır. Yoktan yaratılmayı kabul etmeyen Eflâtun kaos halindeki maddeye düzen vermeyi yaratma olarak kabul etmektedir. Yine bu yaratmada model olarak ezeli ve ebedi idelerin örnek alınması da Eflâtunun Tanrısının sınırlar içerisinde hareket eden bir varlık resmi çizmektedir.⁹

Tanrı'nın, maddenin direnmesine karşılık ideaları örnek alarak meydana getirdiği tabiatın gâyesi insan, insanın gâyesi ise 'iyi ideası'na, yani Tanrı'ya benzemektir. İdeal prensiple maddi prensibin birleşmesinden, idelerin ezeli ve ebedî birleşimini tekrar eden canlı varlık/insan doğar. Bu varlığın kadere bağlı bir bedeni, düzenleyici bir zekanın, bir gâyenin, erişilecek bir maksadın aklî bir içeriği ve nihâyet kendisini oluşturan zıt prensiplerin gizli bağı olan ve maddî âlemi İde'ye bağımlı kılmak, kör zorunluluğu aklın güvencesi altına koymak, insanı yaratıcısının niyetine hizmet ettirmek için ruhu vardır. İnsanda, Tanrısal olan ruhun kabulü insanı bir bakımdan özgür eyleme kabiliyetli kılarken bir bakımdan da insana maddeye üstün gelip iyi ideasına benzeme imkânını vermektedir. Bu bağlamda Eflâtun ruhu üç kısma

⁷ Eflâtun, *Timaios*, (trc.Erol Güney-Lütfi Aydın), Sosyal Yayınları İstanbul 2001, s:24-28.

⁸ Gökberk, *a.g.e.*, s.66.

⁹ Eflâtun, *a.g.e.*, s:29-31.

ayırmaktadır. Birincisi idealara yönelen akıllı kısmı, diğer iki kısım ise irâdeli hareketin ve duyuların kaynağı olan kısımlardır. Dış âlemden elde ettiği duyumlarla insan ruhunun asıl yurdu olan idealar âleminde gördüklerini hatırlaması\anımsaması ve bu sûretle bilgelik elde etmesi insanın irâdeli bir fiilidir. Bu iradî fiilin gâyesini de Eflâtun, kendisinden önceki filozoflarda olduğu gibi ahlâkî bir gaye olarak tanımlamıştır.¹⁰

Eflâtun'a göre Tanrı evreni yaratırken koyduğu kuralları, daha sonra kendisini sorumlu tutmasınlar diye ruhlara tanıttı ve bundan sonra bu yasaya müdahâleyi bıraktı.¹¹ Bu açıdan Eflâtun'un Tanrı'sı yasalar koyup bu yasalar işleyişe geçtikten sonra işlevini yitiren bir Tanrı'dır. Yasaları koyarken belirli modelleri örnek almak durumunda olan Tanrı, işleyiş halindeki yasalara müdahaleden men edilmiştir. Bu durumda özgürce dileyen ve dilediğini yapan bir Tanrı, Eflâtun için kabul edilemez bir şeydir. Eflâtunun yetkileri kısıtlanmış Tanrı'sı tarafından konulan bu yasalar, insan hayatını da disipline etmektedir. Mesela insan kaçınılmaz kazalar bir yana bırakıldığında alınyazısının gösterdiği bir yaşamın belirlediği zaman ile doğacak şekilde kurulmuştur. Bu zamanı hiç kimse uzatamaz¹². Bu cümlelerin Eflâtun'un erdeme ulaşması için bir nevi ruhunu arındırmasını şart koştuğu ve bu anlamda hür denebilecek insanın değiştirilemeyecek ve daha önce kurgulanmış bir kaderle dünyaya geldiğini kabul ettiğinin göstergesidir. Ama bunun yanında devlet kitabının son kısımlarında anlatılan Er hikayesinde her insanın yaşayacağı hayatı kendisinin seçtiğini ve Tanrı'nın bundan sorumlu olmadığı da ayrıca vurgulanmaktadır.¹³ Burada Eflâtun, insanı bir ikilemde bırakmaktadır. Tanrı'nın tayin ettiği yasalar çerçevesinde seçmesi için insana takdim edilen hayatın ne veya nasıl olduğu izah edilmemekle birlikte insana mutlak iyi idesine benzeyerek ulaşması gereken gaye olarak belirlenmektedir. İnsan, Tanrı'nın bile müdahale etmediği ve değiştirme kudretinde olmadığı yasaların hüküm sürdüğü âlemde, erdemi yakalamak için madde ile ve bunun yanında kaderi ile de mücadele etmek durumundadır. Denilebilir ki Eflâtun'un mücadele imkânını tanıdığı insan, özgürlük noktaı nazarından Tanrı'dan daha tercih edilir bir pozisyona sahiptir. Çünkü her ne kadar yasalarla

¹⁰ Eflâtun, *a.g.e.*, s:106-108.

¹¹ Eflâtun, *a.g.e.*, s.40.

¹² Eflâtun, *a.g.e.*, s:106.

¹³ Eflâtun, *Devlet* (trc.Sabahaddin Eyüboğlu-Ali Cimgöz), Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, s.617e ,618a.

donatılmış bir âlemde var kılınmış olsa da insan, bu yasalar içerisinde bir tercih hakkına sahiptir.

B. Aristo

Eflâtun'un öğrencisi aynı zamanda da onun en büyük tenkitçisi olan Aristo(m.ö.322)'nin sisteminde Tanrı, daha vasıflı hale gelmekle birlikte, yine de mutlak yetkileri olan ve özgürce dileyebilen bir Tanrı'dan bahsetmek henüz mümkün değildir. Aristo'nun Tanrı'sı, eşyânın ötesinde, eşyânın düzenleyicisidir. Her şey O'nun tarafından tertiplenmiş, düzene kavuşturulmuştur. Tanrı hayat sahibidir, sonsuzdur, mahzâ akıldır,saf fiildir, fakat yaratıcı değildir. Bu açıdan da atıl ve tembel bir tanım karşımıza çıkmaktadır.¹⁴

En yüksek varlık yani Tanrı, maddesiz olduğundan, ne izlenim ve duyum, ne iştiha, ne istek anlamına gelen irâde; ne edilgenlik anlamına gelen duygu O'nun için söz konusu olamaz, bütün bunlar pasif olan, dışı prensip olan, formu alabilen maddeye bağlıdır.¹⁵ Bununla birlikte Tanrı ilk neden ve ilk hareket ettiricidir. Fakat burada hareketten kastedilen şey belli bir irâde neticesinde ortaya çıkan eylemden ziyâde zaruri olarak meydana gelen bir harekettir. Aristo Tanrı'yı, mutlak olarak basit (birleşik olmama), mutlak yetkinlik, en yüce iyi gibi kavramlarla ifade ederken tek ve yetkin bir Tanrı hissinin sinyallerini vermekte ve evrende meydana gelen şeylerin ilk ilkesi olarak bu yetkin Tanrı'yı kabul etmektedir. Ancak Tanrı'nın asıl hareket verdiği ay üstü olarak isimlendirilen âlem ayaltı âlemdeki hareketlerin nedeni olan maddeden uzak âlemdir. Bu açıdan Tanrı, insanın da içinde bulunduğu ayaltı âlemdeki hareketliliğin, uzak sebebidir. Bu kabulle Aristo'nun Tanrı'sı yüce olmakla birlikte varlık için pek de önemli olmayan bir Tanrı konumuna indirgenmektedir. İlk olarak Aristo'da gördüğümüz ve sonrasında takipçilerinin de izlediği yanlış, Tanrı'nın en yetkin ve en güçlü olduğu kabulünün yanında bu gücün, mevcûdâta varlık vermeye kafi gelmediğidir. Tanrı mutlak fiildir, mahzâ hayrdır ama aynı zamanda mevcûdâta hareket vermekten başka alternatifi de yoktur. Daha sonra alternatifsiz ve tercihlerden beri oluşu

¹⁴ Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s.217-218.

¹⁵ Weber, *a.g.e.*, s.75.

mutlak kemalin alameti olarak gören Fârâbî ve İbn Sînâ'nın aksine burada Tanrı, alternatifsiz ve âlem işlemeye başladıktan sonra da işlevsiz bir konumdadır.

Nefs hususunda İslam filozoflarını büyük ölçüde etkileyen Aristo, nefsi, maddi bir cevher olarak kabul etmektedir.¹⁶ Canlılardaki yaşamın, algıların, düşünmenin ve son olarak da hareketin sebebi olarak nefsi kabul eden Aristo, nefsin sahip olduğu yetileri beslenme, isteme, duyma, hareket etme ve akıl yürütme olarak belirler. Bitkiler sadece beslenme yetisine sahipken, diğer bütün canlılar Aristo'nun temel duyulanım olarak kabul ettiği dokunma yetisine sahiptir. Dokunma yetisi de beraberinde istemeyi getirir, çünkü dokunmada haz ve elem vardır ve canlı varlık farkına vardığı bu tatları elde etmek ya da ondan uzaklaşmak isteyebilir. İşte aslında bu duyular canlı varlığı harekete sevk eden saiklerdir.

Aristo nefste meydana gelen istekleri üçe ayırmaktadır. Buna göre '*epythimia*' duyuşal iştah, akıl dışı kör istektir, '*thymos*', coşkunuğu yüzünden akli tanımayan cesarettir. '*Boulesis*' ise akli ve irâdeli istektir. Bunlar, '*oreksis*'in yani iştahın türleridir. Duyumlama bu sayılan istek türlerinden herhangi biri ile birlikte olmak zorundadır.¹⁷ Nefsin, farkında olarak bir şeyleri arzu etmesi ve arzuladıklarına ulaşmak için hareket istemesi ilk olarak Aristo'da görülmeye başlanmıştır.

Nefsi, beslenmeyi ve üremeyi sağlayan nebati nefis; duyumlayan ve tahayyül eden hayvani nefis; tüm bunlara ek olarak akleden ve irâdeli hareket gücüne sahip olan insani nefis şeklinde üç ana kategoriye ayıran Aristo, her kategorinin kendisinden üst bir kategoride bilkuvve halde bulunduğu görüşündedir. Hayvani nefsi, nebati nefsten ayıran özelliğın onun istiyor olmasıdır der ve hayvani nefsin idrak eden ve isteyen iki temel gücü olduğunu ekler. Hayvani nefis idrâk ettiğı şeylerden elem veya lezzet duyar. Böylece nefis, idrak ettiğı şeyler hakkında, onlara yaklaşmak veya onlardan kaçınmak şeklinde hükme varır. Görüldüğü üzere duyumlayan güç, nefste, duyumladığı şeye karşı arzu veya uzaklaşma hissi uyandırır. Nefsi harekete geçiren, bu duyumlama neticesinde verdiği hükümdür. Hayvani nefsin hareketi herhangi bir amaca ulaşmak içindir. Bu amaç

¹⁶ Aristo, *Ruh Üzerine*, (trc. Zeki Özcan), Alfa Yay., Bursa 2001, s.51.

¹⁷ Aristo, *a.g.e.*, s.79.

da nefsin acıdan uzaklaşması ya da hazzı elde etmesidir. Bir amacın varlığından bahsetmek için ise mutlaka amacı önceleyen bir bilgi ve irâdeden bahsetmek gereklidir. O hâlde Aristo'ya göre eylemin ilkesi irâde ve akıldır. Amacı belirleyen bu akıl, duyulmama ve idrakin kendisinde gerçekleştiği ameli akıldır. Çünkü irâdeler amaçtan doğar. Irâdeye konu olan şey ise ameli aklın ilkesi, düşünme gücünün sonu ve eylemin başlangıcıdır. Duyumla birlikte tahayyül meydana gelir ve sonrasında kendisinden hareketin meydana geleceği irâde ortaya çıkar. İnsana âit tahayyül, düşünce ile belirlenirken insan haricinde hareket kabiliyetine sahip canlıların tahayyülü ise sadece duyulara dayalıdır.¹⁸ Irâde ve duyu gücü, mahiyetleri ayrı olmakla birlikte Aristo'da daima birlikte anılan güçlerdir. Çevresindekileri algılayan canlı varlık, onlarla ilişkilerini tesis ederken kendi nefsinde mevcut olan irâde gücünü kullanır. Bu açıdan irâde, aynı zamanda canlı varlığın kendini koruması ve varlığının sürekliliğini sağlaması için de kullandığı bir mekanizmadır.

İnsani irâdeyi hayvani nefsin sahip olduğu irâdeden ayıran şey insani nefsin idrak ettiğini ve istediğini bilmesidir. İstemek, acıdan kaçma ve iyiye yönelme duygulanımlarıdır. Bu duygulanımlar daha önceden bahsi geçtiği gibi irâde, iştiha ve öfkeden oluşur. Öfke ve isteğin kaynağı tasavvurlar iken, irâdenin kaynağı akıldır. İşte Aristo'ya göre irâde, kaynağı olduğu aklın istediklerini yerine getirmektir.¹⁹ Burada irâde biyolojik bir mekanizmanın bir parçası olmaktan çıkıp yavaş yavaş metafizik bir mânâ ifade etmeye başlamaktadır. İnsani nefis irâdesini aklın istekleri doğrultusunda kullanınca nefsi ve dolayısıyla irâdesi benzerleriyle farklılık kazanmaya başlayacaktır.

İnsan, akıl sahibi ve düşünebilen bir varlık olarak istediği fiilleri yapma veya istemediklerini yapmama konusunda irâde sahibidir. Aristo bunu açık olarak 'irâde' kavramıyla ifâde etmese de 'mesela ruhun istiyor oluşu', gibi bu yolda kullanılan ifadeler insanın fiillerinde tercih yapabilme yetisini akla getirmektedir. O halde insan öfke ve iştihadan ziyade akli isteklerin yerine getirilmesine özen göstermelidir. Irâdesini aklın isteklerini yapmaya yönlendirdiği ölçüde de erdemli bir hayatı yaşayabilecektir.

¹⁸ Aristo, *a.g.e.*, 166, 194-196, 197-201, Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki yeri*, s. 22.

¹⁹ Aristo, *a.g.e.*, s.51, 159, 194.

Görüldüğü gibi hareketin kaynağı olması açısından ve aynı zamanda insanı diğer canlılardan farklı kılan mekanizma olması açısından irâde, bizim anladığımız anlamını Aristo'da açık bir şekilde bulmaktadır. Daha sonra İslam filozoflarında ve doğal olarak da İbn Sînâ'da hissedilir etkilerini göreceğimiz Aristo, irâde hususunda kendisinden önceki filozoflara oranla daha belirgin izahlara sahiptir. Hareketin kaynağı olan duyum, irâde ile farklı kimliklere bürünmekte ve tüm canlı nefisleri arasındaki farklılık irâdenin tesiriyle belirgin hale gelmektedir. Bilhassa insanı diğer canlılardan ayıran özellik olması dolayısıyla insanın irâdeye sahip oluşunu, ahlâkın da ortaya çıkış noktası olarak değerlendirmek sanırız yanlış olmayacaktır. Zira biyolojik sistemle ahlâki sistem arasındaki koridorun çoğu filozofta, bu isim olmasa da 'irâde' mânâsını ifade eden kelimelerle isimlendirildiğine şahit olmaktayız. Aristo'da bunu en açık ifadesiyle görmekteyiz.

C. Stoacılık

Stoa felsefesinde evrendeki düzen, insan zihninde, âlemin bir düzenleyicisinin olduğu fikrini uyandırır. Bu düzenleyici Tanrı'dır. Bu Tanrı dünyanın ilkesi olduğu gibi aynı zamanda da dünya ile bir ve aynı şeydir. Evren Tanrısal varlığın vücûdudur. Nasıl ki insan ruhu, bedenin tüm azalarında içkin bir halde bulunmakta ise , aynı şekilde Tanrı da âleme bütünüyle sirayet etmektedir.²⁰

Stoa felsefesinin kurucusu ve en önemli ismi olan Zenon'a göre, bitimsiz olmayıp geçici olan bu âlem, bütün ayrıntılarıyla Tanrı tarafından sıkı sıkıya belirlenmiştir ve bu belirleniş periyodik olarak aynı şekilde devam eder. Tek tek varlıklar ve varlıkların ortaya koyduğu davranışlar, kesin olarak bu önceden belirleniş yaşarlar. Bu önceden belirleniş bir kaderdir. Ama Tanrılık, âlemde süre giden bu süreci belli bir gâyeye doğru yönelttiği için, bu kader, O'nun olacakları önceden görüp bilmesidir.²¹ Stoa felsefesindeki bu kader anlayışı, evrenin belirli bir program dahilinde var kılındığının kabulüdür. Bu belirlenmişlik Tanrı'nın bir öngörüsüdür. Tanrı'nın öngörüsü, yazgı ya da kader olan bu şey dünyanın yapısında, yaşamın içinde yer alan

²⁰ Jean Brun, *Stoa Felsefesi* (trc.Medar Atıcı), İletişim yay., İstanbul 2003, s.65-70.

²¹ Gökberk, *a.g.e*,s.93-94.

doğal bir gerçekliktir.²² Stoa felsefesinde Tanrı'nın meydana getirdiği âlem Tanrı'nın vücudu gibi bir muameleye tâbidir. Ve doğal olarak bu vücutta meydana gelen ya da gelebilecek her şey, bir ruhun bedeninin tüm azalarının ve hareketlerinin farkında oluşu gibi, Tanrı tarafından bilinmektedir. Tanrı bir gayeye yönelik kurguladığı bu evreni dilediği gibi biçimlendirmektedir. Stoa felsefesi âlemi Tanrı'nın kendi vücudu gibi kabul etmektedir. Bu kabul, âlemi Tanrı için mutlak ve özgür bir hareket alanı olmasına imkân sağlarken, insan özgürlüğünün belirlenmesinde problemlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Stoa felsefesi bir ahlâk felsefesi olması dolayısıyla insan için erdemli olmayı biricik gâye olarak kabul etmiştir. Stoa felsefesinin ahlâk anlayışı, değiştirilemeyeceği için doğa yasalarına boyun eğerek elde edilen erdem olarak özetlenebilir. Değiştirilemeyecek olan bu doğa yasalarına boyun eğme de dileyerek olacağı için dolayısıyla bir anlamda özgür olan insan erdeme ulaşmak için kendi özgürlüğünü doğaya boyun eğerek sınırlayacaktır.²³ Ama Stoa felsefesinde Tanrı öngörüsü kabulü ile insan özgürlüğü telif edilemeyecek problemli ve vuzuha kavuşturulmamış bir alandır.

D.Yeni Eflâtunculuk

Bir yandan Yunan felsefe geleneğinin mirası olan, gerçekliğin yapısının akılsal yöntemlerle kavranabileceği düşüncesine sahip çıkarak, varlığın çeşitli düzeyleri arasındaki ilişkileri sergilemeye çalışırken bir yandan da aklın üzerine yerleştirdiği bir En Yüce İlkeden, varlıkların bu ilkeyle aralarındaki mesafeye bağlı olarak kazandıkları kutsallık derecelerinden söz eden Plotinos'un (m.ö.270)²⁴ yol göstericiliği neticesinde varlık göstermiş olan Yeni-Platonculuk, kurucusundan miras aldığı iki yönlülüğü ile İslam filozofları üzerinde büyük tesirleri olan bir okuldur. İki yönlü karakteri ile, din ve felsefe uçları arasında, en çok da uzlaştırmacı rolünü üstlenmek durumunda kalmış olan İslam Filozofları'nın büyük ölçüde esin kaynağı olan okul, hassaten Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yaratılışın izahları hususunda hissedilir tesire sahiptir.

²² Brun, *a.g.e.*, s:63-64.

²³ Brun, *a.g.e.* s.78.

²⁴ Zerrin Kurtoglu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Asa Kitabevi, Bursa 2000, s.59.

Yeni Eflâtuncu felsefede Tanrı ve madde, âlemi meydana getiren iki ana unsurdur. Tanrı'ya herhangi bir sıfatı izafe etmek O'nun aşkınlığına ve üstünlüğüne yakışmayacağından ötürü mutlak olarak reddedilmiştir. Tanrı'ya ancak 'bir' denilebilir. O'nun ne olduğundan ziyade ne olmadığını söylemek daha uygundur. Hatta 'O vardır.' demek bile O'nu varlığa ait kabul etmek anlamında Tanrı için bir eksikliktir. Tanrı her türlü varlığın da ötesindedir.²⁵ Tanrı güzel değildir ama tüm güzelliğin kaynağıdır, zekaya sahip değildir ama tüm zekaların kaynağıdır. Sırf zekadır, güzelliştir, iyiliktir. Hiç bir şey istemez zira istemesine layık olan tek şey kendisidir. Özgürlük de birbirinden farklı seçenekler arasında muhayyer kalıp tercihte bulunabilmek anlamında Tanrı için söz konusu olamaz. Yeni Eflâtuncu felsefede yine karşımızda her şeyin kaynağı ve ilk nedeni olan İlk Varlıkta ki, adı konmasa da bu bizi Tanrı kavramına ulaştırır; herhangi bir eksikliği akla getirmesi endişesiyle ona hiç bir sıfatın izafesi kabul edilemez. Konumuzla alâkalı olması bakımından ele alınırsa Tanrı'nın herhangi bir şey dilemesi veya dilememesi hatta onun fiillerinde bir amacın olması ya da fiilde bulunması dahi reddedilmektedir. Bu açılardan Tanrı bir sığata sahip kabul edilemez. her türlü iyilik ve yetkinliğin kaynağı olan Plotinosçu Tanrı tanımı meşşai filozoflarca büyük ölçüde kabul görmektedir. Bu açıdan ileride göreceğimiz üzere İbn Sînâ'da da sıfatların Tanrı'ya izafesi yeni Eflâtuncu bir karakter taşıyacak, sıfatlar Tanrı'nın Zâtıyla bir ve aynı şey olduğu temel kabulü İbn Sînâ'nın Tanrı tasvirini şekillendirecektir.

Tanrı'da bir irâdeyi ve etkinliğı de olumsuzlayan yeni Platoncu felsefe, yaratmayı Tanrı'da bir değışim ve irâde etmeyi zorunlu hale getireceğı kaygısıyla reddetmektedir. Bilinç veya bir irâdenin isnadı Tanrıyı sınırlamak anlamına geleceğı için her türlü sınırdan ve hatta sınırsız oluştan dahi uzak olan Bir bilinç ve irâdeden de uzaktır.²⁶ Yoktan yaratmayı reddeden Plotinos var olmayı izah için yeni bir formül ortaya koymuştur. İbn Sînâ'nın da benimsediğı ve sisteminin merkezine yerleştirdiğı 'sudur teorisi' (*emânâsyon, perilampsis*) zorunluluğun bir neticesidir. Buna göre var

²⁵ Kurtoğlu, *a.g.e.*, s.66-67.

²⁶ Kurtoğlu, *a.g.e.*, s.66, 69.

olan her şey Tanrı'dan ezeli, ebedi ve zorunlu bir surette taşmaktadır. Yaratılış bu formülle Bir'de herhangi bir eksikliğe neden olmaksızın izaha kavuşmuştur.²⁷

Tanrı için irâde etmenin mümkün görülmediği Yeni Eflâtuncu felsefede özgür irâde alanı ruhtur. Zihinle cisim arasında bulunan ruh her ikisinin de cazibe merkezi hâlinedir. İşte tam bu noktada özgür irâdesini kullanarak zihne yönelse entelektüel bir hayat yaşar , aynı şekilde maddeye yönelirse dünyevî organizmada cisimleşir. Bu açıdan ruh üç seviyede gözlemlenir:

- 1.Zekaya yönelerek Tanrı için bir hayat yaşayan Tanrısal ruhlar.
- 2.Zihinle cisim arasında kalan kararsız ruhlar.
- 3.Maddeye yönelerek yok olmaya mahkum olan cisimde oturan ruhlar.

Bu kategorilerden herhangi birinde yer almak insanın kendi seçimidir. Hiç kimse insanı buna zorlamamıştır. Herkesin akıbeti kendi ürünüdür.²⁸ Bu üç aşama ayrı ayrı ruh kategorilerini oluşturduğu gibi aynı zamanda bir insanın ruhunun üç tabakasını da temsil etmektedir. Buna göre insan ruhunun tinsel, irrasyonel ve rasyonel olmak üzere bu üç kategoriye karşılık gelen bir nevi katmanları vardır. Rasyonel kısım 'ego' determinizmi atıl bırakacak bir yapıp etme özgürlüğüne sahiptir.²⁹

Özgür irâde, görüldüğü üzere insanın metafizik mânâda yetkinleşmesi için gerekli tercihlere imkân sağlayan bir kuvvedir ve insan ruhu, zihnin isteklerini yaptığı ölçüde Tanrısal olana yakınlaşır. Dolayısıyla insan kendisine verilen imkânlardan birini seçmeye ve o imkânın gereklerini yapmaya gücü yeter bir pozisyonadadır.

²⁷ Kurtoğlu, *a.g.e.*,s.70-71.

²⁸ Plotinus, *Enneadlar*, (trc. Zeki Özcan), Asa Kitabevi, Bursa 1996. s.141-150.

²⁹ Kurtoğlu, *a.g.e.*, s.131.

II. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE İRÂDE

Tanrı'nın sıfatları meselesi özellikle ilim sıfatı ile beraber irâde sıfatı İslam düşünce tarihi içerisinde en çok tartışılan konulardan olmuştur. Hatta şu kadarı söylenebilir ki ilk dönem fikri ayrıklarının temelinde yatan problem Tanrı'nın ilmi, irâdesi ve bu paralelde gelişen kader meselesi, bununla alakalı olarak da insanın yapıp etmelerinin faturasının kime çıkartılacağı meselesi idi. Sözlük anlamı olarak istemeyi, iki şıktan birini tercih etmek ya da bir amaca yönelik olmak demek olan 'irâde' sıfatı, sırf kelime olarak bile başlı başına bir problem olmaktadır. İlk başta, Kuran-ı Kerimde Allah Teala'nın hem kendisine³⁰ hem de insana³¹ atfen kullandığı 'irâde' kavramı, İslam tarihinde başlangıç dönemlerinde hissedilir etkiye sahiptir. Irâdeyi Allah için kabul etmek beraberinde imkân ya da tercih etme ihtimalini de akla getireceği için tehlikeli bir kabul gibi görünse de reddetmek de bu problemi çözmemekte ve hatta daha da büyütmektedir. Bu durumda Allah için zorunluluk ihtimali akla gelmektedir. Oysa ki Allah için kendisini bir fiil bulunmaya zorlayıcı herhangi bir şeyden bahsetmek mümkün değildir.

Kelâm ve felsefede Tanrı irâdesinden bahsedilirken irâdeye farklı mânâlar yüklenmesi, zaman zaman problemlerin doğmasına ve kelâmcılar ile felsefeciler arasında karşılıklı eleştirilerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Kelâmda Tanrı'nın mükemmel oluşu denilince akla gelen, alternatifler içerisinde en mükemmeli seçme kabiliyeti ve bu kabiliyete sahip olmanın adı irâde eden/mürid oluş iken, İbn Sînâ ve öncesindeki filozoflarda mükemmel oluş bizzât alternatifsiz olmak olarak tanımlanmaktadır. Mükemmel olan Tanrı için tercih söz konusu olamaz, zira tercih bir eksikliğin göstergesidir. Tanrı mükemmeldir ve mükemmel oluşunu bilmesi her şeyin varlık nedenidir. Dolayısıyla bilmemekten ileri gelen tercihlere sahip olmak Tanrı için mümkün görülmeyecektir.

³⁰ El-Bakara 185, Ali İmran 26,40, Maide 1, Hud 107, İbrahim 27, Hacc 14,18, Nur 45.

³¹ Kehf suresi 29.ayette *وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ* buyrulurak insandaki seçme özgürlüğü tekrar hatırlatılmaktadır.

A. Kelâm

İrâde meselesi, İslam'da itikâdî fırkaların ortaya çıkmasında belki de en önemli faktörlerden biridir. İslam kelâmında Allah'ın sıfatları meselesi her dönemde, fakat özellikle hicri birinci asrın sonlarında başlayarak ikinci ve üçüncü asırlarda çok ciddi tartışmalara meydan hazırlamıştır. Sıfatların Tanrı'ya izafe edilip edilmemesinde, eğer sıfatların izafesi söz konusu ise sıfatların neler olacağı ve nasıl izafe edileceği husûsunda ihtilaflar olmakla beraber, İslam kelâmı genel itibariyle ortak bir Tanrı tasavvuru üzerinde yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte ilk dönem siyasi olaylarının yorumlanma endişesi beraberinde bu konularla ilgili olan ya da ilgisi olduğu düşünülen nassın da yorumlanması gerçeğini gündeme getirmiştir. Hicri ikinci asırda meydana gelen olaylar, genel itibariyle Allah'ın ve insanın sorumluluk alanlarının belirlenmesi ihtiyacını akla getirirken haliyle en fazla yoruma ihtiyaç duyulan nass da bu minvalde içeriğe sahip olan nasslardır. Bu bağlamda en fazla tartışılan konular Allah'ın irâdesi ve ilmi ,kader-kaza, ile insanın irâdesi ve özgürlüğü problemleridir.

Allah irâde ediyor mu? Mutlak mânâda dilediğini yapan olması ya da dilemesi mümkün müdür? Tanrı'nın bu mutlakıyeti karşısında insan için bir irâdeden bahsedilebilir mi? İnsanın irâde sıfatına sahip olup olmaması ya da ne şekilde sahip olduğu husûsları genel olarak tartışmaların kalbinde yer almaktaydı. İnsanın özgürlüğü ve irâdesi Allah algısından bağımsız olarak ele alınamayacağı gibi kader-kaza meselesi ve bunu takip eden ceza-mükafat meselelerinin de Allah'ın sıfatları izah edilmeksizin çözüme kavuşması mümkün değildi.

Tezimizin bir kelâm tezi olmadığı ve Allah algısının itikadi mezheplerce tanımının ayrıntılarıyla ele almanın tezimizin hacmini lüzûmsuz yere büyüteceği endişesiyle bu ayrıntılara burada yer vermeksizin, tartışmaların yoğunluğu, neticeleri ve tezimizle alakası nedeniyle ilk dönem İslam kelâmı içerisinde Allah'ın ve insanın irâdesi problemine yaklaşımlardan burada kısaca bahsetmekte yarar mülahaza ediyoruz.

İrâde probleminin ortaya çıkış nedenlerinden en temel olanı bizzât nassın kendisidir. Zira nasslarda insanın irâde sahibi oluşunu ve özgürlüğünü öne çıkaran, hatta insanın mutlak olarak kendisine gösterilen yollar arasında istediğini irâde edebilme

kabiliyetine sahip olduğunu ifâde eden metinler yanında, bu irâdeyi tamamen ortadan kaldırıp sadece her şeyin ancak Allah'ın dilemesiyle olacağını ve Allah'ın ancak dilediğini hayra sevk edeceğine dair mutlak irâdesine vurgu yapan ifâdeler mevcuttur. Nitekim kelâmî anlamda ilk gruplaşmalar da bu nasların yorumlanışındaki farklılıklar neticesinde meydana gelmiştir.³²

Bu bağlamda ilk olarak, insan irâdesini mutlaklaştıran Kaderiye, yine aynı çizgide yürüyen Mûtezile; Allah'ın irâdesini ön plana çıkarıp insanı tüm sorumluluklarından soyutlayan Cebriye; bunların hilafına daha mutedil çizgiler takip edip Allah irâdesini atıl kılmayıp aynı zamanda insanın da mesul olduğu fikrini benimseyen Eşariyye ve Mâtûrîdiyye'nin ortaya çıkışı, bahsi geçen nassların farklı yorumlanışı dolayısıyladır.³³

İrâdenin nispeti husûsunda kaderi inkar etme pahasına insanı ön plana çıkararak aşırıya giden ve akaid sahasındaki ilk fikri ayrılığı başlatan Kaderiye mezhebi, tam olarak kimlerden oluştuğu tartışmalı da olsa, daha sonraları Mûtezile tarafından benimsenen fikirleriyle dikkati çekmektedirler. Kaderiyye'ye göre, insan kendi fiillerinin tam malikidir. İnsanın hayata geçirmeden önce fiilleri hakkında Allah'ın herhangi bir fikri veya irâdesi söz konusu değildir.³⁴ Ali Sami en-Neşşar tarafından 'özgür irâde mezhebi' olarak isimlendirilen Kaderiyye, Emevi halifelerinin sert tutumlarının Şam uleması tarafından 'Allah'ın kaderi' olarak yorumlanmasına tepki olarak doğmuştur. Kaderiler, Kur'an ve hadisi akli yoruma tabi tutmuşlardır ve insanın

³² Bu bağlamda en bariz örneği oluşturması açısından Allah'ın mutlak irâde eden oluşuna dair birkaç ayete yer vermek istiyoruz. Tekvir suresi 29. ayette *إِن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ* buyurulmaktadır. Bu ve benzeri ayetler Allah irâdesinin mutlaklığı ve insanın hiçbir şekilde irâde kabiliyeti olmadığı hükmüne ulaştırmaktadır. Oysa ki daha birçok ayette insana ait bir irâdeden ve bunun sonucu olarak da yapıp etmelerinden sorumlu olduğu vurgulanmaktadır. Bunun yanı sıra Hz. Peygamberin kendisi dahil olmak üzere kimsenin kendi amelinin karşılığı olarak cennete girmeyeceği, kişinin ancak Allah'ın lütuf sayesinde kurtuluşa erebileceğini belirterek insani eylemlerin gerçek bir değer taşımadığını ifade etmektedir. Müslim, Tevbe, 71-77.

³³ Saim Yeprem, *İnsan Hürriyeti ve İmam Mâtûrîdî*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1984, s.146-148.

³⁴ Kâsım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996. s:35-39.

tüm yaptıklarından sorumlu olduğunu, bu sorumluluğu Allah'ın belirlemiş olduğu bir kadere yüklemenin imkânsızlığı üzerinde durmuşlardır.³⁵

Kaderiye mezhebinin kurucusu olan Ma'bed el-Cüheni (ö.h.80), mezhepler tarihi kaynaklarının ittifakla 'kader hakkında konuşan ilk kişi' olarak belirledikleri isimdir. El-Cüheni, kaderin insanların ihtiyarına engel olabileceğini reddetti ise de mezhebin genel kanaati, daha önceden belirlenmiş bir kaderin inkarı şeklinde oldu.. Daha sonradan mezhebin fikirleri Mutezile içerisinde hayat buldu.

İrâdenin Allah'a nispet edilmesi hususunda yoğunlaşarak insan irâdesini reddeden onu tamamen cebr altında kabul ettiği için bu şekilde isimlendirilen Cebriyye'ye göre, irâde edebilecek ve irâde ettiğini fiile geçirecek tek fâil Allah'tır. Cebriye için en önemli isim kabul edilebilecek olan Cehm b. Safvan (ö. H.126), irâdenin ve fiil yapma kabiliyetinin ancak mecazi olarak insana nispetini kabul edip, fiillerin işlenmesini olduğu gibi sonucu olacak ceza ve mükafatı da bir cebr olarak yorumlamaktadır.³⁶ İnsan, diğer canlı varlıkların olduğu gibi, Allah'ın kendisi için yarattığı fiilleri yapmak zorundadır. Fiiller ancak mecazi olarak insana nispet edilebilir Bir fiile güç yetirmek anlamında istitaat, insan için imkânsızdır. Allah'tan başka fiile güç yetirecek kimse ve fiil sahibi yoktur.³⁷

Vasıl b. Ata (ö. h. 131) riyasetinde kurulan Mutezile, döneminin en büyük problemleri olan ilahi sıfatlar, kader gibi konularda ciddi ve radikal izahlar yapan bir ekoldür. Mutezile biraz daha yumuşatılmış şekli ile Kaderileri takip ederek Allah'ın muhdes bir irâde ile irâde ettiğini ve insanın fiillerini insanın kendisinin irâde ettiği görüşündedir. İnsanın irâde hürriyeti konusunda bütün Mutezililer görüş birliğine varamamışlardır. Cubbai (ö.h.321) hariç bütün Mutezililer, irâdenin, insanın işlediği fiilin ilk ilkesi olduğunu kabul etmişler ve bu irâdenin yaratılmış olduğunu reddetmişlerdir. Buna mukabil insanın iç dünyasında sahip olduğu irâde vâsıtasıyla,

³⁵ Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* (trc. Osman Tunç), İnsan Yayınları, İstanbul 1999, c.II, s.65.

³⁶ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihâl* (nşr. Muhammed Seyyid Kilani), c. I, Daru'l-Marife, Beyrut 1967, s. 55-56.

³⁷ en-Neşşar, *a.g.e.*, s. 106-107.

kendi dışında veya dış dünyada bir fiil işleyip işleyemeyeceği meselesinde Mutezile ekolü, kendi aralarında tam bir görüş birliği sağlayamamışlardır.³⁸ Buna rağmen yaygın kanaat, insanın çeşitli tercihler karşısında kesin bir hürriyete sahip oluşudur. Buna göre insan dilemekte ve dilediğini yapmakta tamamen hürdür, zira insan, kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Kendi fiillerinin yaratıcısı olan insan, tabii olarak fiillerinin neticelerden de mesuldür.³⁹ Mutezile ekolünde konuya, daha çok teklifin sahihliğinin ispatı açısından yaklaşmaktadır. Zira insan ezelde belirlenen bir kaderi yaşıyorsa teklifin, ceza ve mükafatın anlamı olmayacaktır. O halde insan dileme ve dilediklerini yapma gücüne sahiptir ki bu anlamda da mesul olsun, ceza ve mükafat anlamlı hale gelsinler.⁴⁰

İrâde meselesinde uçlarda dolaşan bu fırkaların hilafına orta yolu izleyen ve ehl-i sünnet içerisine dahil edilen mezhepler de pek tabii Allah ve insan irâdesi mevzularında fikir beyan etmişlerdir. Ehl-i sünnete mensup bu fırkalar Allah irâdesinin tartışılmazlığını ortaya koymakla beraber insanın sorumlu kılınmasını da abes hâle getirmeyecek bir cüz'î irâdenin varlığını kabul etmişlerdir. Ehli sünnet kelâmcıları Mutlak mânâda Allah'ın irâde sahibi bir Fâil-i Muhtar olduğu hususunda görüş birliği içerisindeyler.⁴¹ Allah'ın mutlak irâdesi ve insanın cüz'i irâdesinin, birbiriyle çelişmeksizin bir arada bulunduğunu, birisinin mutlak hakimiyetinin öbürünün özgürlüğüne hâlel getirmeyeceği husûsları çeşitli teorilerle formüle edilmiştir. Bu formüllerden birisi Eşari tarafından ortaya konulan 'kesb' teorisidir. Burada Allah irâdesi, mutlak olarak önceliğe sahip olmakla beraber insan da dileme özgürlüğüne sahiptir ve bu özgürlüğün sonuçlarından mesuldür. Kesb teorisine göre fiilin yaratıcısı Allah, fiili işleyen ise insandır.⁴² Ancak bu teori başarılı olamamış, insanın hür olup olmadığı meselesi Eşarilik'te tam olarak vuzuha kavuşmamıştır. İrâdeyi insana nispet etmekte biraz temkinli davranan Eşariler, insanın yine de Allah'ın dilediği şeyleri yapacağını, dilemediği şeyleri yapmayacağını vurgulayarak, insani irâdeyi var ama atıl halde kabul etmişlerdir.

³⁸ Turhan, *a.g.e.*, s:82.

³⁹ Şehristani, *a.g.e.*, s.56.

⁴⁰ en-Neşşar, *a.g.e.*, s.188-189.

⁴¹ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 33.

⁴² Turhan, *a.g.e.*, s:75.

Mâtûrîdilik'e bakınca ilk başta sistemin tenzih ve hikmet temelleri üzerine bina edildiğini görmekteyiz. Buna göre Allah'ın irâdesi başta olmak üzere tüm sıfatlar herhangi bir antropomorfizme gitmeksizin kabul edilebilir. Bunun yanında insan, sınırlı da olsa irâdeye sahip olarak kabul edilmektedir.⁴³ Allah, mutlak irâde sahibidir. Irâdesi bütün mevcûdâtı kuşatır ve irâde ettiklerini yaratmakta da özgürdür. Bununla birlikte insan da sorumlu olmasını gerektirecek irâde etme yeteneğine ve irâde ettiğini eyleme dönüştürme gücüne sahiptir. Mâtûrîdiyye mezhebinde irâde meselesi, Allah'ın otoritesine hâle getirmeksizin insanın da kendisi dolayısıyla sorumlu tutulabileceği bir irâdeye sahip olması en makul bir şekilde ekollere nispeten başarı ile çözüme kavuşmuştur.

Kısaca görüldüğü üzere gerek Tanrı'nın gerekse insanın irâdesi olsun bu konu İslam kelâmının en çok tartışılan problemlerinden biridir. Ama aslında tartışılmakla beraber belirgin bir tavır yakalanamamıştır. Zira mesele bizzât Allah ve peygamberi tarafından hâllinin insan için bu dünyada mümkün olmadığı ifâde edilmiştir. Bu yüzden de insan için bu alan itikâdî açıdan fazla gezinilmemesi gerekli tehlikeli bir vadidir.

B. Felsefe

İslam kelâmında olduğu gibi İslam felsefesinde de Allah'a ve insana nispetle irâde meselesi bir şekilde hemen hemen tüm İslam filozoflarının ilgisiz kalmadığı bir meseledir. Yaptığımız etütlerden ulaştığımız netice şudur ki filozoflarımız bu konuya ilgisiz kalmayıp, konunun ne denli önemli olduğuna atıflarda bulunmakla beraber gereğince üzerinde durmuş değildirlir. Hatta denilebilir ki insanın irâde edebilir oluşu, Tanrı'nın bu sığata sahip oluşunun izahından daha çok ilgi görmüştür. Zira genel olarak Tanrı-âlem ilişkisi ele alınırken Tanrı'nın ilim sıfatı daha şümullü bir şekilde tartışılmış ve yaratma daha ziyade ilim ile alakalandırılmıştır. Buna göre Tanrı'nın mutlak ve kuşatıcı ilmi bütün varlığı içine alır. Bu hakikatten sonra onun irâde edip etmemesi genelde ya izaha gerek duyulmamış, ya da ilim sıfatı ile irtibatlandırılmış ve müstakil olarak ele alınmamıştır. Halbuki Tanrı'nın irâdesi meselesi, gerek bu dünyadaki işleyişin gerekse bu dünyadan sonraki hayatın anlaşılır hâle gelmesi için üzerinde

⁴³ A.K.M. Eyüp Ali, "Mâtûrîdilik", (trc.Ahmet Ünal), *İslam Düşüncesi Tarihi* (Ed: M.M.Şerif), s:303.

durulması gerekli bir konudur. Yine İslam felsefe geleneğinde Tanrı'nın irâdesi meselesine, Tanrı'nın âlem ile ilişkisinin nasıl olduğu tartışılırken zaman zaman değinilmiştir. Bu noktalarda da Tanrı'nın mükemmel oluşu dolayısıyla mükemmel bir surette varlık vereceği vurgulanmıştır. Bizce bu varlık verişin zorunluluk ve iradi hatları arasında gidip gelmesi ve belli bir noktaya oturmamış olması da konunun muğlaklığını teyit edici mahiyettedir. Bu açıdan yani Tanrı'nın irâdesine gereken önemi vermemelerinden dolayı İslam filozofları kelâmcılar tarafından tenkide maruz kalmışlardır. İrâdenin yok sayılması, ya da ilahi ilim içerisinde eritilmiş vaziyette görünmesi kelâmcıları rahatsız etmiştir.

Söz konusu insan olunca, konu biraz daha karmaşık hale gelmekte ve izaha daha fazla ihtiyaç duymaktadır. Felsefe geleneğinde insani irâde, ilk başta hareketin ilkesi olarak ele alınmaktadır. Ancak metafizik mânâda bir irâdeden ve bu irâdeden kaynaklanacak herhangi bir özgürlükten bahsedilmemiştir. İslam filozoflarının bu mânâda bir insan özgürlüğünü tartışmamalarının nedeni bizce zâten felsefe ile uğraşmanın doğasında, insana belli bir parça hürriyet tanıma zorunluluğu olmasındadır. Buna inanan İslam filozoflarının aşıkâr olan bir mevzu üzerinde tekrardan söz söylemenin gereksizliğini düşünmeleri konuyu tekrar ele almamalarını sağlamıştır. Öncelikle insanı cebr altında bırakan ve ona isteme ve istediklerini yapma kudreti vermeyen bir Tanrı, İslam felsefesinin mihenk noktası olan mutlak hayr olan Tanrı'nın mükemmel oluşu ile tevilinin imkânsızdır. Bunun yanında İslam filozoflarının önünde, insanı hür oluştan soyutlayan ve bu nedenle de olumsuzlanmış, bir tecrübe, Cebriye, vardır. İbn Sînâ'nın ve kendisinden önceki İslam filozoflarının genel olarak kabul ettikleri ve tabii olarak felsefi bir izah bekleyen ölümden sonraki hayat meselesinin, insanın özgür bir irâdeye sahip olduğunu kabulden bağımsız olarak ele alınamayacak bir konu olması da, filozoflarımızı böyle bir tavra sürüklemiştir.

Yine filozoflarımızın kayıtsız kalamadıkları ahlâk problemi de aynı kabulle, yani insanın özgür irâde sahibi olduğunun kabulü üzerine inşa edilmektedir. İnsanın cebr altında olduğunu kabul etmek tartışmasız bir şekilde, ideal bir ahlâk arayışını anlamsızlaştıracaktır. Aksi taktirde ne ideal bir devlet anlayışından, ne mutluluktan ve onu elde etme gayesinden bahsedilemeyecektir. Bu açılardan konuya yaklaşılarak İbn

Sînâ'nın miras aldığı ve kendi sistemini üzerine kurguladığı felsefî serüvende irâde meselesine yapılan atıfları kısaca gözden geçirmek istiyoruz.

1. Kindî

İslam'ın ilk filozofu olarak kabul edilen Kindî, kelâmdan felsefeye geçişi sembolize eden filozoftur. Bu açıdan kelâm ve felsefe için ortak payda kabul edilebilecek mevzuumuzda fikirlerine mutlak surette başvurulması gerektiği kanaatindeyiz.

Fiili gerçek ve mecazi olmak üzere ikiye ayıran Kindî, gerçek fiili hiçbir etki olmaksızın yapılan fiil olarak tanımladıktan sonra bunun sadece Tanrı için söz konusu olan 'yaratma fiili' olduğunu ifâde eder. Tanrı herhangi bir etkiye maruz kalmadan fiilini işlemiştir ve bu bakımdan Tanrı tamamen özgürdür. Tanrı'nın varlığa getirdiği varlıkların yaptığı bütün fiillerin de ilk sebebi Tanrıdır. Tanrı haricinde tüm fâiller mecazi olarak fiil işlerler çünkü asıl ve gerçek fâil Tanrıdır.⁴⁴ Her şeyi yaratması dolayısıyla gerçek fâil olan Tanrı, âlemde bir sebeplilik zinciriyle varlığı sebep sonuç ilişkisi içerisinde birbiriyle alakalandırmıştır. Bu ilişki dolayısıyla Tanrı, doğrudan yaratmaya konu olan şeylerin yakın sebebi iken, bu şeylerin netice verdiği ikincil hadiselerin ise uzak sebebidir.⁴⁵

Âlem yaratıldıktan sonra Tanrı'nın ona etkisini kabul etmekle beraber, varlığın birbirine etki etme kabiliyetinde yaratıldığını ifâde eden Kindî, insanın da benzer bir etki etme gücüne sahip olduğunu söyler. İki şeyden birini seçebilme kuvveti olarak tanımladığı irâde ile insan seçebilen varlık iken ihtiyâr ile de tercihlerinden dolayı sorumlu tutulan varlıktır.⁴⁶ Yani Kindî'de mutlak irâde sahibi Tanrı karşısında O'nun

⁴⁴El-Kindî, *fi'l-Fâili'l-Hakki'l-Evli't-Tami ve'l-Fâili'n-Nakı's'l-lezi huve bi'l-Mecaz*, Resailü'l-Kindiyyi'l-Felsefiyye içinde, (nşr. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride), Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1950., s:180-181, tercümesi için bkz. Mahmut Kaya, Kindî Felsefi Risaleler, Klasik, İstanbul 2002, 197-198.

⁴⁵ El-Kindî, *a.r.*, s:181.

⁴⁶ El-Kindî, *Risale fi Hududi'l-Eşyâ*, Resailü'l-Kindiyyi'l-Felsefiyye içinde, s:167.

yaratmasıyla özgür olabilen insanı görüyoruz ki İslam felsefe geleneği içerisinde Tanrı ve insan ilişkisinin anlaşılır kılınması için bir çok filozofun bu formülü kullandığına tezimizin ilerleyen sayfalarında şahit olacağız.

2.Âmirî

İbn Sînâ'nın yetiştiği felsefî ortamın en önemli yapı taşlarından biri oluşu ve meşrîki hikmet geleneğinin oluşumunda büyük katkısı olması dolayısıyla burada Âmirî'den ⁴⁷ bahsedilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Tanrı'nın sıfatları hususunda Âmirî, meşşai felsefesinin karakteri haline gelmiş olan yorumu yansıtmaktadır. Âmirî Tanrı'nın ilim, kudret, irâde gibi sıfatları haiz olmakla beraber bunların Zâtan farklılık arz etmediğini, bu sıfatların Tanrı'nın Zâtı ile bir ve aynı şeyler olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁸ Tanrı için kullanılan ve O'nu niteleyen bu sıfatların izlerine, O'nun, yaratıcısı olduğu âlemde rastlamak mümkündür. Tanrı doğrudan olarak Akl'ı yaratmıştır. Diğer varlıkların Tanrı ile ilişkisi ise dolaylıdır. Tanrı âlem ilişkisini illiyet prensibi ile izah eden Âmirî, bu prensibi kullanan diğer meşşai filozofları Fârâbî ve İbn Sînâ gibi, eleştirilere maruz kalmıştır⁴⁹. Zira illiyet zorunluluk gibi algılanmakta ve bu yüzden Tanrı'nın mutlak fâil oluşunda tereddütlere mahal verileceği şeklinde yorumlanmaktadır.

Âmirî insanın özgürlüğü husûsunda; ileri giderek Allah'ın insan üzerindeki etkisini tamamen ortadan kaldıran anlayışla, insanı irâdesiz ve iktidarsız bir konumda kabul edenler arasında orta yolu bulma ve bu yolu izleme çabasındadır. İbn Sînâ'nın da tekrar edeceği ve kaynağını Âmirî'de bulduğumuz bu anlayış, insanı özgür kabul etmekle birlikte onun önceden belirlenmiş bir kadere tâbi olduğunu öngörmektedir. Âmirî'nin, insanın dilediği takdirde yapmamayı tercih edebileceği fiillere sahip olduğunu söylemesi O'nun, Tanrı tarafından insana özgürlük tanındığını kabul ettiğinin alâmetidir. Zira kendisine özgürlük verilmediği takdirde insanın yapıp ettiklerinden sorumlu tutulması bir haksızlık olacaktır ki Tanrı'nın mükemmelliği buna imkân

⁴⁷ Kâsım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul 1992, s:50.

⁴⁸ Turhan, *a.g.e.*, s:271.

⁴⁹ Turhan, *a.g.e.*,s:273.

veremez. Ama aynı zamanda insanın, kendisinden yapması istenilen fiiller için ihtiyaç duyduğu şartlar Cevâd ve Hakîm olan Tanrı tarafından sağlanmıştır. Fiilin meydana gelmesinin yakın fâili yani fiilin irâde edicisi insan; uzak fâil yani fiili yaratan ise Tanrı'dır. Bu açıdan insan fiili seçip seçmemekte özgür ise de fiilin yaratılması husûsunda Tanrı'nın illiyet prensibine tabidir. İlliyet prensibi ise âleme nispetle bu şekilde isimlendirilirken, Tanrı'ya nispetle 'kader' ve 'kaza' isimlerini alır.⁵⁰

Bunlara ek olarak Âmiri, tamamen dini üslupla irâdeyi, bir de tasavvufi mânâlarla kullanmaktadır. Buna göre murid kılınan insanın Allah'ı murad etmesini ve gayesi Tanrı'ya ulaşmak olan bir ömür neticesinde ancak asıl gâye olan mutluluğa ulaşmasının mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Bunun yolunun ise tasavvuf olduğunda karar kılmaktadır. Allah'ın halifesi olma keyfiyetinde yaratılan insan, kendi fiillerini bu keyfiyeti kemâle erdirecek sûrette kullanmaya müsâittir. İnsan, bu noktada kul olarak isimlendirilmeye başlanır ve gâyesi de 'kul olma' olarak özetlenecek bir keyfiyete bürünmektedir. İnsan kendisine verilen güçleri Allah'a ulaşmak için kullandığı taktirde hakiki kemâle ulaşır.⁵¹ Âmirî'nin vardığı bu sonuca İbn Sînâ'nın da vardığını göreceğiz ki aslında insan irâdesini yorumlarken filozoflar arasında gördüğümüz bu benzerlik pek de şaşırtıcı değildir. İrâdenin son olarak büründüğü bu ahlâki tanım, genel olarak tüm İslam filozoflarında görülmektedir. Bunda da irâdeye dinin yüklediği ve aynı zamanda tasavvufun da kullandığı kimlik ön plana çıkmaktadır.

3.Fârâbî

Âmirî'den sonra gerek İbn Sînâ felsefesindeki tesirlerinden gerekse İslam düşüncesi içerisindeki öneminden ötürü Fârâbî(ö.m. 950)'nin bu konudaki fikirlerine değinmenin yerinde bir hareket olacağı kanaatindeyiz.

Meşşai okulunun ikinci kurucusu olan Fârâbî, sistemini Aristo mantığına dayanan bir metafiziği, Plotinoscu görüşlerle İslam inancı ile telife çalışmıştır. Fârâbî'nin telif çabası bulunla sınırlı değildir. Zira O, önce Aristo ile Eflâtun'un fikirlerini telife çalışmıştır ve çalışmanın ürünü olan bir de eser kâleme almıştır.

⁵⁰ Turhan, *a.g.e.*, s:285-292.

⁵¹ Turhan, *a.g.e.*, s:211-212.

⁵²Fârâbî'de de İslam filozoflarında gördüğümüz akılcı ve mistik yönü beraber görmek mümkündür. Olaylar değerlendirilirken önce akılcı yön ortaya çıkmakta netice ise mistik düşünce ile alakalandırılarak ortaya konmaktadır.

Fârâbî, irâde sıfatının Tanrı ve insan için ortak kullanılan bir nitelik olmasıyla beraber Tanrı ve insan için farklı mânâlar ifade ettiğini vurgulamaktadır. Tanrı'nın irâdesine vurgu yapmadan önce Tanrı'yı özü gereği zorunlu olan, varlığı diğer bütün var olanların varlık nedeni, sırf iyilik, bilge, diri ve kudretli şeklindeki sıfatlarla vasıfladıktan sonra irâde sahibi oluşunu ve bunun nasıllığını izah etmektedir. Fârâbî, Tanrı'ya nispet ettiği irâdenin nasıllığını, varlıklarla ilişkisi bağlamında ele almaktadır. Buna göre bir şeyin varlığa gelmesi ve Tanrı'nın irâdesi aynı anda gerçekleşen şeylerdir. Tanrı irâde eder ve hakkında irâde ettiği o şey var olur. Biri diğerini zaman bakımından öncelemez. Öncelik Zât bakımındandır. Bu açıdan Tanrı'nın irâdesi varlığı Zât bakımından öncelemektedir. Tanrı, bir şeyi irâde eder, bu irâde edişten sonra o şey vücûda gelir.⁵³ Buna göre Tanrı'nın irâde edişi, insanın irâde edişi gibi değildir. Fârâbî'ye göre insan irâde ederken daima bir gayeyi göz önünde bulundurur. Oysa Tanrı'da, Zâtından başka bir gâye söz konusu olamaz. Aynı şekilde varlığın Tanrı'dan meydana gelmesi irâdesi ve ilmi dışında Tanrı'nın doğası gereği olması da mümkün değildir. O, mevcûdâtı ve mevcûdâtın var olması gereken düzeni akleder ve bu akledişle beraber mevcûdât vücûda gelir. Tanrı'nın irâdesi de bu akledişle bir ve aynı şeylerdir.⁵⁴

Gayesiz oluş, İbn Sînâ gibi Fârâbî için de tekrar tekrar vurgulanması gereken bir konudur. Çünkü Tanrı'nın mükemmelliği herhangi bir gayeye sahip olmamasını gerektirir. Bu yüzden de Tanrı'nın irâde edişinde ve/veya vücut verişinde kısacası Tanrı'nın hiç bir fiilinde herhangi bir gâyesi yoktur. Gaye ve bir eksikliğin varlığı, İbn Sînâ ve Fârâbî'de birbiriyle sebep-netice ilişkisi içerisindedir. O halde Tanrı için bir gâyeye ulaşarak tamamlanacak bir eksiklik söz konusu olamaz. Mutlaka bir gayeden

⁵² Bu gayretle ele alınan eser *Kitabü'l-Cem beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn Eflatun el-İlahi ve Aristutalis* (nşr. Albert Nasri Nadir), Daru'l-Meşrik, Beyrut 1986.

⁵³ Fârâbî, *Kitabu'l-Füsus*, (Resaili Fârâbî içinde), Matbaatü meclis-i Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, h.1349, s:81; Atay, *a.g.e.*, s:56.

⁵⁴ Fârâbî, *ed-Daava'l-Kalbiyye*, (Resailü Farabi içinde), Matbaatü meclis-i Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, h.1349, s:3-4.

bahsedilecekse bu gaye Tanrı'nın Zâtından başka bir şey olamaz. Tanrı sırf Zâtını gaye edinmiştir.⁵⁵

Fârâbî, söz insan irâdesine geldiği zaman irâdeyi, idrak edilen şeylere duyulan temayül olarak tanımlamaktadır.⁵⁶ Bunun yanında irâde ile birlikte 'ihtiyâr' kavramını da kullanmakta ve bu iki sıfat arasındaki farklılığa dikkat çekmektedir. Irâdenin diğer canlılarda da olduğunu kabul eden filozofumuz, ihtiyârın ise insanı diğerlerinden farklı kılan sıfat olduğunu vurgulamaktadır. Bu farklılık sayesinde insan diğer hareket eden varlıklardan ayrılmakta ve şuûrlu hareket etme kabiliyetine sahip görünmektedir. Filozofumuz canlı varlıkta hareketin başlangıç noktası kabul ettiği irâdeyi üçe ayırmaktadır. Irâde önce duyumdan (ihşas) meydana gelen bir arzudur. Nefsin duyumlamasıyla birlikte o şeye karşı nefste bir şevk duyulur. Bu şevk nuzuiyye gücünü harekete geçirir ve nefste eşyâya karşı bir meyil meydana gelir. Bu arzu veya şevkle, yine şevkin de tâbii olduğu mütehayyile gücü harekete geçer ki böylece ikinci bir irâde hâsıl olur. Bu iki irâdenin ve canlıdaki tahayyülün yardımıyla hareket meydana gelirken, insanda farklı bir mekanizma harekete geçer. İşte bu mekanizma ile insan irâdesi diğer canlı irâdelerinden ayrılır. İnsandaki düşünme gücü, faal akıldan sudûr edecek ilk bilgileri almaya elverişli hâle gelir ve neticede üçüncü çeşit bir irâde hâsıl olur. Bu düşünce sonunda meydana gelen istek (*şevk*) olup buna özellikle seçme (*ihtiyâr*) adı verilir ve bu sadece insanda bulunur.⁵⁷

Fârâbî, insanın seçme yani ihtiyâr sahibi olma niteliğinin ezeli bir irâdeden kaynaklandığını ileri sürer. Çünkü bu nitelik bir şeyde o şey var olduğundan beri varsa, başkasından kendisine verilmiştir. Eğer sonradan hâsıl olmuşsa kendisi tarafından yapılamaz zira o irâdenin var olması için başka bir irâde ve isteğe ihtiyâç olacaktır ve bu silsile sonsuza kadar devam edecektir. Sonsuza kadar gidecek olan zincirin, kendisi

⁵⁵Fârâbî, *Risaletü Zinuniye* (Resailü Farabi içinde.)Matbaatü meclis-i Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, h.1349 s:4-6.

⁵⁶Fârâbî, *Mabadi Arau Ehli'l-Medineti'l-Fazıla* (thk.Richard Walzer) Londra 1985, s:204.

⁵⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s:72; Atay, s:56.

yaratılmamış olan bir irâdede sona ermesi gerekmektedir. O hâlde insandaki irâdenin kaynağı ezeli bir irâde olmalıdır ki bu da Tanrı'nın irâdesidir.⁵⁸

Fârâbî'nin, Tanrı'nın bütün mevcûdâtı kuşatan bir irâdeye sahip olduğunu ifâde etmesi, eşyânın bir olan Tanrı'dan varlığa gelişini izâh için kullandığı sudûr teorisi ile yer yer tezatlar çizmektedir. Zira sudûr süreci, Tanrı'nın irâdesi ile gerçekleşme de O'nun bilgi ve rızası dahilinde meydana geldiğini kabul eden Fârâbî, mutlak irâde kabulü ve âlemde cari olan determinizm arasında kalmıştır.⁵⁹ Tanrı irâde eder ama aynı zamanda sudur meydana gelir. Evet, Tanrı bu sudurdan râzıdır ve irâde bu anlamda kabul edilir. Ama Tanrı'nın sudura direnme ihtimali var mıdır, bu gözden kaçırılmış bir sorudur.

Fârâbî, insanın irâde sahibi olduğunu kabul etmenin yanında determinizm etkisini insanın yapıp etmelerinin izahı hususunda da hissettirmektedir. Bu âlemde meydana gelen her şeyin bir sebebi vardır. Âlemde cari kuralların dışına çıkan hiçbir şey yoktur. İnsan sebepsiz ve sâiksiz bir şey yapamaz ve isteyemez. Bu nedenler birbirilerine bağlıdır ve kendilerine başlangıç olan bir ilk nedene ulaşırlar. Buna göre insan sebepsiz bir şey yapamaz ve isteyemez. Bir kimse istediği bir şeyi yapabileceğine inanırsa isteğinin kökenini aramalıdır. Irâde özerkliği yokluktan mı çıkmıştır yoksa irâdesi sonradan mıdır? Eğer irâde sonradan meydana gelmiş değilse bu demektir ki irâde varlığın başından beri vardır. Yani insan, kendi hareketine neden olan isteklerle yaratılmıştır ve özerkliği özünden geliyor. İsteği o zaman başka bir istek nedeniyle oluşmuştur. Fakat isteği sonradan meydana gelmiş ise, her meydana gelenin bir nedeni olmalıdır. Öyle ise irâdesi onu gerektiren bir nedenden doğmuş olacaktır. Bu nedene gelince o ya insanın kendisi ya da bir başkasıdır. Eğer neden, insanın kendisi ise bu isteğin yaratılışı ya başka bir isteğin sonucu kabul edildiği taktirde bu istekler silsilesi sonsuza kadar uzayıp gider. Veya bir başka ihtimalle bu istek kendi kendisini meydana getirir. Bir şeyin kendisini meydana getirmesi mümkün olmadığına göre bir başkası tarafından meydana getirilmiştir. Yani bu istek kendi dışındaki nedenler ve saikler

⁵⁸ Fârâbî, *Kitabu'l-Fûsus*, s:18, Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya göre Yaratma*, Ankara 1974, s:56.

⁵⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s:37-38; a.mlf., *Kitabü's-Siyasetü'l-Medeniyye*, (thk.Fevzi Mitri Neccar), Beyrut 1993, s:31-34.

neticesinde meydana gelmiştir. Kısaca insanda irâdeye âit her ne varsa öncesiz ve sonsuz nedenlerden ileri gelir.⁶⁰ Bu açıdan insan dileme ve eyleme kabiliyetine sahip olsa da bu kabiliyetler belirli sınırlar içerisinde hareket hakkına sahiptir. Şu durumda insanın irâde sahibi olması çok fazla anlamlı bir şey olmayacaktır. Yani insanın irâde edeceği şeylere neden olan isteklerle yaratılmışsa bu cebrden başka bir şey olmayacaktır. Bu durumda da irâdenin varlığının bir anlamı olmayacaktır.

Görüldüğü üzere irâdenin gerek insan gerekse Tanrı için sağlam temellere oturtulması eklektik filozof olan Fârâbî felsefesinde de pek mümkün görünmemektedir. Fakat bu durum konunun çapraşıklığından ve daha önce de ifade edildiği gibi nasrlarda konunun çözümünün ancak Allah'a ait olduğu vurgulandığı gibi hakikatin bu şekilde olmasından kaynaklanmaktadır.

4. İhvân-ı Safa

Siyasi dolayısıyla da fikri anlamda sükunetin yitirildiği X. yüzyılda, kimlerden oluştuğu ve tam olarak hangi coğrafi bölgede yaşadıkları tartışmalı dahi olsa felsefenin pek çok alanıyla ilgili risaleler neşreden İhvân-ı Safa topluluğu, İslam Felsefe geleneğinde felsefi olduğu kadar siyasi mahiyet arzeden fikirleriyle tartışılmaz bir öneme sahiptirler. Fikirlerini ve faaliyetlerini gizlilik prensiplerine sıkı bir şekilde bağlı kalarak gerçekleştirdikleri için isimleri ve mensubiyetleri hakkında pek çok rivayete sebep olmuşlardır.

İslam felsefe tarihinde daha çok ahlâk filozofları olarak bilinen İhvân-ı Safa topluluğu, irâde haricindeki hiç bir sıfatın doğrudan Tanrıya izafe edilemeyeceğini savunur. Tanrı yaratılmış ile aynı sıfatlarla tavsif edilemez. Sıfatları ancak Tanrı'yı insan zihnine yaklaştırmak için kullanılmış sözcükler olarak değerlendirmektedirler. Tanrı'nın benzeri olmadığı gibi O'nun için kullanılacak sıfatlar da sadece O'na aittirler ve benzersizdirler.⁶¹ İhvân-ı Safa'da, sıfatlar İslam felsefe geleneğinin bu konudaki bilindik tavrı üzere yoruma tabi tutulmuştur. Buna göre de Tanrı için zat ve sıfat

⁶⁰ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1998, s.60-61.

⁶¹ İhvân-ı Safa, *Reasilü İhvani's-Safa* (nşr. Arif Tamir), Menşurat-ı Uveydat-ı Beyrut, Paris 1995, c.4, s.172-173

ayniliğini söz konusudur. Mesela en belirgin ifade ile O'nun varlık hakkındaki bilgisi Zâtı ile bir ve aynı şeydir.⁶²

Tanrı'nın âlemi vücuda getirişini ışığın güneşten çıkması gibi gayri ihtiyari bir durum olmadığını ifade eden İhvan, Tanrı'nın bizzat isteyerek ve seçerek âleme varlık verdiğini benimsemektedir. Tanrı dilediğini yapmaya dilemediğini ise yapmamaya kâdirdir. Konuşma örneğini kullanan İhvan topluluğu, konuşabilen kimsenin istediğinde konuşması, istemediğinde ise susması gibi, Tanrı'yı '*kâdiri mutlak*' olarak tanımlamakta, dilemediği zaman fiilde bulunmayı terk etmeye kâdir olduğunu, bu anlamda mutlak olarak özgür olduğunu vurgulamaktadır.⁶³ Tanrı, âlemin vücuda gelişini irâde etmekte bu irâde edişle vücuda gelme eş zamanlı olarak cereyan etmektedir.

Yaratmayı Tanrı'nın zatına özgü fiili olarak tanımlayan İhvan, yaratmanın yoktan olduğunu ve Tanrı'nın cömertliğinin bir neticesi olarak âlemin Tanrı'dan suduru mânâsında kullanmaktadır. Sudurun mahiyeti güneşten ışığın çıkması örneğinde olduğu gibi Tanrı'da bir eksikliğe yol açmadığını vurgulamaktadırlar. Bunun yanında yine güneşin kendisinden çıkan ışıkla farklı mahiyetlere sahip olması gibi Tanrı da kendisinden sudur eden şeylerle hiçbir benzerlik taşımamaktadır.⁶⁴ İhvan'ın felsefesinde Tanrı, yaratma haricinde eşya ile ilişki halinde olmaktan münezzehtir. Tanrı bir şeyi dilediği zaman sadece 'ol' der ve o şey olur. Burada Tanrı'nın dilemesi, irâde etmesi ve yaratılma aynı anda meydana gelirler.⁶⁵

İhvân-ı Safa topluluğunun, daha ziyade ahlâk felsefesi üzerinde yoğunlaştıkları sistemleri, tabii olarak insan merkezli bir sistemdir. İnsanı diğer canlılardan ayıran düşünen ve bilen oluşu, onun kendini ve Tanrı'sını bilmesini bir bakıma insan oluşunun gayesi olarak görülmesine yol açmaktadır. İhvân-ı Safa'ya göre insan bu dünyaya beraberinde hiçbir bilgi olmaksızın, boş bir levha halinde gelir, beraberinde olan tek şey

⁶² Enver Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s.107

⁶³ *Resailü İhvân-ı Safa*, c.3, s.278

⁶⁴ Uysal, *a.g.e.*, s.109-110, 144

⁶⁵ Uysal, *a.g.e.*, s.113-114

duyulardır. Bu dünyada edindiği her türlü bilgi bu duyular neticesinde kazanılmış bilgilerdir.

Görüldüğü gibi kelâm ve felsefe sıfatlar meselesini özelde de irâde sıfatını benzer kaygılarla farklı yorumlamışlardır. Kelâmda Allah'ın irâde ve ihtiyar sahibi oluşu, Allah'ın mükemmel ve mutlak hayr oluşunun neticesidir. Yine O'nun fiillerinin çeşitli oluşu onun özgür irâdeye sahip oluşunun bir neticesidir. Tanrı için zorunluluk söz konusu değildir. Biraz sonra İbn Sînâda daha ayrıntılı göreceğimiz üzere felsefede Tanrı'nın mutlak hayr ve mükemmel oluşu tercih edebilmesi ile değil tercihsiz oluşuyla izah edilmektedir. Tanrı mükemmel ve hayrdır. Bu nedenle iki seçenektan birini seçme O'nun için bir eksiklik olur. Tanrı, ancak hayr diler ve ondan hayr mahiyette tek bir fiil sudur eder. Kelâmda kabul edilen ve irâde sahibi oluşuna delil gösterilen fiil çeşitliliği, de felsefede bir eksiklik alameti sayılmakta ve Tanrı için söz konusu dahi olmamaktadır.

İslam Felsefe Geleneği içerisinde Allah ve insan için yer yer ortak kullanıma sahne olan yer yer de bu şekilde bir kullanımı dahi kabul etmeyen yaklaşımları konu edinerek asıl çalışma sahamız olan İbn Sînâ'ya ulaşmış bulunuyoruz. Şimdi İbn Sînâ'nın kendisinden önceki mirası alarak daha olgun bir hâlde bize sunan disiplini içerisinde girerek irâde konusunu anlamaya çalışacağız.

II. BÖLÜM

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE İRÂDE

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE İRÂDE

İbn Sînâ'nın felsefî sistemi içerisinde irâde ile fiil daima beraber zikredilen iki kavramdır. Bu açıdan, fâilleri farklı olsa da aynı işlevi ifade etmesi açısından irâde olarak isimlendirilen fiilde bulunmayı dileme kabiliyeti, Tanrı, felek ve canlı varlığa nispetle kullanılmaktadır. Bu noktada filozofumuzun, hareketi Tanrı için mümkün görmediğini, hareketin 'varlık vermek' anlamında kullanıldığını belirtmek istiyoruz. İbn Sînâ'ya göre bir başka deyişle hareket, kuvveden fiile geçişin de ifadesidir. Bu açıdan da Tanrı'ya izafesi mümkün görülmemektedir. İrâde meselesini, nispet edildiği varlığa göre bir nevi yeniden anlamlandıran filozofumuzun bu tavrını izleyerek konuyu izaha çalışmanın en doğru yöntem olacağı kanaatindeyiz. Fâillerine göre yapılacak olan hiyerarşide konunun İbn Sînâ'nın ele aldığı biçimiyle anlaşılmasına imkân verecektir. Zira ilerleyen aşamalarda görüleceği üzere, İbn Sînâ felsefesinde Tanrı için kullanılan 'irâde etme' felek ya da canlı varlık için kullanılan çok farklı bir anlamı ifade edecektir. Bu açıdan konunun anlaşılır hale gelmesi için bizce yapılacak ilk iş irâdelerin izafe edildiği fâillerin sistem içerisinde nasıl algılanıp tanımlandığını ortaya koymaktır. Fâilin kimliğinin belirlenmesi bir bakıma sıfatın da daha anlaşılır hale gelmesini sağlayacaktır.

İbn Sînâ felsefesinde irâde, başta da söylenildiği üzere, bir sıfat olarak üç fâili nitelemek için kullanılmaktadır. Bu fâillerden ilki Tanrı, ikincisi göksel nefisler üçüncüsü ise ayaltı âlemde bir varlığa sahip olan canlı varlık nefsidir.

İrâde sıfatını Tanrı'ya atfederken Tanrı için akla gelebilecek tüm çokluk ifade eden kavramları reddeden İbn Sînâ, göksel nefislerin ve canlı varlığın sahip olduğu irâdeyi, nefsin doğrudan melekesi olan ve harekete imkân tanıyan bir kuvve olarak tarif etmektedir. Canlı varlığın sahip olduğu irâde ise, kendisi ile meydana gelen hareket, neticesi açısından fâiline nispetle olması olmamasından daha tercih edilir olduğu için

gerçekleşen harekettir. Bu istenilen netice hakiki, zanni veyahut abes bir hayal olsa da mühim olan fâil için istenilen bir sonucu vermesi şeklinde tanımlanmaktadır.⁶⁶

Tanrı'nın irâdesi dışındaki irâdeleri sonradan var olmuş irâdeler olarak tanımlayan İbn Sînâ, bunların, kendilerini zaruri kılan sebepler neticesinde var olduklarını kabul eder. Bu sebepler de semavi veya arzi sebeplerdir. Irâdelerin var oluşlarını, ayaltı âlemde meydana gelen her oluşun sebebi olan semavi varlıkların hareketleri ile irtibatlandırmaktadır.⁶⁷ Semavi varlıklar ayaltı âlemde meydana gelen varlıkların ikincil sebepleri oldukları gibi kendilerinde ve ayaltı âlemde varlığa gelen irâdelerin de sebebidirler.

Burada kısaca ele alındığı gibi fâillerin teker teker sistem içerisinde sahip oldukları yerin ve keyfiyetin izahı ile onların ne tür bir irâdeye sahip oldukları anlaşılabilir. Buna imkân tanıyan tûmdengelim metodu yani en yüceden başlayarak sistematik bir inişle konuya yaklaşımın, konuyu daha anlaşılır kılacağı kanaatindeyiz.

I.TANRI İRÂDESİ

A.Tanrı Tasavvuru

İbn Sînâ'nın tüm felsefi sistemi, 'varlık' kavramı üzerine bina edilmiştir. Filozofumuza göre 'varlık (vücûd), insan zihninin sahip olduğu ilk ve en genel yargıdır.⁶⁸ İnsan zihninde kendisinden daha geneli bulunmayan kavramın, en genel kavram olmasından ötürü herhangi bir tanımlı yapılamaz ve tüm tanımlar ancak onun yardımıyla yapılabilir. O halde insan zihninin bilebildiği ne varsa 'varlık' kavramının kendisine izafe edilmesi dolayısıyladır. Filozofumuz, 'var olma'nın yüklem olduğu şeyleri üçe ayırmaktadır. Bu varlık şemasında var olmaması hali, düşünüldüğünde bile

⁶⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, (nşr. ve trc Ali Durusoy-Muhittin Mâcit-Ferruh Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.122-123.

⁶⁷ İbn Sina, *Kitabü'n-Necat fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilahiyye* (thk. Macid Fahri), Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1985, s.335, 337.

⁶⁸ İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa Metafizik I-II*, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s:27.

zihnî karmaşaya düştüğü varlık, ‘vacip’; varlığının ve yokluğunun düşünülmesi arasında zihin için bir fark bulunmayan varlık, ‘mümkün’; ve varlığının düşünülmesi imkânsız olan ise ‘mümteni’ olarak kategorize edilmektedir. Mümteni var olmayı konu edindiğinden ötürü bizim de inceleme alanımız dışında kalmaktadır. O halde söz konusu irâde vacip ve mümkün varlıklar için kullanıla gelen bir kavramdır.

Bir şeyin varlığa geldikten sonra yok olmasının düşünülememesi mânâsında ‘vacip’ kavramını, aynı zamanda ‘var olma’nın da eş anlamlısı olarak, zihinde bulunan ilk bilgilerden kabul eden filozof, var olmanın yüklem olduğu şeyleri, aynı zamanda ‘vacip’ olarak isimlendirmektedir. Şu halde var olan şey, bir bakıma da artık zorunlu olmuştur ve bu şey yokluğunun düşünülmesi imkânsız hale gelmiştir. Burada var olduklarından ötürü aynı şekilde vacip olarak isimlendirilen mevcutların, varlıklarının kaynağı itibarıyla aralarında mahiyet farklılığı bulunmaktadır. Bu, varlığın varlığa gelmesinin kaynağı açısından yapılan taksim, İbn Sînâ felsefesinin ikinci önemli dönemecini oluşturmaktadır. Zira denilebilir ki İbn Sînâ’nın tüm felsefesi burada karşımıza çıkacak olan iki varlık kategorisi üzerine kurgulanmaktadır. İlk kategoride kendi varlığının ve bununla beraber tüm varlık vermelerin asıl kaynağı olan Tanrı yer almaktadır. Tanrı’nın varlığı kendi Zâtı dolayısıyladır (Vacibü’l-vücut bi-Zâtihi). İkinci kategori ise Tanrı dolayısıyla varlık kazanan ve bir kere de varlık kazandıktan sonra artık var olmaması düşünülemez olan varlıktır (vacibü’l-vücut li-gayrihi). Aynı zamanda bu varlık kategorisinde yer alan eşya, var olup olmaması zihinde herhangi bir karmaşaya neden olmadığı için zatına izafeten zatı gereği mümkün varlık (mümkünül’l-vücut bizatihi) olarak isimlendirilir.⁶⁹.

Varlığın meydana geldiği kaynaklar aynı zamanda sahip olunan varlığın ne tür bir varlık olduğunun da ip uçlarını vermektedir. Buna göre varlığı kendi Zâtından olan Tanrı’da varlık, Zâta daha sonradan eklenmediği için, bir varlık-mahiyet ayırımından söz etmek mümkün değildir. Bu varlık ve mahiyetin bir oluşu Tanrı’dan başka hiç bir mevcut için söz konusu olmamaktadır. Bütün varlık kendi mahiyetinden başka bir şey olan varlığını, kendi dışındaki yüce bir kaynaktan, yani Tanrı’dan almıştır. Dolayısıyla varlığı ve mahiyeti arasındaki farklılık zihni ve reel bir farklılıktır. Tanrı ise hiç bir

⁶⁹ *Metafizik I*, s:36-37, *Necat.*, ss.261, 274-275.

bölünmeyi, zıtlığı, denkliği ve benzerliği kabul etmeyen bir var oluşla kendi Zâtından dolayı vardır.⁷⁰

İbn Sînâ felsefesinde Tanrı, sistemin merkezinde durmaktadır. Tanrı âlemin var olma sebebi olduğu gibi aynı zamanda bu varlığın aynı düzen içerisinde devam etmesinin de sebebidir. Bu açıdan varlık verdiklerine, doğrudan ya da dolaylı müdahalesi kesintiye uğramaksızın devam etmektedir. Aristo ve Eflâtun'da görülen varlık verdikten sonra varlığa müdahale etmeme fikri, İbn Sînâ'nın Tanrı tasavvurundan tamamen uzaktır. Sistemde Tanrı tasavvuru, insan zihninin anlayabileceği sıfatların ve fiillerin yardımıyla daha somut hale gelmektedir. Bu sıfatlar da kendi tabiatlarına göre Tanrı'nın fiilleri için bir bakıma kaynak konumundadırlar.

Bunlara ilaveten İbn Sînâ'nın Tanrı tasavvurunun farklı kitaplarında farklı şekilde ifade edildiğine rastlamaktayız.. Mesela *Kitabü'ş-Şifa* küllîyatının metafizik bahislerinin incelendiği *el-İlahiyat* isimli kitabının birinci ve daha ziyade ikinci cildinde⁷¹ karşımızdaki Tanrı daha çok Yeni Platoncu izler taşımaktadır. Burada Tanrı, sudurun kaynağı olan ilk ve en mükemmel varlıktır. *İşaretler ve Tembihler* kitabının *Makamatü'l Arifin* isimli son bölümünde⁷² ise Tanrı profili biraz değişmekle beraber İslam dininin Allah tasavvurunu dillendiren kelime ve kavramlarla karşılaşmaktayız. Genel hatlar aynı olmakla beraber, bu iki tasavvur arasında Tanrı'yı ifadede tercih edilen kelimelerin farklılığı ve konuya yaklaşım tarzı, felsefenin konusu olan Tanrı ile dinin konusu olan Allah tanımları arasında farklılığı İbn Sînâ'nın da hissettirmek istediği kanaatindeyiz.

Tanrı tasavvurunun sıfatlar yardımıyla daha somut hale getirildiğinden bahsedilmişti. Bu anlayışla İbn Sînâ'nın Tanrı'nın sıfatları hakkındaki fikirlerine göz atmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz.. Çünkü İbn Sina Tanrı'nın iki şekilde

⁷⁰ *Metafizik II*, s:98.

⁷¹ İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa Metafizik I*, s:35-45, *Metafizik II*, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

⁷² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, (nşr. ve trc Ali Durusoy-Muhittin Mâcit-Ferruh Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

incelenebileceği kanaatindedir. Birincisi yukarıda bahsedildiği gibi Tanrı'nın varlığı yönüyle incelenmesi, ikincisi ise sıfatları açısından incelenmesidir.⁷³

B.Tanrı'nın Sıfatları

Her şeyden önce bir Tanrıya inanan ve O'na ibadet etmek isteyen insan için Tanrı'nın tavsifi zaruri bir ihtiyaçtır. Tanrı algısı imanî bir mesele olmakla beraber, insan akli çağlar boyu Tanrı'yı zihninde var olan kelimelerle tasvir etmeye çalışmıştır. Hangi din veya felsefi sistem olursa olsun, Tanrı'nın bir takım sıfatlarla anlatılabileceğini kabul etsin veya etmesin, Tanrı'yı ifade ederken mutlak surette insani tanımlamalara ihtiyaç duymuştur.

Bu ihtiyaca gereken cevap İslam düşünürleri tarafından İslam düşünce tarihi içerisinde farklı şekillerde verilmeye çalışılmıştır. Başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere hadislerde de yapılan Tanrı tavsifi en çok, Tanrı'nın bir olduğu (tevhid), mükemmel ve her şeyin yaratıcısı olduğu konularında vurgu yapmaktadır. Bunun yanında, Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de, kendisini kullarına tanıtmak için bir takım tavsif kelimelerini kullanmıştır. Bu tavsif hadislerde de devam etmiş ve insanların ibadet ettikleri Tanrı hakkında genel bir çerçeve halinde fikirlerinin olması sağlanmıştır.⁷⁴ Nassın çizdiği sınırlar içerisinde gerek kelâmda gerekse felsefede olsun, Tanrı'nın tavsifi yapılırken, yukarıda da belirtildiği gibi Tanrı'nın birliği, mükemmelliği ve her şeyin yaratıcısı olduğu, Müslüman düşünürlerin en başta titizlik gösterdikleri noktalardandır. Bu noktadan hareketle İslam düşünce geleneği içerisinde Allah için kullanılan sıfatları üç grupta toplamak mümkündür. Yaratıcı, rızık veren... v.s. anlamlarda kullanılan sıfatlar fiili sıfatlar; yed vech...v.s. gibi ayetlerde geçen ve Allah'a bir cismin nispeti ile ilgili sıfatlar haberi sıfatlar; son olarak da vahdaniyet gibi Allah'ın ne olmadığını izah için kullanılan sıfatlar selbî sıfatlar olarak isimlendirilir.

İslam düşünce tarihinde Allah'ın sıfatları konusu ilk defa dört halife döneminin sonlarında tartışılmaya başlanmıştır. Abdullah b. Sebe' ve taraftarlarının teşbih ve

⁷³ *Metafizik I*, s:4.

⁷⁴ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih-Ekoller-Problemler*, Tekin dağıtım, Konya 2001, s.211.

teccimle sıfatları izaha çalışmaları, konunun problem olarak ortaya çıkmasına yol açmıştır. Abdullah b. Sebe' ve taraftarlarına göre Tanrı, bir maddeye sahip olanların niteleneceği sıfatlara sahip olan bir cisimdir.⁷⁵ Selefi metodu benimseyenler, ise, Allah'ın sıfatları hususunda nasslarda mevcut olanı olduğu gibi kabul etmişler ve bu hususta herhangi bir yorumda bulunmayı doğru bulmamışlardır. Allah'ı teşbih ve teccimden uzak tutma kaygısıyla müteşabihâtı zâhir mânâsıyla kabul edip, hakikati Allah'a havale etmelerinden dolayı 'Sıfatiyye' olarak da isimlendirilirler. Hatta bu minvalde Kur'an-ı Kerim'de Allah'a izafe edilen yed, vech, ayn gibi haberi sıfatlara da yorumda bulunmaksızın Kur'an'da varid olduğu şekliyle iman etmişlerdir.

Sıfatları, Allah'ın yarattıklarına benzetileceği kaygısıyla reddeden Mutezile ve Cehmiyye ise yine sıfatları kabul etmenin Allah'la beraber başka kadîm varlıkları da kabul etmeyi gerektireceği görüşündedirler.⁷⁶ Mutezile, Allah ile beraber başka kadîm varlıkların kabulüne yol açması endişesi ile Tanrı'nın bir cismi varmış gibi tavsifini kabul etmemek gerektiği düşüncesiyle sıfatları reddetmektedir.⁷⁷ Meselâ 'Allah Zâtına zâit bir ilimle değil bizzat Zâtı ile bilir' tarzındaki yaklaşımları ile zat- sıfat ayniliğini kabule taraftardır. Bir taraftan başka kadîm varlıklara imkân verilir kaygısıyla ilâhî sıfatları zâta indirgeyen Mutezile'nin, sıfatları inkardan ziyade zât içinde eritme yöntemine başvurdukları söylenebilir. Ancak Mutezile içerisinde Ebu Haşim el-Cubbai, sıfatları, beyazlık, siyahlık gibi bir hâl keyfiyetinde Allah'a izafesini mümkün görmektedir..

Eş'ari ekolü, sıfatları Allah'ın Zâtının ne aynı ne de gayrı olan kadîmler olarak kabul etmektedir. Sıfatlar kendi başlarına kadîm değiller, bilakis varlıkları Allah'ın vücûduna bağlıdır. Sıfatlarla Allah arasında zarûri bir ilişki söz konusudur. Fakat sıfatlar ne zâtında ne de mahiyetlerinde Allah'a müsâvi değildirler.⁷⁸ Ehli sünnet'in diğer ekolü olan Mâtûridi ekolü de sıfatlar hususunda Eş'ari ekolü ile aynı görüşü

⁷⁵Gölcük-Toprak, *a.g.e.*, s.211-212.

⁷⁶Gölcük- Toprak, *a.g.e.*, s.214-215.

⁷⁷ Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu* (trc. Osman Tunç), İnsan Yayınları, İstanbul 1999, c.II, s.185-186.

⁷⁸ en-Neşşar, *a.g.e.*, c.I, s.388.

paylaşmaktadır. Şu farkla ki ‘tekvîn’ sıfatını da ilâhi sıfatlar içinde kabul ederler.⁷⁹ Ehli sünnet kelâmcıları sıfatların Zâtla aynı veya gayrı şeyler olmadığı üzerinde ısrarla durmaktadırlar. Zira sıfatların Zâtın aynı olduğunu kabul etmek, sıfatlarla Zâtın birbirinden ayırt edilememe problemini doğuracaktır. Bu nokta ise İbn Sînâ ve Fârâbî başta olmak üzere İslam filozoflarının, kelâmcılar ve en çok da Gazali ve İbn Teymiyye tarafından en çok eleştirildikleri hususlardan biridir.

Felsefe geleneğinde ise sıfatlarla ilgilenen filozoflar genellikle tenzih konusunda titizlik göstermişlerdir. Daha ziyâde nasslarda bulunan tenzihî sıfatlarla ilgilenmektedirler. Ayrıca sıfatlar, Tanrı’nın varlıkla ilişkisinden yola çıkılarak Tanrı’nın nasıl olduğunun çözümünde insanın en büyük yardımcısıdır. Zira varlığın meydana geldikten sonra Tanrı ile ilişkisinin kesildiğini kabul eden Aristo’da izah kaygısı güdülen bir sıfat anlayışına rastlamamaktayız. Aristo, kendisinden meydana gelen fiiller neticesinde (ilk muharrik...v.s.) akla gelen sıfatlar haricinde, Tanrı’ya bir sıfat izafesi ya da O’ndan selbi kaygısına düşmemektedir. Yani bir anlamda ilişki yoksa sıfata da ihtiyaç yoktur.

Plotinos’ta görülen, Tanrı’nın ne olduğundan ziyade ne olmadığını söylemenin, O’nu en iyi tavsif metodu olduğuna dair inancın bir devamıdır. Nitekim İslam filozofları bu açıdan büyük oranda Yeni-Eflâtuncu felsefenin izlerini taşımaktadırlar. İslam filozoflarına göre tenzih metodu dışında Zâta nispet edilecek ve kaçınılmaz bir şekilde kadim olarak kabul edilecek sıfatlar ulûhiyette kesretin bulunduğunu akla getirebilir ki bu tevhide muhalif bir durumdur.⁸⁰

Mesela Kindî, tenzih prensibinin etkisiyle Allah’ın bir olma dışında hiçbir sıfatla tavsif edilemeyeceği kanaatindedir.⁸¹ Ancak bununla beraber Tanrı’nın Zâtında kesrete neden olacağı endişesiyle sıfatları kabul etmeme yoluna giden Kindî’nin, risalelerinin bir çok yerinde Tanrı’yı çeşitli sıfatlarla betimlediğine şahit olmaktadır. Bu da Tanrı

⁷⁹ Gölcük- Toprak, *a.g.e.*, s.218-221.

⁸⁰ Abdülkadir Özcan ‘Allah’, D. İ. A. I, İstanbul 1988, s.489.

⁸¹ Kindî, *Kitab fi Felsefeti’l-ula*, (Resailü’l-Kindî el-Felsefiyye içinde s.54.tercüme için bknz. İlk Felsefe Üzerine, (felsefi Risaleler İçinde trc. Mamut Kaya) s.181-182.

hakkında konuşurken mutlak olarak sıfatların yardımına başvurmanın zorunlu oluşunu göstermektedir.

Fârâbî, Tanrı'ya sıfat izafe etmekte bir sakınca görmez. Ancak bahsi geçen bu sıfatların Tanrı'nın zatından başka bir şey olmadığı gerçeği unutulmamalıdır. Allah'a izafe edilen hangi sıfat olursa olsun, O'nun kemaline bir şey katmamaktadır. Yalnızca bizim Tanrı'yı anlamamız daha kolaylaşacaktır.⁸² İkincisi, Tanrı hakkında kullanılan her sıfat tafdil sigası ile yani 'en...ler ' ile kullanılmalıdır. Yani Tanrı en iyi, en yetkin...v.s. olandır.⁸³ Bunun yanında Tanrı'da bilkuvve hiçbir oluş söz konusu olmadığı için sıfatlar da olmamış ve olacak olanı ifadeden ziyade olanın yani zatın ifadesidir.

İbn Sînâ'da ilahi sıfatlar denilince asıl kastedilen fiili ve selbî sıfatlardır. Zira filozofumuz haberi sıfatlarla ilgilenmemektedir. İlahi sıfatlar konusu, İbn Sînâ'nın din ile felsefe arasında tesis etmeye çalıştığı alakanın en bariz bir şekilde görüldüğü alandır. İbn Sînâ'nın felsefi kabulleri her şeyin ötesinde mevcut Tanrı'nın bir ve bölünmez olduğuna vurgu yaparken, din, her defasında yeni bir sıfatla nitelediği Allah'ı temel almaktadır. İşte konunun bu noktada sarmallaşması filozofumuzu, zihinde mutlak olarak kesret ihtimalini akla getiren sıfatların, Bir'e nasıl ve ne şekilde izafe edileceği hususunda çözüm arayışlarına sevk etmiştir. .

İbn Sînâ'nın Tanrı'nın sıfatlarını anlayışı ve yorumlayışı iki temel üzerine kurulmaktadır. Birinci ve en önemlisi Tanrı'nın bölünemezliği ve bir oluşu. İkincisi ise isim ve sıfatların sadece Tanrı'nın kendisiyle tanımlandığı salt kavramlar olarak var olmadıklarıdır. Aynı zamanda realitelerinin Tanrı'da bulunduğu ifadelerdir.⁸⁴ Sıfat bir bakıma Tanrı'nın var kıldıklarıyla ilişkisinin bir başka ifade şeklidir. Mesela, Tanrı hakkında kullanılan cömert oluş sadece bir kavram olarak Tanrı'yı tavsif etmemizi sağlamaz. O aynı zamanda Tanrı'nın mutlak cömert oluşunun ve bunun gereği olan karşılıksız vermenin fâili olduğunu göstermektedir.

⁸² Mahmut Kaya, 'Fârâbî', DİA XII, İstanbul 1995, s.155.

⁸³ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s.34.

⁸⁴ HA. Wolfson, *Avicenna, Algazali and Averros on Divine Attributes*, Islamic Philosophy, Volume 32, s:545-571, s.177.

İbn Sînâ Tanrı'yı tanımlarken Aristo'dan miras aldığı, O'nun bir oluşuna çok sık vurgu yapmaktadır. Öncelikle Tanrı'nın bir oluşunun (tevhid), üç anlamı vardır: Tanrı kendisiyle eşit ya da kendi otoritesine bağlı herhangi bir ortağa sahip değildir. Bu mânâda otoritenin paylaşımı söz konusu değildir ve Tanrı varlığında olduğu gibi fiillerinde de birlikteliği olumsuzlama anlamında tektir. İkinci olarak, Tanrı karşısında aynı hususiyetleri haiz bir karşıt güçten mesela bir kötülük Tanrısından söz etmek mümkün değildir. Üçüncü olarak da Tanrı unsurların toplamından meydana gelmemek mânâsında basittir, tektir. Bu bağlamda herhangi bir bütün parça ilişkisini Zâtında barındırmamak, aynı zamanda Tanrı'nın tanımsız oluşuna da ulaştırıcı bir kabuldür. Tevhidin bu şekilde üç yönlü olarak tanımına İbn Sînâ öncesinde Fârâbî'de rastlamak mümkündür.⁸⁵

İbn Sînâ, Tanrı'nın sıfatlarının, O'nun varlığında mevcut bulunan ayrımlar ya da birbirinden ayırd edilebilir keyfiyetler olmaktan ziyade var oluş halleri olarak değerlendirmektedir. Burada sıfatları Tanrı'nın halleri olarak değerlendiren Mûtezile âlimi Cubbai akla gelmektedir. Bu kabul ediş, sıfatların Zât ile aynı şey olduğu kabulünü karşımıza çıkarmaktadır. Zira sıfatlar bu anlamda Tanrı'nın tarifi ya da benzersiz ve ortaksız oluşunun izahı için kullanılan tabirler olmaktan ileri gidememektedirler.⁸⁶ Mesela O'nun Âlim veya Kâdir oluşu arasındaki tek fark, bizim bu kavramlar arasında gördüğümüz farktan başka bir şey değildir.

Yukarıda bahsi geçen şartlara uygun olan sıfatlar İbn Sînâ için Tanrı hakkında kullanılması mümkün olan sıfatlardır. Bu açıdan İbn Sînâ, Tanrı'nın çeşitli sıfatlara sahip olduğunu kabul etmekte ve bunun izahı için çaba harcamaktadır. Risaletü'l Arşîyye'de bu kabul aşağıdaki şekliyle dile getirilmektedir.

*Vacibü'l Vücûd, Zâtında kesreti veya bi'l-kuvve oluşu
mümkün kılacak sıfatlara (sıfatiün müntaziratiün) sahip
değildir. O'nun sıfatları hiçbir sûrette Zâtına eklenmiş
değildir. Eğer sıfatlar, Zâtına zaid kabul edilirse Zâtına*

⁸⁵ İbn Sînâ, *Kitabü'n-Necat*, s.263-264, Fârâbî, *Kitabü's-Siyasetü'l-Medeniyye*, (thk.Fevzi Mitri Neccar), Beyrut 1993, s.14-15.

⁸⁶ İbn Sînâ, *Necat*, s.286

*nispetle bi'l-kuvve olmaları gerekir ki bu da yine illetli olmanın icabıdır. Vacibü'l Vücûd için illetli olmak ya da bilkuvvelik bu söz konusu edilemez.*⁸⁷

*Zâtına sonradan katılmadığına ve övgüye lââyık kemâl sıfatları ile nitelendiği kesin olduğuna göre, O'nun bilme, hayat, irâde sıfatlarının olması gerekir”.*⁸⁸

Sıfatları Tanrı'nın Zâtında bir kesrete imkân vermeyecek şekilde kabul eden İbn Sînâ, ikinci olarak bilkuvve oluş üzerinde durmaktadır Mükemmel oluş ile aynı zamanda daimi bilfiil oluşu da kasteden filozof, mükemmel olan Tanrı'da daha sonradan fiil hale gelecek tüm bilkuvve halleri ve sıfatları reddetmektedir. Çünkü bilfiil halden bilkuvve hale geçiş daima bir illete ihtiyacı gerektirir. Her türlü illetin etkisinden uzak olan Tanrı, bu hali mümkün kılacak sıfatların izafesinden de uzaktır.

*“Deriz ki Vacibü'l- Vücud bizatihi bütün yönleriyle vacib varlıktır, bir yönüyle vacip bir yönüyle de her hangi bir illetle kayıtlı olabilecek şekilde mümkün değildir. Vacibü'l- Vücud mutlaktır. O'nun varlığında gecikme söz konusu olamaz (la yeteahhar an vücudıhı) Bilkuvve bir irâde (irâdetün muntaziratiün), aynı şekilde bir tâbiat veya herhangi bir şekilde bilkuvve bir ilim veya bu şekilde bir sıfat O'nun için söz konusu dahi olamaz”*⁸⁹

Sıfatların Tanrı'nın birliğinde ve bölünmezliğine muhalefet etmeksizin var olduğu ispat edildikten sonra, bu sıfatların keyfiyetleri ele alınmalıdır. Bu keyfiyetler İbn Sînâ tarafından izah edilirken, genellikle filozofun felsefenin konusu olan Bir'e dinin yüklediği sıfatları uzlaştırma çabası olduğu dikkat çekmektedir.

⁸⁷ İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-Arşîyye fî hakaikü't-Tevhid ve isbatî'n-Nübüvve*, (thk. İbrahim Hilal), Darü'l-Nehdeti'l-Arabiyye ts., s:21, 26 tercümesi için bkz. Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, Klasik, İstanbul 2003, s:311, 314.

⁸⁸ İbn Sînâ, *a.r.* s:22, tercümesi için bkz Kaya, s:312.

⁸⁹ *Necât*, s:265.

İnsanın günlük hayatında herhangi bir şey için kullandığı sıfatlar aynı zamanda o şeyde olan ya da olması muhtemel değişikliği de akla getirmektedir. Oysa Tanrı için kullanılan sıfatlar bu ihtimalin dışındadırlar. Sıfatlar, Tanrı'nın Zâtında herhangi bir değişime neden olmazlar. Tanrı aynı zamanda her türlü değişimin konusu olmaktan uzak mükemmelliktedir. Bu bizi Tanrı'da bilkuvve oluşun reddine götürmektedir. Tanrı her türlü değişimden uzaktır. Dolayısıyla sıfatları O'nda bir değişime neden olmaz. Değişimin reddedilmesi bizi, sıfatların kadîm ve aynı zamanda bâki olduklarına götürecektir. İbn Sînâ –daha sonra görüleceği üzere- sıfatları Zattan başka bir şey olarak algılamadığı için aynı zamanda onların kadim ve baki olduklarını da kabul etmektedir.

Tanrı'nın çeşitli sıfatlarla tavsifinin kaçınılmaz olduğu ortaya çıktıktan sonra Tanrı'yı tavsifte kullanılan kelimelerin mahiyeti akla gelir. İbn Sînâ İslam dininin öngördüğü sıfatların yanında felsefe dilinde de Tanrı için kullanılan kelimeleri rahatlıkla kullanmaktadır. Ancak Tanrı ve diğer varlıklar için ortak kullanıma sahip sıfatlar, Tanrı için kullanılırken yeniden yapılandırılmaya uğrarlar. Mesela varlığın en genel kavramı olan 'var olma' Tanrı ve diğer varlıklar için kullanılan en genel ortak sıfat olduğu halde, kullanım esnasında birbirinden çok farklı mahiyetlere bürünürler.⁹⁰ Yine Tanrı için ve aynı zamanda insan için de kullanılan 'kâdir olma' bu iki kullanımda birbirinden farklı anlamlar taşımaktadırlar. 'Tanrı kâdirdir' denildiğinde kastedilen şey, insanın kâdir oluşuna benzer bir sûrette, bir etkenle fiili hâle gelecek olan bir kuvve değildir. Tanrı bilfiil bir kudrete sahiptir. İnsandaki kudret bâzen nefste ve fiilde bulunmayı dileme mânâsında olur ki bu durumda meşiet adını alır, bâzen de âzâlarda olur ki bu da hareket etme kabiliyeti mânâsına gelir. Tanrı için kullanılan kâdir olma ise bu tür bir farklılaşmayı imkânsız kılan daimi bir 'güç sahibi oluş' halidir.⁹¹

Bununla birlikte Tanrı'nın bir sıfatla vasıflanması demek, O'nun bu sıfatın en mükemmel ve mümkün olan en yüksek derecesiyle vasıflanması demektir.⁹² Mesela Tanrı için kurulacak 'O cömerttir' cümlesi bütün yönleriyle, Zâtı için bir gaye veya

⁹⁰ İbn Sînâ, *Tefsîfu Sureti'l-İhlas*, (thk. Hasan Asi) , et-Tefsîrü'l-Kur'ani ve'l-Lügati's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sînâ içinde, Beyrut 1983, s:106-113.

⁹¹ İbn Sina, *et-Talikat*,(thk. Abdurrahman Bedevi) , Bingazi 1982, s:51; *Necat*, s.294, *Metafizik II*, s:113.

⁹² *Tâlîkat* s:158, *Necât*, s:282.

herhangi bir karşılık gözetmeksizin, mutlak mânâda ve daimi olarak vermek anlamına gelir.

İhlas suresine yaptığı tefsirde İbn Sînâ, sıfatlardan ‘Zâtın levazımı’ şeklinde bahsetmektedir. Bu levazım, Zâtın ayrı olması düşünülemeyen vasıflardır. Daha önce belirttiğimiz gibi İbn Sînâ, dinin Tanrı için kullandığı ‘*yed, ayn...v.s.*’ gibi haberi sıfatlar olarak isimlendirilen, tamamen cisme ait olan lafızların Tanrı için kullanılan vasıflarla ilgilenmemiştir. Bunun nedeni kanaatimizce, filozofumuzun Tanrı’nın cismâni hiçbir sözcükle anlatılmaması prensibine bağlılığıdır. Zira bu sıfatlardan menfî ya da müsbet hiçbir şekilde bahsetmemektedir. İlgilendiği diğer sıfatları ise selbî ve izafî olarak ikiye ayıran filozofumuz, sıfatların ancak bu iki şekilde Tanrı için söz konusu olabileceği kanaatindedir⁹³. Ya Tanrı’nın ne olmadığının ifadesidir (selb) ya da Tanrı’nın nasıl olduğunun izahıdır. Tanrı’nın nasıl olduğu, hangi sıfatlara sahip olduğu ise Tanrı’nın varlıkla olan ilişkisi incelendiğinde anlaşılabilecektir. Mesela Tanrı birdir denilirken kastedilen şey, O’nun Zâtından tüm niceliklerin ve bölünmelerin nefy edilmesidir. Sıfatların kabulüyle birlikte en çok vurgu yapılan nokta da bu sıfatların Tanrı’nın Zâtında herhangi bir çokluğa veya başkalaşmaya yol açmadığıdır. O’na izafe edilen veya Onun için olumsuzlanan her sıfat, Zâtın farklı bir surette ifadesidir.⁹⁴

Sıfatlar hususunda gelinecek son nokta İbn Sînâ’nın sıfatları Tanrı’nın zatı ile bir ve aynı şeyler olduğunu kabul etmesidir. Filozofumuza göre Tanrı’nın sıfatları, Zâtın farklı kelimelerle ifadesinden başka bir şey değildir. Tanrı akleder dediğimizde kastettiğimiz şey Zât’ıdır. Çünkü Tanrı Zât’ı ile yine Zât’ını gaye edinerek akleder. Binaenaleyh O’nun kudreti, yaratması, bilmesi veya irâde etmesi...v.s. hakkında kullanılabilecek tüm sıfatlar ve neticeleri olan fiiller, akletmesi ile aynıdır ve bunlar aynı zamanda Zât’ının da aynıdır. Tanrı için kesreti akla getireceği ve mükemmelliğine hâlele geleceği kaygısıyla bu sıfatların Zât’ıyla bir olduğu formülünü kullanan İbn Sînâ aslında, sıfatların Zâtın ne aynı ne de gayrısı olduğunu ileri süren ehl-i sünnetle

⁹³ İbn Sînâ, *Risale fi Tefsiri Surei İhlas*, (thk. Hasan Asi , et-Tefsirü’l-Kur’ani ve’l-Lügati’s-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina içinde, s:106-113, Beyrut 1983), s:106-107.

⁹⁴ *Metafizik II*, s:113-114, *Necat*, s.288, *er-Risâletü’l-Arşîyye* s.21,23, *Uyûnu’l-Hikme*, (trc. Alparslan Açıkgenç-M.Hayri Kırbaoğlu) Risaleler içinde, s.65-121, Kitabiyat, Ankara 2004, s.93-94.

paralel yoldan gitmektedir. Sıfatların müstakil varlığını kabul etmek Zâtın ayrı kadim varlıkların kabulünü ve Tanrı'dan başka bizatihi zorunlu varlıkları gündeme getirecektir ki bu en başından beri İbn Sînâ tarafından reddedilen bir husustur. Ehl-i sünnet kelâmcıları da sıfatların zattan ayrı kadimler olarak kabul etmemektedirler. Fakat bunun yanında İbn Sînâ'dan önce Fârâbî'de görülen Zât sıfat aynılığı⁹⁵ Sünni kelâmcılar tarafından, sıfatların Zat içinde eritilip varlıklarının bir anlamını yitirmesi dolayısıyla şiddetle eleştirilmişlerdir.⁹⁶

Tanrı'nın gerek Zâtına izafe gerekse selb yoluyla çeşitli sıfatlarla tavsif edilebileceğini kabul eden İbn Sînâ, 'var olan(mevcud)'sıfatının Tanrı için kullanılması gereken ilk sıfat olduğu görüşündedir.⁹⁷ Zira daha önce de bahsi geçtiği gibi 'varolma'yı kemâlin ilk basamağı olarak değerlendiren filozofumuzun bu yaklaşımı Tanrı tasavvurunun hangi kavram etrafında yoğunlaştığına dair bize tekrar hatırlatmalar yapmaktadır. Filozofumuz, Zâtın birliği ve tek oluşunu her fırsatta hatırlatarak sıfatların ancak Zâtın bir başka yönüyle ifadesi olduğuna dikkat çekmektedir. Mesela Tanrı kâdirdir dediğimizde kastettiğimiz O'nun Vacibü'l-Vücûd oluşudur. Yine O hayy'dır dediğimizde kastettiğimiz O'nun akli varlığıdır ve O müriddir dediğimizde de

⁹⁵ Fârâbî, *el-Medinetü el-Fazıla*, s.13-16,19-20

⁹⁶ Gazzali, *Tehafütü'l-Felasife* (trc. ve nşr. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarioğlu), Klasik yay. İstanbul 2005, s. 97-99, Bu eleştirileri bir kaç kategoride ele almak mümkündür. Öncelikle sıfatların Zâta indirgenmesi sıfatların iptali mânâsına geleceğini ve aciz bir Tanrı anlayışını açıkça verdiğini savunan Gazzali, filozofları sıfatları inkar ile itham etmiştir. Gazzali, filozofların ilim, irâde, kudret gibi sıfatları kabul etmedikleri görüşündedir *Tehafüt*.s.57, 91. Bununla birlikte Gazzali Zât-mahiyet ayrımını kabul etmeyerek bunun Allah'ı inkar mânâsına geleceği kanaatindedir. *Tehafüt*, s.109. Oysa ki İbn Sînâ'da kastedilen şey bir illetle vücud bulanların zat- mahiyet ayrımına sahip olmalarıdır. Bu açıdan Allah'ın da kendine özgü bir mahiyetten, zatına daha sonradan varlık verilmesi gibi Tanrı'da illetli oluşu akla getirecek Zattan ayrı bir mahiyetin varlığından bahsetmek imkânsızdır. Yine Gazzali'ye göre Tanrı'nın bir mahiyeti olduğunun inkarı Tanrı'nın varlığını anlamsızlaştıracak, onu boş ve atıl bir Tanrı haline getirecektir. Bu açıdan Allah'ın da kendine özgü bir mahiyetten, zatına daha sonradan varlık verilmesi gibi Tanrı'da illetli oluşu akla getirecek Zattan ayrı bir mahiyetin varlığından bahsetmek imkânsızdır.

⁹⁷ *Metafizik* II, s.113.

kastedilen O'nun akletme ile beraber Vacibü'l-Vücûd, aynı zamanda varlığın hayr nizamının kaynağı ve maddeden beri oluşudur.⁹⁸

Tanrı'yı tavsif etmede isim ve sıfat sözcüklerini birbirinin yerine kullanan İbn Sînâ, bu kelimelerin, şahıslara göre başkalaşabileceğini, dileyenin dilediği ismi Tanrı için kullanabileceğini de söyleyerek kelâmdaki Tanrı'nın isimleri hususundaki tartışmaları akla getirmektedir. Zira bilindiği gibi kelâmcılar, Allah'ın kendi Zatı hakkında kullandığı isimler haricindeki kullanımları yasaklamamışlarsa da hoş görmemektedirler. Nitekim filozofumuz felsefenin salık verdiği isimleri rahatlıkla kullanarak bu yolu bizzat kendisi açmıştır.

Gerek izafe gerekse de olumsuzlama yoluyla İbn Sînâ'nın sistemi içerisinde Tanrı hakkında en çok kullanılan sıfatları, yukarıda anlatılanların kısa bir özeti de olacak şekilde maddeler halinde tekrar bir gözden geçirmek istiyoruz. Bunun için öncelikle selbî üslupla Tanrı'nın ne olmadığına dair ve ne olduğuna dair kullanılan sıfatları kısaca listelemek istiyoruz:

1.Tanrı vardır.⁹⁹ Yok'un reddedilmesi anlamında varlığın O'na izafesidir.

2.Tanrı'nın varlığı kendi Zâtı dolayısıyladır ve var olmaması düşünülemeyen Zorunlu Varlıktır (Vacibü'l-Vücûd). İbn Sînâ'nın varlık kazanmış şeyin artık yokluğunun düşünülmesinin imkânsız olacağı şeklindeki yargısı filozofumuzun hareket noktasını tayin emektedir. Şu halde söz konusu bir şekilde var olanlar olduğuna göre problem, bu varlığın nasıl kazanıldığı meselesidir. Varlık ve zorunluluk terimlerinin birbirinin müradifi olarak kullanılması bizi 'Vücûd kazanan her varlık, dolayısıyla artık zorunlu olmuştur ki var olmaması düşünülemeyecektir.' yargısına ulaştıracaktır. Fakat, zorunluluğunun ve dolayısıyla varlığının sebepli ya da sebepsiz oluşu bizi, ikinci bir varlık ayırımına ulaştıracaktır. Burada karşımıza çıkan en hayati kavram 'illet' kavramıdır. Şu hâlde varlığı ve\veya zorunluluğu bir illetle olan her ne kadar var olması itibarıyla zorunlu olsa da zorunluluğu bir sebebe dayandığı için 'mümkün'; varlığı ve\veya zorunluluğu bir sebeple değil de kendi Zât'ının gereği olan varlık da 'vâcib'

⁹⁸ *Necat*, s.286-287.

⁹⁹ *Metafizik II*, s.114.

olmaktadır. İşte bu noktada varlık kesin bir sınırla iki kısma ayrılmaktadır. Bir tarafta varlığının tek sebebi kendi Zâtı olan ve yokluğu düşünülemeyen Zorunlu Varlık (el-Vâcibü'l-Vücûd) diğer tarafta ise ancak bir sebep\illetle varlık kazanmış olan mümkün varlık (mümkinî'l-vücûd) bulunmaktadır.¹⁰⁰

3.Tanrı Evvel'dir. Ontolojik mânâda bütün varlıkları önceler (tekaddüm eder). Bu önceleyiş, zamanda bir önceleme değil, Zât'ının bir tekaddümüdür. Bütün mevcûdâtın varlık illeti olması ve kendisinin varlığına herhangi bir sebebin olmaması, aklı, O'nun, Zâtı ile kadîm ve mevcûdâtı öncelediği neticesine ulaştırır¹⁰¹ Tanrı, bütün mevcûdâtın kendisiyle varlık kazandığı ilk sebeptir (es-sebebü'l-evvel). Bütün mevcûdât kendisini var kılan sebeple zorunlu hâle gelmiştir. Evvel her şeyin mebdî, varlık sebebidir. Bu yüzden her şeyi bilmektedir.¹⁰² Bu nitelendirmeden dolayı özellikle Gazzali'nin eleştirilerine maruz kalan İbn Sînâ, özellikle Tanrı'ya illet demesi nedeniyle Gazali tarafından tenkit edilmiştir. Zira Gazali'ye göre sebep daima kendisinden sonra neticeyi zaruri hale getirmektedir. Sebep ezeli ve zorunlu ise netice de aynı sıfatlara haiz olacaktır. Bu varlığın ezeli olduğu neticesine ulaştıracaktır. Oysa fâil ile fiili arasında zaman girmemesi dolayısıyla âlemin ezelde takdir edilmesi, âlemin ezeli olduğu neticesini vermemektedir¹⁰³

4. Tanrı birdir. İbn Sînâ, Zâtıyla vâcib iki varlığın düşünülmesinin imkânsızlığını, muhâle ircâ metodu ile ortaya koymaktadır. Eğer Zâtıyla zorunlu iki varlığı kabul edecek olursak, bunlar arasındaki ayrım (*temyiz*) ya zâtları itibariyle ya da arazları itibariyle olacaktır. Ayrımı mümkün kılan bu araz ya her ikisinde de ya da ikisinden birinde olacaktır. Eğer araz, her ikisinde de olursa illetli olduklarını kabul etmek gerekecektir. Çünkü araz, zâtın gerçekleşmesinden sonra zâta eklenir. Kendisini diğerinden ayıracak özellik (*temyiz bihi anhu*) zâtı olursa her birinin mürekkep oluşunu

¹⁰⁰ *Metafizik I*, s:36, *Risâletü'l-Arşîyye* s:16.

¹⁰¹ *Metafizik II*, s:88, *Necât*, s: 257, 258, *Tâlikat*, s.16.

¹⁰² *Necât* s: 285-286.

¹⁰³ Gazali, *Tehafût*, s.19-20.

kabul etmek gerekir ki, mürekkep olan mâlul olur, dolayısıyla Vâcibü'l Vücûd olamaz. O hâlde sâbittir ki Vâcibü'l Vücûd tektir.¹⁰⁴

5.Tanrı tanımsızdır. Her şeyin ilkesi olan Tanrı, benzeri, misli, dengi yahut zıddı olamaması açısından da bir ve tekdir. Zorunluluk, salt ontolojik mânâda var olmak anlamıyla Tanrı ile birlikte hiçbir şeyi nitelemez. Herhangi bir varlığın Tanrıya misil, denk veya zıd olması söz konusu olamaz. O, hiçbir yönüyle bir nev'e, türe, cinse ve bu alt kavramlarla ulaşılabilecek bir tanıma da sahip değildir.¹⁰⁵

6.Tanrı basittir. Zâtıyla zorunlu varlık terkiye konu olmaktan uzaktır. Hiçbir şekilde bir ilkeler toplamından müteşekkil değildir. Cüz'ü yoktur. Zira cüzler zâttan önce olurlar ve zâtı meydana getirmek için bir sebebe muhtâçtırlar. Şu hâlde bizzât vâcib olmaları söz konusu olamaz.¹⁰⁶ O halde Tanrı cüzlerden oluşan bir bütün değildir.

7.Tanrı için mahiyet inniyet ayrılığı yoktur. Ontolojik olarak var olma ile kavramsal var olma arasında bir ayırımı giden İbn Sînâ, bu ayırımın vâcib ve mümkün varlık arasındaki farkı daha belirgin hâle getireceği düşüncesindedir. Buna göre mümkün varlık için geçerli olan dış gerçekliğe sahip olma\varlık\inniyet ile kavramsal varlığa sahip oluş\mahiyet farklılığı Tanrı için söz konusu olamaz. Mümkün varlığın inniyeti ve mahiyeti arasındaki farklılaşma, Vâcibü'l Vücûd'un için söz konusu olamaz. Vâcibü'l Vücûd'un inniyetinden ayrı bir mahiyeti bulunması kabul edilemez bir durumdur. Zira bu çeşit bir farklılık vücûdun zâta arız olmasını gerektirir ki arız oluş aynı zamanda illetli olmayı ifâde eder ve illetli olan her şey bir sebebe muhtâçtır. Bu da Vâcibü'l Vücûd için söz konusu olamaz. Dolayısıyla O'nun var oluşu\inniyeti Zâtı\mahiyeti ile bir ve aynı şeydir.¹⁰⁷

8.Tanrı mükemmeldir. Bütün varlığın kendisine muhtaç olduğu biricik varlık vericidir. Mevcûdâta varlık vermesi kendisinde herhangi bir eksikliğe neden olmamıştır.

¹⁰⁴ *Metafizik I*, s:38-39, 41-44, *Metafizik II*, s:88, *Necât*, s: 266, *Risâletü'l-Arşîyye*, s.18.

¹⁰⁵ *Metafizik II*, s:99, *İşaretler ve Tembihler*, s.132,133, *Necât*, s: 266.

¹⁰⁶ *Metafizik II*, s:90, 96, *Necât*, s:265, *İşaretler ve Tembihler*, s.130-131.

¹⁰⁷ *Metafizik I*, s:35-36, *Metafizik II*, s:89-92, *Tâlikat*, s.70, *Risâletü'l-Arşîyye*, s.19.

Tanrı yetkinleşen değil, zaten hep ve sürekli yetkin olan, yetkin kalandır.¹⁰⁸ Bütün sıfatlar da en mükemmel mânâlarında Tanrı hakkında kullanılabilir. Fârâbî’de de gördüğümüz sıfatların tafdil kalıpları İbn Sînâ’nın da Tanrı için kullanıma uygun gördüğü sıfatlardır.

9.Tanrı mutlak hayrdır.¹⁰⁹ Varlık verilmesi O’nun mahzâ hayr oluşu ile ilişkilendirilmektedir. Mutlak hayr’dan meydana gelen her şeyin asli tabiatı hayrdır.

10.Tanrı’nın gayesiz oluşu sık sık üzerine vurgu yapılan bir noktadır. Tanrı için, mutlak hayr olması dolayısıyla kendi Zâtı biricik gâyedir.¹¹⁰ Filozofumuza göre gaye, zâtında eksiklik olanın mükemmelliğe duyduğu arzunun bir neticesidir. Gaye, gaye sahibinin eksikliğinin de delilidir aynı zamanda. Bu nedenle her türlü eksiklikten berî olan Tanrı gayelerden de müstağnidir.¹¹¹

11.Tanrı akleder, akledilir ve mahzâ akl’dır. İşte İbn Sînâ, varlığı zorunlu olan Tanrı’nın mutlak mânâda akıl olduğu ifâdesiyle de aklın, bütün varlık için ilke olacak ve onları önceleyecek bir mâkamda yer aldığını göstermiş olmaktadır. Böylece geldiğimiz nokta mutlak hayr olan Tanrı’nın aynı anda mahzâ akıl olduğudur. Hiçbir şekilde Zât’ında bilkuvvelik bulunmayan Tanrı bilfiil hâlde akıldır. Ve aynı zamanda bilfiil makuldür ki Tanrıyı makul yapan O’nun kendi Zât’ını akletmesidir. Akıl olan Tanrı’nın Akıl olarak kendisini akletmesinin neticesi Mâkul olmasıdır. Akl, âkıl ve mâkul oluşu Zâtında bir kesreti gerektirmez.¹¹² Burada insani akledişteki akleden ve akledilen arasındaki farklılığı ortaya koyarak Tanrısal akledişin hususiyetini ortaya koyan İbn Sînâ, Tanrısal akledişi aynı zamanda vücud vermenin de kaynağı olarak görmektedir. Buna göre insan kendisinde bulunan bir kuvve ile varlığı aklederken başka bir kuvve de varlığı aklettiğinin farkındadır. Oysa mücerred akl olanda durum böyle değildir. O zatıyla aklettiği gibi aklettiği de yine kendi zatıdır.¹¹³

¹⁰⁸ *Metafizik II*, s:100, *Necât*, s:265.

¹⁰⁹ *Metafizik II*, s:100-101, *Necât*, s:265-267.

¹¹⁰ *Tâlikat*, s.72.

¹¹¹ *Necat*, s.305.

¹¹² *Metafizik II*, s:102-103,108, *Necât*,s:280-281, *İşaretler ve Tembihler*, s.133, 165.

¹¹³ *Metafizik II*, s:103-104, *Necât*,s:281, 311.

Filozofumuza göre Tanrısal akletmenin objesini var kılması zorunludur. Bu sayede varlığın vücuda gelme sebebi evvelin akletmesi olur.¹¹⁴

12.Tanrı aşktır, kendi Zâtına aşktır ve bu alaka dolayısıyla da maşuktur. Bütün varlık ona olan aşkları ile mükemmel olana doğru hareket ederler. Cisimsel olanlar da kendi yetkinliklerine ve bu yetkinlikten doğan iradi bir aşka sahiptirler.¹¹⁵

Tüm bu sıfatlara ilaveten filozofumuz dini terminolojide geçen ‘aziz, hakim’ sıfatları da Tanrı için rahatlıkla kullanmaktadır.¹¹⁶ Yine bazı sure ve ayetlerin tefsirlerini yapan filozofumuz, ayetlerde ve sûrelerde geçen Allah Teala’yı niteleyen dini terminolojiyi felsefî dayanaklarla izaha çalışmaktadır. Söz konusu yerlerde Allah Teala’nın kendisini tavsifte kullandığı terimleri filozofumuz benimsemekte ve dahası tefsir etmektedir.¹¹⁷

Bu bölümü İbn Sînâ’nın ilahi sıfatlar konusunu bir bakıma özetlediği kendi sözleriyle noktalamak istiyoruz.

“O, mahzâ vücuttur, mahzâ haktır, mahzâ hayrdır, mahzâ ilmdir, mahzâ kudrettir, mahzâ hayattır, ve bununla beraber müfred ve küllî mânâda bire delalet eden ne var ise(O)dur. Bütün bunlardan da hakimlerin anladığı tek bir mânâ yani O’nun bir olan zatıdır.”¹¹⁸

¹¹⁴ *İşaretler ve Tembihler*, s.165.

¹¹⁵ *Metafizik II*, s:109, *Necât*,s:281-282, *İşaretler ve Tembihler*, s.180-181.

¹¹⁶ *Metafizik II*, s:107.

¹¹⁷ Konuyla ilgili ayrıntılı olarak bkz. Hasan Asi’nin, et-Tefsirü’l-Kur’ani ve’l-Lüğati’s-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sînâ içerisinde neşrettiği . Tefsiri Surei A’la, Tefsiri Surei Felak, Tefsiri Surei İhlas,Tefsir-i Ayeti’n-Nur tefsirlere bakılabilir.

¹¹⁸ İbn Sina, *Er-Risaletü’n-Neyruzîye fi Meani’l-Hurufi’l-Hecaiyye*, Tis’a Resail fi Hikmeti ve’t-Tabiati içinde,(thk. Hasan Asi) Daru Kabis, 1986 s.106.

C. Tanrı'nın İrâde Sıfatı*

İrâde sözcüğü hem isteme, dileme ve hem de tercih etme anlamında kullanılmaktadır. Kelime İbn Sînâ tarafından Tanrı için kullanılırken tercih etmek anlamından çıkmakta ve asıl olarak zorunluluğun zıddı anlamında yaptıklarını isteme ve hatta ileride görüleceği üzere kendisinden kaynaklanan oluşlara râzı olmak anlamını yüklenmektedir. Kelâmda kullanıla geldiği 'tercih etme' mânâsında bir kullanım filozofumuza göre eksikliğin ifadesi olduğu için Tanrı için kullanılamaz. Kelâmda Tanrı için kabul edilen irâde sıfatı meşiet ile eş anlamlı olarak kullanılan ve dilerse yapar dilemezse yapmaz keyfiyetinde bir sıfat iken İbn Sînâ'da görülen irâde; bilme, râzı olma ve sudurun meydana gelmesi keyfiyetinin ismi olmaktadır.

Tanrı'nın irâdesini mahzâ akli irâde¹¹⁹ olarak isimlendiren İbn Sînâ, bu irâdeyi açıklarken onun feleki ve insani irâdelerden farklılığını ortaya koymaktadır. Buna göre daha evvel de bahsedildiği gibi Tanrı irâdesini diğerlerinden ayıran en önemli farklılık herhangi bir gayeye tabi olmamasıdır. Gayesiz olarak dileyen ve fiilin kaynağı olan akli irâde Tanrı'nın Zâtının aynıdır.¹²⁰

İbn Sînâ'nın Tanrı'nın sıfatları hakkındaki izahlarının genel olarak Tanrı'nın bölünme kabul etmeyecek bir basitliğe sahip olduğu hususunda yoğunlaştığını daha önce ifade etmiştik. Bu bakımdan Tanrı hiçbir şekilde mürekkebe değildi ve Tanrı hakkında kabul edilen her sıfat O'nun Zâtı ile bir ve aynı şeydir. Tüm sıfatlar için geçerli olan kâide söz konusu irâde olunca da geçerliliğini korumaktadır. Mesela el-İlahiyat kitabının 113. sayfasından aşağıya alıntı yaptığımız bölüm bahsettiğimiz hususun daha anlaşılır hale gelmesi için küçük bir örnek olabilir.

* İbn Sînâ Tanrı'nın irâde sahibi olduğunu kabul etmemekle yine Gazali tarafından tenkit edilmektedir. Buna gerekçe olarak da filozofların Allah'ın irâde sıfatına sahip olmasını ispatlayamamaları olarak gösteren Gazali Tehafütü'l-Felasife isimli eserinde bu konuyu tartışmaktadır. Oysa İbn Sînâ Tanrı'nın irâde eder olduğunu tekraren vurgulamaktadır. Problem yöntem farklılığından kaynaklanmaktadır. Tümdengelim metoduyla sıfatları Gazzali'nin tenkidine muhatap olmuştur. Gazali, Tehafütü'l-Felasife, s:97 Ayrıca konuyla ilgili ayrıntılı olarak bkz.Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* Klasik Yayınları, İstanbul 2004 s:94-96.

¹¹⁹ Necat, s.286.

¹²⁰ Metafizik II s.112, Necat, s.286.

*Zorunlu Varlık'ın irâdesi, Onun bilgisinden Zât bakımından başka bir şey olmadığı gibi mefhum bakımından da başka bir şey değildir. Onun bilgisinin, irâdesinin ta kendisi olduğunu açıkladık. Aynı şekilde Onun kudretinin de Zâtının her şeyi akletmesi olduğu açıklandı. Bu akletme her şeyin ilkesidir. Hiçbir şeyden alınmış değildir. Özü gereği ilkedir ve hiçbir şeyin varlığına dayanmaz. İncelediğimiz şekilde olan ve varlığın taşmasındaki herhangi bir gayeyle ilgili olmayan bu irâde, taşmanın da kendisinden başka bir şey değildir ve o cömertliktir.*¹²¹

Tanrı'nın irâdesini yenilenen ve Zâta sonradan eklendiğini kabul edenleri eleştiren İbn Sînâ buna delil olarak da âlemin yok iken sonradan var kılındığını dolayısıyla bu varlığı meydana getiren Tanrısal irâdenin de murad olunanlar gibi hâdis olduğunu delil getirmenin doğru olmadığını vurgulamaktadır. Zira filozofumuza göre yenilenen yani yeniden oluşumlara açık bir irâde bir, kendisini yenileyen bir nedene ihtiyaç duyar. Oysa zorunlu varlıkta bir yenilenme söz konusu olmadığı gibi kendisiyle yeni hallerin oluşmasına imkân verecek teceddüdi bir irâdenin de var kabul edilmesi mümkün değildir.¹²² Burada yenilenenden kasıt, yok iken sonradan varolan bir durumun gerektirdiği oluşuma imkân sağlayacak irâdedir. Bu anlamda Tanrı'nın irâdesinin hâdis olması ya da yenilenebilir olması İlk İllet ve aynı zamanda illetsiz oluşuna muhalif bir durumdur, dolayısıyla asla kabul edilemez.

Ayrıca İbn Sînâ Tanrı'nın irâdesini aynı zamanda 'cûd' olarak isimlendirmektedir.¹²³, İbn Sînâ Tanrı için kabul ettiği irâde sıfatının, felek ve insan için kabul ettiği irâdeden farklılıklarını aşağıdaki gibi özetleyebiliriz:

1.İrâdenin ayrılmaz neticesi gibi görülen herhangi bir amaca yönelik olması Tanrı'nın irâdesi için geçerli değildir. Amaç Zâttaki eksikliği gidermek için uğruna

¹²¹ *Metafizik II* s.113.

¹²² *İşaretler ve Tembihler*, s.140-142.

¹²³ *Necat*, s.287.

harekete geçilen şeydir. Tanrı'nın mükemmel olduğu bilindikten sonra gaye/amaç da anlamsız olmaktadır.¹²⁴

2.İrâde Tanrı'nın ilmi ile zât bakımından olduğu gibi mefhum bakımından da aynıdır. Tanrı'nın akletmesi asıl ilkedir. Bunun üzerine eklenecek her şey mesela O'nun kudreti cömertliği, ilmi irâdesi ile bir ve aynı şeydir. Tüm bunlar da Zâtı ile bir ve aynı şeydir. Dolayısıyla tüm bu sıfatlar Zâtında herhangi bir çokluğa neden olmaz.¹²⁵ İnsanda bilgiden sonra ortaya çıkan irâde Tanrı'da eş zamanlı olarak vücuda gelir.

3.Tanrı'dan başka varlıklar söz konusu olduğunda irâde beraberinde değişme ve yenileşmeyi de getirir. Çünkü Tanrı haricindeki varlıklarda irâde belirlenmiş amacı elde etmeye yönelik değişimleri içerir. Oysa ki Tanrıda bir değişme ya da yenileşme mümkün değildir. O halde Tanrı'nın irâdesi kendisinde değişmelerin olmadığı ilmi ile bir ve aynı şeydir.¹²⁶

Ayrıca İbn Sînâ Tanrı'nın sahip olduğu irâdenin insan irâdesinden başkalığını şu şekilde ortaya koymaktadır. Tanrı'nın irâdesi aynı zamanda onun hayatı ile de aynı şeydir. İnsanın sahip olduğu hayat idrak ve fiil neticesinde yetkinleşen bir hayattır. Oysa Tanrı'nın hayatı kendisiyle aynı şey olan irâdesi gibi mükemmeldir ve herhangi bir yetkinleştirme ameliyesine ihtiyacı yoktur.¹²⁷ Filozofumuz mükemmel olan Tanrı'nın Zâtı ile aynı şey olan sıfatların da kemâl noktada olduğunu söylemektedir. Zira mükemmel olan Zâtın aynı olan tüm sıfatları da haliyle mükemmel olacaktır. Bütün ilahi sıfatların neticede ilim sıfatına indirgenmesi gibi, irâde sıfatı da Tanrı'nın ilmiyle, sonrasında da Zâtı ile aynı şey kabul edilmektedir.

¹²⁴ *Metafizik II*, s:109,112, *Necat*, s.286.

¹²⁵ *Metafizik II*, s.113.

¹²⁶ *Metafizik II*,s:112.

¹²⁷ *Metafizik II*, s.112, *Necat*, s.286.

1.İrâde-Fiil İlişkisi

İbn Sînâ, içinde bulunulan mekandan ya da halden başka bir mekan veya hale intikal anlamındaki hareketi Tanrı için, imkânsız görmektedir¹²⁸ Hareket, aynı zamanda kuvveden fiile çıkış olarak da tanımlanmaktadır. Ancak âlemin Tanrı'dan meydana gelişi ifade edilirken kullanılan hareket, Tanrı haricindeki varlıklar hakkında kullanılan hareket'in ifade ettiği kuvveden fiile çıkmayı ifade etmez. Bu durumda hareket, bir hareket ettirici olan Tanrı'ya nispetle fiil adını alırken hareket ettirilene nispeten infial adını almaktadır.¹²⁹

İbn Sînâ'da söz konusu fâil Tanrı olunca, akla ilk gelen bu fiilin tek tip oluşudur. Sudurun üzerine inşa edildiği, Tanrı birdir ve birden ancak bir sudur eder mantığı, İbn Sînâ'nın Tanrı tasavvurunun en belirgin özelliği olduğu zaten bilinen bir husustur. Bu doğrultuda Tanrı'nın fiili de O'nun tek ve basit oluşunu teyit eder mahiyette tek surette olmalıdır. Tanrı'nın fiilinden kasıt, tüm varlığın O'ndan sudur edişidir. İbn Sînâ, âlemin varlığa gelişini izah ederken Tanrı'nın fiilinin tek tip oluşunu merkeze alarak Yeni Eflatunculuktan ilhamla geliştirilen sudur formülüne başvurmaktadır. Bu formül, İslam filozoflarının din ve felsefeyi uzlaştırma çabalarının bir sonucudur. Buna göre sudur Tanrı'nın ezeli ilmi ve irâdesi dahilinde cereyan eder. Kaynağının tek olması dolayısıyla kendisi de tek olan bu fiil, objesine nispetle farklı adlarla isimlendirilirler. İbn Sînâ bu fiiller için 'ihdas', 'ibda', 'halk' ve 'tekvin' terimlerini kullanmaktadır. Buna göre sudur neticesinde meydana gelen varlık mümkün varlık ise fiil 'ihdas', eğer söz konusu yok olmayan varlıkların vasıtasız meydana gelişi ise fiil 'ibda' vasıtalı veya vasıtasız cismani varlığın varlık kazanması söz konusu olunca fiil 'halk', ve son olarak da fiil, kendisinden kasıt fani varlıkların vasıtalı olarak meydana getirilmesi ise 'tekvin' ismini alır.¹³⁰ Sudur, vasıtasız yaratma anlamında ibdanın eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır. Bununla birlikte ayüstü âlemlerin vücuda gelmesi ibda olarak isimlendirilirken,

¹²⁸ *Necat*, s.288.

¹²⁹ Ali Durusoy, 'Hareket', DİA XVI, İstanbul 1997, s.122.

¹³⁰ *Metafizik II*, s.267, *Risaletü'n-Neyruzîye*, s.107.

feleklerin vasıtalığından dolayı ayaltı âlemde meydana gelen vücut verme, halk olarak isimlendirilmektedir.¹³¹

Tanrı, kendi zatından kaynaklanan ve basit olan fiillerinde alete ihtiyaç duymaz. Varlığın vücuda gelmesi ifade edilirken kullanılan fiil de Tanrı'nın akletmesi ve eşyanın vücut kazanması ile aynı şeye karşılık gelmektedir. Tanrı'nın bir şeyi irâde etmesi, onu akletmesi, o şeyin aynı anda varlığa gelmesidir. Bunun için ayrıca bir âlete ihtiyâcı yoktur. Buna delil olarak Yasin suresinin 82. ayetinde yer alan 'kun fe yekun' ifadesi İbn Sînâ tarafından aletsiz yaratma ve irâde etme ile irâde edilenin vücut bulmasının eş zamanlı oluşuna delil olarak kullanılmaktadır.¹³²

Varlıkların, Tanrı'dan vasıtasız olarak meydana gelmesinin sudurla izahı, bazı problemleri de beraberinde taşımaktadır. Bu problemlerden en çok tartışılanı sudurun zorunluluğu ihtimalidir. Konunun sınırlarını aşmamaya gayret ederek buna kısaca değinmenin Tanrı'nın fiilleri konusunun daha rahat anlaşılacağı kanaatindeyiz. Tanrı fiilinde alete ihtiyaç duymadığı gibi, tüm zorunlulukların ve mecburiyetlerin de uzağındadır. Varlığın Tanrı'dan meydana gelişini Tanrı'nın Zâtının bilgisiyle bir tutan filozofumuz, bu aynılığın aynı zamanda Tanrı'nın kendisinden taşan bu varlığa rızâ göstermesi olarak da kabul etmektedir. Bu bağlamda rızâ, İbn Sînâ felsefesi içerisinde Tanrı'nın fiilleri izah edilirken sık sık başvurulmuş anahtar bir kavramdır. Nitekim Tanrı'nın mecburiyetlerden uzak tutulması ancak, sudurdan râzı olması ile izah edilebilir. Buna göre Tanrı kendi bilgisi dahilinde yine kendi Zâtından meydana gelen sudur karşısında etkisiz değil, bu sudurdan râzı ve hoşnuttur. Aşağıda Necât kitabı sayfa 311'den yaptığımız alıntı bu 'rızâ'nın nasıl anlamlandırıldığını görmemiz açısından faydalı olacaktır.

*“Tanrı her şeyin kendisinden vücuda geldiğini akleder.
Çünkü O, zatını ancak mahzâ akl ve ilk kaynak(el-mebde' el-evvel)
olarak akleder. (Elbette ki) bütün varlığı, kaynağı Zatı olduğu ve*

¹³¹ Haluk Güngör, 'İbn Sînâ'nın Din Felsefesi', 'İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı' içinde (der. Aydın Sayılı), Türk Tarih Kurumu, Ankara 1984, s.264.

¹³² *Tâlikat*, s:192, İbn Sînâ, *Kitabu Mübahasat*, (nşr. Abdurrahman Bedevi, Aristo inde'l-Arap içinde), Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, Kahire 1947, s:233.

Zatında bu varoluşa herhangi bir engel ya da hoşnutsuzluk olmaksızın, varlığının kendisinden olduğunu akleder. (Yine)hayrın kendisinden feyezân etmesinin kendi kemâli ve yüceliği olduğunu ve bu feyezânın, Zâtının âşık olduğu Celâlinin bir gereği olduğunu bilir. Bir engelle karşılamaksızın kendisinden (eşyânın) vücuda geldiği her zat bilir ki, zâtı bu feyezândan râzıdır. Ve Tanrı da kendisinden kaynaklanan bu feyezândan râzıdır.”¹³³

İbn Sina’ya göre bir failden sâdır olan şey ya doğrudan(bizzat) ya da dolaylı(arazi) bir tarzda sâdır olur. Tanrı’dan sudurun doğrudan, vasıtasız meydana geldiğini daha önceden ifade etmişti. Failden bizzat sâdır olan şey da ya tabii ya da irâdidir. Bilgiden kaynaklanan hiçbir fiil de tabii ve arazi olamaz. Fiili ilminden kaynaklanan Tanrı’nın fiili irâdi fiildir. Zira fâil yani Tanrı, kendisinden sâdır olan fiilin bilgisine sahiptir. İrâdi fiilin üç ilkesi vardır: Bilgi, zan ve hayal. Tanrı’nın fiilinin zan ya da hayale dayanması söz konusu değildir. Çünkü Tanrı fiilinde kendi Zâtını gaye edinir. Bir gayeye mâtuf fiil de ancak bilgi kaynaklı olmalıdır nitekim öyledir. Tanrı, kendi bilgisinden kaynaklanan irâdi fiile sahiptir.¹³⁴

İbn Sînâ’nın Tanrı’da kabul ettiği varlık ve mahiyet aynılığı, Tanrı’nın bütün sıfatlarını O’nun ilim sıfatında toplanmasını mümkün kılmaktadır. Daha önceden belirtildiği gibi ilim sıfatı da Tanrı’nın Zâtından başka bir şey değildir. Dolayısıyla Tanrı’nın varlıkla ilişkisini belirleyen tüm sıfatlar, O’nun Zâtı içinde eritilmektedir. Böyle bir durumda sudur, Tanrı’nın varlık verişini izah için en iyi formül gibi görünmektedir. Zira farklılığa imkân tanımayan bu bir ve tek olanın varlığın varlık kaynağı olması ancak sudur formülü ile izah edilebilir. Tanrı da tüm bunları Zâtı ile akleder.

¹³³ *Metafizik II*, s:147, *Necat*, s:311.

¹³⁴ *Metafizik II*, s:147-148, *Talikat*, s:16.

2.İlim

Tanrı'nın ilim sıfatı, din ya da felsefe alanında söz söyleyen herkesin şöyle ya da böyle kendisini alaka tesis etmekten alıkoyamadığı bir mevzudur. İnsan zihninde var olan 'Mükemmel Varlığın' en önemli hususiyetlerinden biri olan bilme, yine bu Mükemmel Varlığın varlıkla olan ilişkilerinin izahı açısından düşünce serüveni boyunca daima tazeliğini muhafaza etmiş bir konudur. Tanrı hakkında konuşan herkes şöyle ya da böyle, bir şekilde Tanrı'nın ilmi hakkında da yorumda bulunmuştur. Tanrı'nın ilmi çevresinde oluşan kanaatleri; ya Tanrı'nın ilminin Zât'ının bilgisinden müteşekkil olduğu, ya Zâtı ile birlikte küllî oluşların bilgisinden oluştuğu, ya da Zâtı ile birlikte küllî olsun cüzî olsun bütün varlığın bilgisinden oluştuğu şeklinde üç ana gruba ayırmak mümkündür.¹³⁵

İslam kelâmının kendisine konu edindiği Tanrı'nın ilmi; Zâtın bilgisi ile beraber küllî ve cüzilerin bilgisinin dahil olduğu kuşatıcı bir bilgidir. İslam filozoflarına nispet edilen Tanrı'nın ilmi anlayışı zâtın bilgisi ile birlikte sadece küllî oluşların bilgisidir. Tanrı'nın ilminin sadece Zâtî bilgidен müteşekkil olduğu görüşü ise Aristo'nun kabul ettiği bilgi anlayışıdır.

Bunlardan konumuzla alakası bakımında İbn Sînâ'nın Tanrı'nın ilmini yorumlamasına kısaca göz atmak istiyoruz. Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Sînâ'nın ilâhi sıfatlar hakkındaki fikirleri daima Tanrı'nın ilim sıfatında neticeye kavumaktadır. Tanrı irâde eder, kâdirdir ama tüm bunların asıl kaynağı Tanrı'nın biliyor olmasıdır. Başta kendi zâtı olmak üzere tüm varlığı bilmesi O'nun diğer sıfatlarla da tavsif imkânını bize vermektedir. Bütün sıfatlar netice itibarıyla Tanrı'nın ilim sıfatına râcidir.¹³⁶

İbn Sînâ'ya göre mevcûdâtın bilinmesi iki şekilde mümkün olur. Birincisi mevcûdâtın cüz'îyyatı itibarıyla bilinmesidir ki bu bilen-bilinen farklılığını ve bilen ile bilinen arasında meydana gelecek bilgi akdini gerektirir. Bu surette objesinden başka bir şey olan ilim, mâlûma tâbidir ve bilinenin değişmesiyle kendisinde de değişiklik

¹³⁵ Salim Mirşan, *el-Canibü'l-İlahiyye inde İbn Sînâ*, Daru Kuteybe, Beyrut 1992, s.132.

¹³⁶ Mirşan, *a.g.e.*, s.119.

meydana gelir. İkincisi ise mevcûdâtın sebep ve illetleriyle küllî bir surette bilinmesidir. Böyle bir ilim, mâluma tabi değildir, bilakis mâlum varoluş ilklerini bu ilimden alır. İşte Tanrı'nın bilmesi bu surette küllî ve değişmezdir. Tanrı, mevcûdâtın ilk ilkesi olması dolayısıyla onu, bütün hâlleriyle ve ilkeleriyle bilmektedir. O'nun bilmesi bilinenin varlığıyla mümkün olan bir bilme değildir. Bilgisi bilineni önceler, yani onun varlık ilkesini oluşturur.¹³⁷

İbn Sînâ bu bilgiyi izaha evvela Tanrı'nın akledişini izah ile başlar. Necat kitabının 284. sayfasında Tanrı'nın akledişi İbn Sînâ tarafından şu şekilde kâleme alınmaktadır:

O Zat'ını ve aynı zamanda Zat'ının bütün varlığın kaynağı olduğunu akleder. Ve(aynı zamanda) varlığın varlık ilkelerinin kendi Zat'ından kaynaklandığını da akleder.

Buna göre Tanrı maddeden müstağni mahzâ akıldır(*el-aklu'l-mahzâ*). Zâtını akleder, dolayısıyla Zâtı aynı zamanda akleden(*akıl*) ve akledilendir(*makul*). Maddeden mücerred oluş, Zatta kesrete yol açmaksızın aynı anda akl, âkıl ve mâkul oluşu mümkün kılmaktadır.

Evvel'in bilmesi, ilmi ve mâlûmu bir ve aynı şeydir, yani Zâtının bilgisidir. O Zâtıyla bilir ve bu bilmesi mâlûmatın var ya da yok olmasıyla değişebilecek bir sûrette değildir. İlmi, bilmesi ve mâlûmu Zâtı ile bir ve aynıdır. Akletmesi ve bilmesi aynı şeydir ve Zâtına zâit değildir. Onun mevcûdât hakkındaki bilgisi de mevcûdâtın vücûda gelme sebebidir. Mevcûdâtı değişmez bir ilimle bilir. Ve bu bilme onların varlık ilkesidir. İnsani bilgi de olduğu gibi ilmi mâlûma tâbi değil , mâlûmat Onun ilmine tâbidir. Değişmesi ve başkalaşması mümkün olan cüziyyat, Tanrı'nın kendileri hakkındaki bilgisi dolayısıyla O'nda herhangi bir değişmeye ve başkalaşmaya neden olmazlar.* Zira Vâcibü'l Vücûdun bilmesi zamanla mukayyet değildir. O, bütün

¹³⁷ *Metafizik II*, s: 105-107, *Tâlikat*, s.17, *İşaretler ve Tembihler*, s.168.

* Hüseyin Atay mâlûmatın ilme tâbi olmasının metafiziki determinizme yol açacağını vurgulamaktadır. Ayrıca Evvelin küllî sûrette bilmesinin de İbn Sînâ'yı tatmin eden bir açıklama olmadığını ,değişen şeyleri bilmesinin Zâtında meydana getireceğini düşündüğü eksikliği bertaraf etmek için cüzîleri küllî

mevcûdâtı küllî, değişme kabul etmez sûrette ve bir defada bilir. O'nun ilmi bütün mevcûdâtı küllî sûrette ihâtâ eder. Bütün sebepleri bilmesi ve daha doğru bir ifâdeyle bizzât sebep olması Vacibü'l Vücûd'un küllî bilgisinde değişiklik meydana getirmez.

İbn Sînâ burada Tanrı'nın ilmi ile mârifet olarak isimlendirdiği insani bilgi ve bilme tarzını birbirinden kati surette ayırmaktadır. İnsanın bilmesi mârifet olarak isimlendirilir ve bu bilgi ancak müşâhede ve idrâk vâsıtalarıyla mümkün olur. Müşâhedeye dayanan bilme küllî sûrette olmaz ve değişebilir niteliktedir.¹³⁸ Yani insan ancak aletler vasıtasıyla elde ettiği idraklerin cüz'i bilgilerine sahip olabilir. Oysa Tanrı aletsiz bir surette bilir ve ilmi Zâtından kaynaklanır. Zâtı tüm mevcûdâtın bulunduğu düzen hâlinde varoluşunun sebebidir. Eşyâyı var olduğu düzen üzere bilmesi/akletmesi, eşyânın var oluşuyla aynı şeydir. Tanrı, müşahhas oluşları, küllî sûrette, varoluş zamanlarıyla basit (mürekkebe olmayan) bir ilim ile bilir. Mevcûdâtın fiillerini, onlarda meydana gelen değişimleri ve farklılaşmaları hep küllî sûrette bilir. İlminin geçmiş, şimdiki an ve gelecek zaman şeklinde taksîm edilmesi mümkün değildir. Zamana taalluk eden bilgi, zamanın değişmesiyle değişecek, onun sonu ile nihayete erecektir. Zamandan müstağni olan zâtın bilgisi de zamandan müstağnidir. Tanrı'nın Zât'ı benzersiz olduğu gibi bilgisi de benzersizdir.¹³⁹

Tanrı'nın bilgisinin eşyânın varlığa gelme nedenidir.¹⁴⁰ Tanrı'nın Zât'ını bilmesi diğer mevcûdâtı bilmesi gibi değildir. Mevcûdâtı Zâtı dolayısıyla bilir. Tanrı mevcûdâtı cüz'îyyatı, küllîyatı, sâbiteleri, değişiklikleri, oluşları, yok oluşları, sebepleri ve sebeplerinin yok oluşları kısacası bütün yönleriyle bilir. Tanrı mevcûdâtı bizim gibi

sûrette bildiği görüşünü ileri sürmekte bu izâh da tatminkâr olmamaktadır. Bkz. Hüseyin Atay , *İbn Sînâ ve Fârâbî'de Yaratma*, s:52 Bizce olay böyle değildir. İbn Sînâ güneşin tutulması örneğiyle izâh ederken şöyle demektedir. Evvel tutulmayı (küsûfu) zamanla mukayyet bir sûrette değil, küllî sûrette bilmektedir. Mesela tutulma yarı olabilir ama olmamsı da mümkündür. Oysa Evvel bu iki durumu da muhît ilmiyle bilmektedir. Bkz. *Metafizik II*, s:107, *Tâlikat*, s: 14 Kaldı ki bütün mevcûdât Zâten Evvelin ilmi olmaktan başka bir sûrette varlığa gelme ihtimaline sahip değildir. Şu hâlde cüz'îyyatın Evvel tarafından bilinmemesi onların var olmadığı gibi bir yanılgıya da götürebilir.

¹³⁸ *Tâlikat*, s.15.

¹³⁹ *Tâlikat*, s.66-67.

¹⁴⁰ *Risâletü'l-Arşîyye*, s.26.

var olduktan sonra değil, var olmadan önce de varlık sebebinin Zâtı olması dolayısıyla bilir. Onları var olmadan önce de illet ve sebepleriyle küllî olarak bilir. Tanrı sebepleri ve illetleri de küllî olarak bildiği için mevcûdâtta meydana gelen herhangi bir değişim onun ilminde bir değişim meydana getirmez. Ve dolayısıyla ilmi hiçbir zaman bâtlı olmaz.¹⁴¹ İbn Sînâ, Tanrı'nın ilmini izah ederken, Tanrı'yı akla gelebilecek her türlü değişimden tenzih etme kaygısı gütmektedir. Bu açıdan da konuya yaklaşmak filozofu Sünni kelâmcılar tarafından tekfire kadar götürmüştür. Neticede görüyoruz ki bütün sıfatların kendisine raci olduğu ilim sıfatı, aynı zamanda varlığın varlık kazanma ilkesi de olan Zâtın bilgisinden başka bir şey değildir.

3. İnâyet

Sözlükte 'isteme, amaçlama, ilgilenme, önem verme' gibi anlamlara gelen inâyet, terim olarak Allah'ın yardımı, lütfu, koruyup gözetmesi anlamlarında kullanılmaktadır Kelime, İslam felsefesine Eflâtuncu ve Aristocu gayeci âlem anlayışının ve Yeni Eflâtunculuğun etkisiyle intikal etmiştir. İslam filozoflarına göre inayet, Tanrı'nın küllî bilgisi ve takdirinin, kainatın varlığı ve iyiliği yönünde tecellî etmesidir.¹⁴²

İbn Sînâ'da da gördüğümüz inâyet tanımı yukarıda yapılan tanımla uyum göstermektedir. İbn Sînâ'ya göre inâyet, Tanrı'nın, varlığın bulunduğu hayır nizâmını Zâtı gereği bilmesi ve varlığı bulunduğu en mükemmel düzen üzere yine Zâtının rızâsı ile akletmesi ve âlemin bu mükemmellik üzerine Zâtından taşması olarak tanımlanmaktadır.¹⁴³

İbn Sînâ inayeti; Vacibü'l Vücûd'un ilminin herhangi bir arzuya, gâyeye ya da isteğe tâbi olmaksızın mevcudâtı en mükemmel sûrette akletmesi şeklinde anlamaktadır. Filozofa göre Tanrı için herhangi bir gâyeden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü bir gâyeye yönelik bir fiil yapma, fâil değilken fâil olmayı gerektirir. Aynı şekilde bir gâyeye sahip olmak daha önceden bahsedildiği gibi Zâtta eksikliği ve bu gâye ile

¹⁴¹ *Tâlikat*, s:81

¹⁴² Kâsım Turhan, "İnayet, DİA, XXII, s.265

¹⁴³ *Metafizik II*, s:160, *İşaretler ve Tembihler*, s.168.

tamamlanmayı öngörür ki Zâtı Tamm olan Vacibü'l- Vücûd bu şekilde tavsif edilemez. Onun Zâtında herhangi bir noksandan veya mükemmelleşme gereğinden söz edilemez. Evvel ilmiyle, inâyetiyle aynı olan ve dolayısıyla Zâtıyla aynı olan ve hâdis olmayan bir irâde ile mevcûdâtı irâde eder.¹⁴⁴ İşte İbn Sînâ, bu irâde edişi aynı zamanda inâyet olarak değerlendirmektedir.

Gâyenin yokluğu ile beraber âlemde herhangi bir abes yahut tesadüften de bahsedilemez. Tanrı'nın bilgisinin bir gereği olarak âlemin belirlenmiş bir plana göre Tanrı'dan, zarûri bir surette sudur etmesi ve hayır düzenine göre varlığını devam ettirmesi Tanrı'nın inâyetidir.

Netice itibari ile inâyet de Tanrı'nın diğer sıfatlarına ve sonuçta ilim sıfatına rücû etmektedir. Nitekim Tanrı'nın muhît ilminin neticesi olan kazâ ve kader ile ilgili cümlelerin inâyet ile alakalı cümleleri takip etmesi de bu yoruma imkân tanımaktadır.¹⁴⁵

Tüm bunların yanında varlığa hâkim olan hayrın yanında şerre de rastlanmaktadır ki bu insanda inâyet ile ilgili şüpheler uyandırmaktadır. Yani Tanrı'nın hayr-ı mahz olmasına ve kendisinden sudur eden âlemde asıl olanın hayr olmasına rağmen âlemde mevcut bulunan şerrin varlığı inâyet ile bir tenâkuz yaratmamaktadır. Filozofumuz bu yönden gelebilecek itirazları da sistemin bütünlüğüne bir zarar getirmeksizin cevaplamaktadır. Şerri bir yokluk veya eksiklik hali olarak yorumlayan İbn Sînâ'ya göre şerr, âlemde arız olarak mevcuttur. Bizzat şer yokluktur fakat her türlü yokluk şer değildir. Bilakis şerr, bir şeyin doğası gereği olup, onun türü ve doğasına ait yetkinliklerin yokluğudur. Bil'araz şer ise, yok olan veya hak edenden yetkinliği engelleyendir.¹⁴⁶

İbn Sina şerrin tüm sebebinin ayaltı âlemde var olduğu kanaatindedir. Zira ayaltı âlem diğer varlıklara göre noksandır. Bu yüzden şerr madde ile ilintilenmenin neticesinde varlık gösterebilir.

¹⁴⁴ *Tâlikat*, s:19.

¹⁴⁵ Turhan, *a.m.*, s.265.

¹⁴⁶ *Metafizik II*, s.161-162, *İşaretler ve Tembihler*, s:169.

Bununla birlikte şerr ile hayr karşılaştırıldığında şerrin ne kadar cüz'i bir yer edindiği şüphe götürmez bir hakikattir. Ve kaçınılmaz olarak bulunması gereken az miktardaki şerre, daha fazla miktardaki hayr için râzı olunur. Zira şer madde ile ittisalin kaçınılmaz bir sonucu olarak varlığa arızdır. Mesela bir adamın elbisesinin yanmasına neden olan ateş, netice verdiği diğer hayırlar yanında bu cüzi şerden ötürü, mutlak şer kaynağı kabul edilemez.¹⁴⁷

Yine filozofumuz, mükemmel olan Tanrı'nın ârızî ve az miktarda da olsa mevcut şerr olmaksızın âlemi var edebileceğini öne sürerek âlemdeki şerrin yine de inayete muhalif olduğunu iddia edenlere de cevap vermektedir. Buna göre, âlemin sahip olduğu varlık tarzı şerrin varlığını da öngörmektedir. Âlem madde ile varlığa gelmektedir ki bu ilk olarak kötülüğün yok olamayacağı bir durumdur. Dolayısıyla ayaltı âleme, ayüstü âlemde olduğu gibi varlıkların mükemmel olduğu ve sırf akli varlığa sahip oldukları bir âlem değildir. O halde kötülük ayaltı âlemin dışlayamayacağı göreceli ve ârızî bir gerçekliktir.

II.FELEK İRÂDESİ

Felek kavramı, İslam felsefesinde kozmoloji teorilerinin üzerine kurulduğu temel unsurlardan biridir. Özellikle Fârâbî'nin ortaya koyduğu ve İbn Sînâ'nın miras alarak daha sistematik hale getirdiği sudur teorisinde sistemin anlamlı hale gelebilmesi için anahtar bir kavramdır. Eflâtun'un ideal şekil dediği küreden meydana gelen daima dönen, ruha sahip dolayısıyla canlı ve akıllı olan gökler âlemiyle Aristo'nun ayaltı ve ayüstü âlemi ayırımına dayanan kozmolojisi İslam filozoflarını çok etkilemiştir. Aristo'ya göre ayüstü âlemindeki felekler beşinci unsur olan esîr maddesinden meydana gelmişlerdir ve hareketleri dairevidir. Esîr, zıddı olmayan gerek nitelik gerekse nicelik bakımından dönüşüm geçirmeyen son derece hafif bir maddedir. Bu sebeple dört unsurdan oluşan ayaltı âleminin yapısı ve işleyiş tarzı ile esîrden oluşan ayüstü âleminin yapısı ve işleyiş tarzı tamamen farklıdır. Arzın merkezde ve hareketsiz durduğu, feleklerin ise onun etrafında dairevi şekilde hareket ettiği âlemin şekli de küredir. Bu iki filozofun görüşlerini Yeni Eflâtuncu yorumlarla tekrar ele alan İslam filozofları sonuçta

¹⁴⁷ *Metafizik II*, s.163-164,168.

feleklerin dönüşüyle ayaltı âlemdeki fiziki değişmeler arasında illiyet fikrine dayalı bir irtibat kuran bazı sistemler ortaya koydular.¹⁴⁸

Kindi, felek'i ayaltı âlemde meydana gelen oluş ve bozuluşun yakın sebebi olarak tanımlar. Ayaltı âlemi oluşturan dört unsurun, canlı olan, düşünen ve nefis sahibi cevherler olan feleklerden etkilenmesi sonucunda meydana gelen değişmeler iklimlerde, türlerde, ahlâk ve karakterlerde farklılığa sebep olur. Ancak ayaltı ve ayüstü âlemlerini birbirine bağlayan sistem, kâinata bu düzeni koyan Allah'ın irâde ve yönetiminden bağımsız değildir. Çünkü felekler bu yüce kudret karşısında secde halindedirler ve onların secdeleri itâat anlamına gelir.¹⁴⁹

Fârâbî ise Allah ile âlem ve göklerle yer arasındaki ilişkiyi belirlemeye çalıştığı sudur teorisinde küre yahut gök cisimleri adıyla andığı felekleri, cisimleri yanında akıl ve ruhları da olan dâirevi hareket halindeki varlıklar olarak tanımlamıştır. Fellekler sahip oldukları dâirevi ve bitimsiz hareketle ayaltı âlemde meydana gelen tüm değişimlerin, oluş ve bozuluşun sebebidirler. Tüm bu sebeplerin de ilk sebep olan Allah'a bağlanması fikri, Fârâbî kozmolojisinin özünü oluşturmaktadır.¹⁵⁰

İbn Sînâ felsefesinde felekler, ayaltı âlemdeki dört unsurdan meydana gelen cisimlere karşılık beşinci unsurdan meydana gelmişlerdir. Fellekler, tabii mekanları yönünde başlangıç ve bitiş noktaları belli olan düz bir harekete sahip dört unsura karşılık, Aristo'nun esîr kavramına tekabül eden bu beşinci unsurdan meydana gelmiştir. Buradan hareketle İbn Sina varlığı unsurî ve esirî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Unsurî denilen âlem dört unsurdan oluşan, oluş ve bozuluşa konu olan ayaltı âlemdir. Esirî(esir maddesinden yaratılan) âlem ise zıddı olmayan, oluş ve bozuluş imkânına sahip olmayan ayüstü âlemdir. Ayüstü âlemi oluşturan felekler, başladığı ve bittiği noktalar belirsiz, dâirevi şekle ve aynı şekilde dairevi daimi bir

¹⁴⁸ İlhan Kutluer, 'Felek', DİA XII, İstanbul 1995, s:304.

¹⁴⁹ Kindi, *Risale fi'l-İbane an Sücudi'l-Cirmi'l-Aksa*, tercüme için bkz. Mahmut Kaya Felsefî risaleler, s:231.

¹⁵⁰ Kutluer, *a. m.*, s:305.

harekete sahiptirler¹⁵¹. Feleklere has bu fiilin bir infiali ve kesintisi yoktur. Felekler herhangi bir etkilenmeden kaynaklanabilecek bir iç değişikliğe uğramazlar. Onlar başka bir cisimden meydana gelmedikleri gibi başka bir cisme de dönüşmezler. Onların cevheri Allah'ın doğrudan ve modelsiz yaratma fiilinin, ihtirâ ve ibdâsının eseridir. Varlıklarını dört unsurdan meydana gelen başka bir cisim öncelemez. Oluş ve bozuluşa konu olmadıkları için ancak yok edilme sonucu ortadan kalkabilirler. Hareketlerinin kaynağı kuvveden fiile geçiş şeklindeki mekanik bir süreç değildir. Ancak irâdeleri ile harekete geçerler. Bu yüzden hareketleri tabii değil, irâdidir.¹⁵²

Her hareketli cismin hareketi üç sebebe bağlıdır. Eğer cisim kendisi haricindeki bir etki ile hareket ediyorsa bu kasrî harekettir. Eğer hareketin sebebi cismin kendi nefsi ise şu halde iki ihtimal söz konusudur. Eğer hareket cismin zâtından kaynaklanmıyorsa teshirî harekettir ki bunun sebebi cismin tabiatıdır. Eğer cismin hareketi bir irâdeden kaynaklanıyorsa o zaman bu hareket bir nefsten meydana gelmektedir.¹⁵³ Kaynağı nefis olan hareket ise tabiat, irâde ya da zorlama(kasr) neticesinde meydana gelir. Tabii olan hareket, tabii cismin kendisine uygun olmayan bir halden uygun hale doğru yöneliştir. Kendisinde değişmenin söz konusu olmadığı feleklerin, hareketi tabii hareket değildir. Felek, nefis vasıtası ile hareket eder. Felekteki harekete neden olan bu nefis, irâde ve tasavvuru yenilenen nefstir ve vehim gücüne sahiptir. Yani, tikeller gibi başkalaşıma uğrayanları idrak etme ve tikel şeylerin bizzat kendilerini irâde etme niteliğine sahiptirler. Bu nefis, feleğin cisminin ve suretinin yetkinliğidir. Felek eğer bir nefse sahip olmasaydı, başkalaşmayan bil-kuvvelikten tamamen uzak sırf akıl olurdu ki bu mümkün değildir. Çünkü bu vasıf sadece Tanrı'ya aittir.¹⁵⁴ Hareketin üçüncü sebebi olan zorlama yani kasr ise yine ya hareket eden cismin tabiatı ya da irâdesi

¹⁵¹ İbn Sina, *Risale Fi Ecrami'l-Ulviyye*, Tis'a Resail fi Hikmeti ve't-Tabiati içinde, (thk. Hasan Asi) Daru Kabis, 1986, s.44, 52.

¹⁵² Muhammed Atıf el-İraki, *el-Felsefetü't- Tabiiyye inde İbn Sînâ*, Darü'l-Marife, Kahire 1969, s.357, 359.

¹⁵³ *Necat*, s.294, *Uyûnu'l-Hikme*, Tis'a Resail fi Hikmeti ve't-Tabiati içinde, (thk. Hasan Asi) Daru Kabis, 1986, s.13. tercümesi için bkz. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaçoğlu) Risaleler içinde, s.65-121, Kitabiyat, Ankara 2004.

¹⁵⁴ *Metafizik II*, s:130.

dolayısıyla. Kasri hareket ya fâilinin lâzımıdır(olmazsa olmazdır) ya da fâilin bir şeye duyduğu arzu(*cezb*) veya uzaklaşma(*def*) hissinden dolayı ortaya çıkar.¹⁵⁵

Felek, sahip olduğu nefis vasıtasıyla bir amaca matûfen irâdeli hareketini gerçekleştirir. Onu bu şekilde bir hareketi irâde etmesini sağlayan amaç ise mutlak iyiliğe ulaşma arzudur. Mutlak iyiliğe yönelik arzunun sebep olduğu irâdeli hareket felek aklının o amacı dilemesinden ötürü gerçekleşir ve aynı zamanda ihtiyâr olarak isimlendirilir.¹⁵⁶ Feleği irâdeli harekete sevk eden iyilik kendi başına var olan ve ulaşılması mümkün olmayan bir iyilik olmalıdır. Zirâ felek, insanı harekete geçiren övgü gibi zannî bir iyilik değildir o, mutlak iyiliğin peşindedir. Feleğin arzu ettiği bu mutlak hayra ulaşmak mümkün değilse de ona benzeme imkânı vardır ve felek bu imkân peşinde hareketi seçer.¹⁵⁷

A.Felekî Hareket

Feleklerin kendilerine özgü bitimsiz ve mükemmel olan hareketleri İslam filozofları tarafından ‘devir’ olarak isimlendirilmiştir. ‘Devir’, İslam kozmoloji öğretilerinde ayaltı ve ayüstü âlemlerin arasını ayırmada önemli bir rol oynamaktadır. Bu anlayışa göre oluş ve bozuluşa konu olan ve dört unsurdan meydana gelen ayaltı âlemdeki nesneler, yapılarında mevcut bulunan unsurun tabiatına göre merkezden çevreye veya çevreden merkeze doğru hareket ederler. Bu hareket türü, başladığı yere dönmediği için eksik sayılır. Oysa feleklerin hareketi başladığı noktaya dönerek tamamlanır ve bu sebeple de mükemmeldir. Feleklerin bu hareketi mekanik değil, irâdîdir. Irâdî olan bu hareketler de ayaltı âlemdeki oluş ve bozuluşun yakın sebebidir.¹⁵⁸

Fârâbî, basit unsurlardan teşekkül eden cisimlerin merkezden çevreye ya da çevreden merkeze doğru meydana gelen hareketlerini mekanla kayıtlı kem’î hareketler olduğu kanaatindedir. Oysa beşinci unsurdan meydana gelen feleklerin hareketleri,

¹⁵⁵ Necat, 276-277.

¹⁵⁶ Metafizik II, s:131.

¹⁵⁷ Metafizik II,s:132-133.

¹⁵⁸ Risale Fi Ecrami’l-Ulviyye, s.42, İlhan Kutluer, ‘Devir’, DİA IX, İstanbul 1995, s:233.

mekanın değişmesi değil konumun değişmesi anlamında vaz'î hareket olarak tanımlanır. Bu hareketlerin zıddı yoktur yani sükun onlara ârız olmaz. Mekanik değil nefsanîdir. Kaynağı ise 'şevk' denilen, felek nefslerinin maddeden tamamen mücerred semavî akıllara benzeme arzusudur.¹⁵⁹

İbn Sînâ'ya göre feleğin dairevi olan hareketine yer ve zaman tâyin edilemez. Bu hareketin kaynağı tabiatda da değildir. Bu hareketlerin yakın sebebi ve ilkesi onun cisminin kemâli ve sureti olan nefs, uzak ilkesi ise akıldır. Feleğin hareketine neden olan nefs, irâde ve tasavvuru yenilenen nefstir ve vehim gücüne sahiptir. Yani tikeller gibi değişime uğrayanları idrak etme ve tikel şeylerin bizzat kendilerini irâde etme niteliğine sahiptir. Bu nefs, feleğin cisminin ve sûretinin yetkinliğidir.¹⁶⁰ Felek hareketlerinin gâyesi nefsin akla benzeme arzusudur ve bu arzu gök cisminin hareketini doğurur. Onu hareket ettiren bir çeşit melekî ya da felekî bir ibadettir. Yönleri ve hızları açısından birbirinden farklı olan gök kürelerinin hareketlerin insanî hareketlere benzetilmesi suretiyle yapılan bu açıklama, bir nevi mekanik âlem anlayışının karşıtı olan ve köklerini Aristo'da bulan gai âlem anlayışının ürünüdür.¹⁶¹

Dini terminolojide melek kavramına karşılık gelen felek, İbn Sina kozmolojisinde Tanrı ile varlık arasında bir çeşit aracı konumundadır. Felek, hareketi ile hem mutlak hayra benzemeye gayret gösterirken aynı zamanda ayaltı âlemdeki değişmelere de kaynaklık etmektedir. Bir menzile varmak içi yola çıkan adam iki yolla karşılaşır. Adamı hedefine ulaştıran bu iki yoldan birisi ek olarak başka kimseler için birtakım yararları da sahiptir Adam hem kendisini amacına ulaştıracak hem de başkasına faydası dokunacak bu ikinci yolu tercih eder. Felek hareketi bu örnekle izah eden İbn Sina, böylece feleği amacına ulaştırırken diğer taraftan da ayaltı âlemde cereyân eden hadiselerin sebebini ortaya koymaktadır. Burada ayaltı âleme varlık veren doğrudan felek değildir. Felek, şifa bulma ile hasta arasında aracı olan tabip gibi varlık

¹⁵⁹ Kutluer, *a.g.m.*, s.233.

¹⁶⁰ *Metafizik II*, s:130

¹⁶¹ *Metafizik II*, s:134-135, Ali Durusoy, '*Hareket*', DİA XVI, İstanbul 1997, s.122.

verenle varlık kazanan arasında aracı olmaktadır. Aracı olurken de kendi amacına yaklaşmaktadır.¹⁶²

İlke benzeme arzusunu başka bir ifade ile ‘aşk’ olarak isimlendiren İbn Sînâ bütün varlığın mutlak hayra ulaşma aşkıyla hareket ettiğini, varlığın biricik gâyesinin mükemmel ve mutlak hayr olan ve tabii olarak her hayrın kaynağı olan Tanrı’ya yakınlaşmak olduğunu belirtmektedir. Felek de varlığın bu gayesine ortak olmakta ve İlk’e benzeme aşkına dahil olmaktadır.¹⁶³ İlk hareketin yakın sebebi olarak, akli değil de nefsi kabul eden İbn Sînâ nefsin de irâde gücünün hareket için illet olduğunu kabul eder. Felekî hareket Tanrıya benzeme arzusundan doğan bir irâde ile meydana gelir. Bu irâdede amaç hareketin kendisi değil mutlak yetkin olan Tanrıya ulaşma arzusudur. Bu hareketi felekî bir ibadet olarak isimlendiren İbn Sînâ bu konuda Aristo’nun da aynı fikirde olduğundan iktibasla mükemmel olana ve mükemmel olmaya duyulan arzuyu feleklerdeki hareket sebebi olarak tayin etmektedir.¹⁶⁴

Feleklerin hareketinin kaynağı olan nefis aynı zamanda tercih yapabilen ve bu tercihleri yenilenen nefistir.¹⁶⁵ Tercihlere sahip olması ondaki irâdenin ve tasavvurun yenilendiğini de göstermektedir. Aynı zamanda vehim gücüne sahip olan bu nefis cüziyyatı idrak etme ve bu vesileyle de onları irâde etme gücüne de sahiptir. Felek, Tanrı’ya duyduğu aşk dolayısıyla başka bir arzu ya da amaca sahip olmaksızın yine nefsinin zorunlu olmayan hareketi ile hareket eder. Bu hareketin ilkesi Tanrı’ya duyulan aşk olduğu için hakiki hayrı irâde etmesi zorunludur.¹⁶⁶

Feleklerin irâdesini akılsal irâde olarak tanımlayan İbn Sînâ bu irâdeden kaynaklanan hareketin nedenini, hareketin bizzât kendisi olmadığını ifade eder.¹⁶⁷ Yani aklî irâde hareketle ilgilenmez. Onun ilgi odağında tek şey vardır. Mükemmel olana

¹⁶² *Metafizik II*, s:137-139.

¹⁶³ Mehmet Bayraktar, *İbn Sînâ’da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk*, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXVII, Ankara 1985, s:299-306.

¹⁶⁴ *Metafizik II*, s.134-135.

¹⁶⁵ *Necat*, s.310.

¹⁶⁶ *Metafizik II*, s.130-131.

¹⁶⁷ *İşaretler ve Tembihler*, s.121.

ulaşmak. Dolayısıyla Felek nefsi, bilincinde olduğu halde yapmama ihtimali olmayan bu hareketin kendisiyle ilgilenmez. Felek nefsinin tek gayesi kendisini Evvele yaklaştıracak bu hareketi yapmaktır. Bunun yanında felek nefislerinin irâdi olarak yaptığı hareketleri yapmama ihtimali yoktur, gibi bir açmaza girildiği hissini verebilir. Oysa ki bu açmaz sistemin zorunluluk algısı akla geldiğinde halledilebilir. Oysa İbn Sînâ'ya göre feleğin sahip olduğu hareketin kaynağı şevk ve ihtiyârdır. Felek, nefsinde meydana gelen şevk ile mükemmel olan Tanrı'yı akletme ve O'na benzemeyi gaye edinmiştir. Akıl ile belirlenen bu amaca yönelik akli irâde ortaya çıkar. Akli irâde ise feleği harekete geçirir.¹⁶⁸

İbn Sînâ felekî hareketi başka bir açıdan değerlendirdiğinde bu hareketin ibadet kimliği taşıdığını vurgular. Taabüdi bir yaklaşımla 'Sema Allah(c.c.)'a itaat eden bir canlıdır' der.¹⁶⁹ Buna göre felek, hem varlığının üzerine bina edildiği tabiatı uyarınca irâdeli hareketini yapar. Bu hareket, onu en mükemmel olana benzemek olan amacına yaklaştıran bir diğer taraftan da ayaltı âleme varlık verilmesi hadisesinde rolünü icra eder. Buna ek olarak da ibadetini eda eder.

III. CANLILIK VE İRÂDE

İbn Sînâ sistemi içerisinde irâde etme dolaylı ya da doğrudan olsun, söz konusu bir fiili izah etmek için başvurulmuş ilk kavramdır. İrâde sahibi olma keyfiyeti, fâil kim olursa olsun hareket imkânını da beraberinde taşımaktadır. Hareket imkânı ise İslam filozoflarının ısrarla üzerine vurgu yaptıkları varoluşsal problemlerin merkezinde durmaktadır. Buna göre hareket imkânına sahip olmak, ilk olarak, söz konusu imkâna sahip varlığın varlık skalasında işgal ettiği basamağı ele verecektir. Bu basamağın bilinmesi, varlığın kategorize edilme aşamasını kolaylaştırırken, daha derli toplu bir varlık anlayışına ulaşmayı mümkün kılacaktır. Bununla birlikte, irâdeye sahip olma keyfiyeti kendisinin ve yaptıklarının farkında olanlar ve olmayanlar arasında turnusol vazifesi görecek ve filozofu ikinci bir yol ayırımına getirecektir. Bu yol ayırımı en az

¹⁶⁸ *Metafizik II*, s:134,144-145, *Necat*, s.302.

¹⁶⁹ *Metafizik II*, s:124, *Necat*, s.295.

varlık skalasında yer alınan basamağın bilinmesi kadar önemlidir. Zira kendinin ve yaptıklarının farkında olan varlıklar, bir bakıma âlemde cereyan eden tüm hadiselerin birincil ya da ikincil failleridirler. Bu faillerin kimlik tespiti varlığı kategorize etmenin kestirme yollarındandır.

Bu bağlamda irâdeye sahip olan ve bu açıdan âlemde cereyan eden hadiselerin birincil ve ikincil faillerini üç grupta ele alabileceğimiz yukarıda belirtilmişti. İlk grup, benzeri, ortağı olmayan tek ve biricik olan Tanrı'ya hastır. Varlığa sahip olanların bu şekilde kategorize edilmesi, Tanrı'nın ve Tanrı haricindeki varolanların aynı varlık tarzının farklı aşamalarına sahip olmaları şeklinde değerlendirmeye yol açmamalıdır. Zira Tanrı'nın var oluşu ve diğer varoluş halleri arasında mahiyet farklılığı bulunmaktadır ki bunun izahı burada konunun sınırlarını aşacağı endişesiyle yapılmayacaktır. Nitekim Tanrı'nın irâdeye sahip oluşu ayrıntıları ile daha önceki bölümlerde ele alınmıştır. Irâdeye sahip olan ikinci grup ise feleklerdir. Feleklerin irâdeye sahip oluş tarzları ve bu sebeple âlemde cereyan eden hadiselerdeki payları daha önceki bölümlerde ele alınmıştı. Bu bölümde irâdeye sahip olan üçüncü grup incelenecektir.

İbn Sînâ, Tanrı ve feleklerden sonra, bir nefse sahip olma yetkinliğini ve bu yetkinliğin gerektirdiği hareket kabiliyeti dolayısıyla canlı cismi olarak isimlendirilen varlıkların da irâde sahibi olduğu görüşündedir. Felekler için söz konusu olduğunda nefis ile eş zamanlı olarak ortaya çıkan irâde, söz konusu canlı cisim olunca tamamen nefsin bir etkinliği haline gelmektedir. Canlı cismin bu şekilde adlandırılmasının nedeni olarak nefse sahip oluşunu delil gösteren filozofumuz, irâde etmeyi nefis sahibi olmaya bağlarken nefis sahibi olmayı irâde edebilir olmak şeklinde tanımlamamaktadır. Yani başka bir ifade ile irâde etme gücüne sahip her varlık mutlak manada nefis sahibi iken, bir nefse sahip olan her varlık irâde edebilir değildir. Nitekim bitkiler, kendilerini canlı kılan nefse sahip oldukları halde irâde etme kabiliyetine sahip değildirler. Bu da gösteriyor ki irâde etme için nefsin varlığı gerekli sebep olmakla birlikte tek başına yeterli değildir. Nefsin varlığı irâde etmek için gerekli sebep ise de yeterli sebep değildir. Konuyu biraz daha ayrıntıları ile ele almak için nefsin tanımını ile konuya giriş yapmak istiyoruz.

A. Nefs

İbn Sina'nın, nefis teorisinin biri fiziğe biri de metafiziğe dönük olan iki yönü vardır. Çünkü filozofumuz konuyu, el-Kanun fi't-Tıb isimli eserinde tecrübî bir nefis psikolojisi olarak ele alırken, Kitabü'n-Necat, el-İşarat ve't-Tembiḥât, Kitabü'ş-Şifa'nın nefse ayrılan kısmı olan Kitabü'n-Nefs gibi eserlerinde ve yine nefsi konu edindiği risalelerinde rasyonalist bir bakış açısıyla ele almaktadır. Hayy b. Yakzan ve el-İşarât ve't-Tembiḥât kitabının son bölümü olan Makamâtü'l-Ârifin gibi eserlerinde ise, konu mistik bir mahiyet kazanmaktadır. İbn Sina'nın nefis teorisi adeta, fizik ile metafizik arasında bir köprü vazifesi görmektedir.¹⁷⁰ Bu ayırt edici nitelik, nefsten kaynaklanan irâde de kendisini göstermektedir. Nitekim ileride de görüleceği üzere irâde, bazen hareketin meydana gelmesini sağlayan fizikî bir etken olarak algılanırken bazen de canlıyı ayüstü âlemle irtibata geçiren bir vasıtaya dönüşecektir. Bu bakımdan canlının Tanrısal olanla irtibatı, irâdenin gereği gibi kullanımı ölçüsünde mümkün olacaktır.

İbn Sînâ, nefis konusunun tartışmaya ilk olarak onun var olduğunun ispatı ile başlamak gerektiği kanaatindeydi. Dış dünyada gözlemlenen canlılardaki hareketleri, cisimlerinin ötesinde kendilerinde bulunan, cismani olmayan ve adına nefis denilen bir kuvve ile izah etmektedir.¹⁷¹ Filozofumuz, nefsin tarifi, ispatı, onun bedenden ayrı bir cevher olduğu konusuna değindikten sonra, nefsin mahiyeti ve faaliyetleri üzerinde durmaktadır. Biz de çalışmamızda filozofumuzun izinden gitmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

İbn Sina'da nefsin ispatı için başvurulmuş ilk yöntem gözlemdir. Buna göre dış dünyada gördüğümüz cisimlerde büyüme, beslenme, isteme ...v.s gibi fiillere tanık olmaktadır. Tanık olduğumuz bu fiiller, cisimlerinden başka olan bir kaynaktan ortaya çıkmaktadır. Bu kaynak ise nefis denilen ve kendisi cismani olmayan fakat cisme tesir

¹⁷⁰ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Düşüncesinde Nefs Teorisi*, Uluslararası İbn Sina sempozyumu bildirileri içinde s:241-254, [Uluslararası İbn Sina Sempozyumu (1983 : Ankara)] Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane, 1984.s.246.

¹⁷¹ *Kitabü'n-Nefs*, s:4, *İşaretler ve Tembihler*, s:107-109.

edebilen bir varlıktır. İbn Sînâ'nın metafizik düşüncesine göre her canlı cisim biri 'kuvve' diğeri 'fiil' hâlde bulunan iki şeyden oluşur. Nefs canlı cismin bilfiil, beden ise bilkuvve dayanağıdır.¹⁷² Nefs, canlının gerçekleştirdiği tüm fiillerin asıl kaynağıdır. Bu açıdan nefis bir kuvvettir.

Başka bir tarifle nefis, tabii cismin kendisiyle hayatın devamı için gerekli olan fiillerini yaptığı ilk yetkinliğidir.¹⁷³ İbn Sînâ sistemi içerisinde nefis, hissî ve aklî sûretleri idrâk etmesi, ayrıca fiil ve infialde bulunması açısından 'güç'; bedenle beraber bulunarak bitki ve hayvanların fiilen var olmalarını sağlaması bakımından 'sûret'; cismani cinsler içinde, varlık açısından üst ve alt basamakta bulunan türlerin oluşmasını sağlayıp türün yetkinleşmesine sebep olma yönünden 'yetkinlik' şeklinde sahip olduğu işlevlere göre yeniden bir tanıma kavuşmaktadır.¹⁷⁴ Yapılan her yeni tanımla nefis, yeni bir kimlik kazanmaktadır. Bu kimliğin uygun olduğu bedenle ittisaline göre de nebati, hayvani ya da insani nefis olarak isimlendirilmektedir. Bu şekilde bir taksim, her üç nefis arasındaki mahiyet ayırımını beraberinde getirmektedir. Zira bahsedilen bu nefis tabakaları, üsttekinin bir alttakini içine alarak oluşan tedrici bir yapılanmaya sahip değildirler. Nefsler, farklı cisimlerin hareket kabiliyetlerine göre yetkinlik kazanacak farklı mahiyetlere sahiptirler.

Yapılan tanımlardan da anlaşılacağı gibi beden, nefsi nefis kılan bir unsur değil, nefsin varlık âlemine çıkabilmesi için, kullandığı bir nevi âlettir. Beden, nefsin ayrılığı ile canlılığını yitirdiği halde nefis bu ayrılık neticesinde tâbiatına daha uygun olan bir âlemde var olmaya devam edecek olmasını delil getiren filozofumuz, bedeni, nefsin cismani âlemde varlık gösterebilmesi için gerekli görmekle birlikte onun varlığının devamını sağlayıcı etkiden uzak olduğunu da hatırlatmayı ihmal etmemektedir.

İbn Sînâ nefsin varlığını ve bedenden ayrı müstakil varlığa sahip bir cevher olduğunu ispat için birçok delil kullanmaktadır. Bu husûsta filozofumuzun kullandığı en önemli delil, varlık bilinci olarak da isimlendirilen ve kendisinden asırlar sonra

¹⁷² *Kitabu'n-Nefs*, s:4-5, Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1993 s:5-6.

¹⁷³ *Kitabu'n-Nefs*, s:12.

¹⁷⁴ Durusoy , *a.g.e.*, s:34.

Decart'ta izine rastladığımız delildir. Buna göre insan, vâsıtasız bir sûrette kendi varlığının farkındadır. Sadece insani nefse âit bir husûsiyet olan ben idrâki, nefsin varlığının en önemli delilidir. Her insan, dışarıdan gelebilecek herhangi bir delile ihtiyâc duymadan nefsin varlığını ve bunun bedenden ayrı bir cevher olduğunu bilir. İnsan 'ben' derken, bununla bedenini kastetmediğinin, bedeninin ötesinde bir mevcuttan bahsettiğinin farkındadır. Mesela geçmiş yaşantılar hatırlandığında, insan aynı zamanda varlığının sâbit ve sürekli oluşunun farkına varır. İç gözlemle idrâk edilen 'ben', yaşanan hadiselerin çokluğuna ve farklılığına rağmen kendi mahiyetini değişmeksizin muhafaza etmektedir. Oysa ki beden, sürekli ve sâbit değildir. Daimi bir değişim içerisinde. Mesela birkaç gün gıdasını alamayan beden zayıflayacak ve hatta gıdasızlık uzun bir süre devam etse, bu müddet sonunda bedenden bir eser bile kalmayacaktır. Fakat insan, zatının var olmaya devam edeceğini bilir. İnsana bu devam hissini veren bedenden ayrı bir cevher olan nefstir. Yine yaptığı bir işten bahseden insan, 'Ben yaptım.' derken de bedeninin tümünün farkında olmasa da bir işi yapmasını sağlayan kuvve olan nefsinin farkındadır. İnsanın bedenini kullanarak elde ettiği her idrâk de aslında bedeninin ürünü değil, idrâk eden bir nefsin neticesidir. Mesela 'kulağımla duydum, elimle aldım' ifâdelerinin tümü bedenin hareket ve idrâkine değil, tüm idrâkleri gerçekleştiren bir nefsin varlığına delâlet etmektedir.¹⁷⁵ İbn Sînâ, yine

¹⁷⁵ İbn Sina, *er-Risâle fi Marifeti'n- Nefsi'n- Natkati ve Ahvaliha*, en-Nefsü'l-beşeriyye inde İbn Sînâ içinde, Albert Nasri Nadir, Darü'l-Maşrık, Beyrut 1982, s:31-32; *Kitabu'n-Nefs*, s.225-227, İbn Sînâ, sembolik hikayesi olan Hayy b. Yakzan adlı eserde de 'uçan adam' benzetmesiyle nefsin bedenden ayrı, müstakil varlığına deliller ortaya koymaktadır. Buna göre bir şekilde her türlü idrâk vâsıtasından uzaklaştırılan bir adam kendi varlığını idrâkten asla geri duramaz. Hiçbir idrâk algısıyla irtibatı olmadığı hâlde Zâtının varlığından emin oluşu ispatlar ki bedenden müstakil, her türlü idrâk ve hareketin kaynağı olan nefis mevcuttur. Ayrıca nefsin ispatı ve bedenden ayrı bir cevher olduğuna dair metinlerin tercümeleleri için bkz. Ali Durusoy , a.g.e., 16-17. dipnotlar s:40-45 ve 27. dipnot s:51-52. Bununla birlikte İbn Sina, yaşlılığın da nefsin bedenden ayrı müstakil bir cevher olduğuna delil getirmektedir. Yaklaşık kırklı yaşlardan itibaren bedende gözlenen idrâk zayıflığına rağmen akıl gücü kemâl hâlini yaşamaya başlar. Bedenin zayıflaması ile akli gücün yetkinleşmesinin yaklaşık olarak aynı dönemlere denk gelmesi nefsin bedenden müstakil bir cevher olduğuna getirilebilecek delillerden biridir. *Kitabu'n- Nefs*, s:209-221, Risale Adhaviyye fi'l-Emri'l- Mead s:140-141.

¹⁷⁵ *Kitabu'n- Nefs*, s:34-35, *İşaretler ve Tembihler*, s:122-123.

bedenin hareket etmesini de nefsin varlığına delil olarak kullanmaktadır. Ancak bu delil, yukarıda nefsin varlığına işaret eden delillerin aksine sadece insani nefsi ispat için değil aynı zamanda tüm canlı nefislerinin ispatını sağlamaktadır. Gerek insani nefste olsun gerekse diğer canlı nefislerinde olsun, bedenin hareketi, bedenden ayrı ve zâtı itibariyle hareket kabiliyetine sahip bir hareket ettirici sayesinde olur ki bu hareket ettirici nefstir.¹⁷⁶ Harekete sebebiyet veren ilke tüm canlıların ortak özelliğidir. Zaten canlı olarak isimlendirilmenin nedeni de canlılık veren bu ilkeye sahip olmasıdır. Aynı şekilde ölümle birlikte canlılığını yitiren tüm canlı bedenleri, kendilerinde gözle görülür bir değişim olmadığı halde nefislerin ayrılığı ile birlikte hareket kabiliyetlerini yitirmeleri de canlılığın nedenini açıkta göstermektedir.

Nefs, tek bir güç olduğu hâlde kendisinden sâdır olan fiiller muhtelif ve bâzen de birbirine muhâlif olmaktadır. Sevinen-üzülen, ışığı ve karanlığı da idrâk eden nefstir. Aynı şekilde birbiri arasında şiddet yönüyle ihtilaf olan idrâklerin de kaynağı tek bir kuvve yani nefstir. Mesela hareketi ve sükunu, iman veya şüpheyi de idrâk eden nefstir. İdrakin meydana gelme sırasında hareketin tam olarak meydana gelmesi veya gelmemesi durumunda bahsedilen şekilde bir ihtilaf meydana gelmektedir. Ya da nefsin haricinde bulunan idrâk objesi ve bununla beraber nefsin idrâk etmek için kullandığı âletin (adale veya bedenin uzvu) farklı olması, idrâkteki farklılığa neden olmaktadır. Tüm bunlarla beraber idrakte asıl etken olan nefsin, zâtında bulunan farklı kuvveleri kullanarak idrâk etmesi; idrâklerin, dolayısıyla fiillerin tek bir kaynaktan çıktığı hâlde farklı ve hatta birbirine zıt olmasına sebebiyet vermektedir.¹⁷⁷

Nefsin varlığı ve bedenden ayrı cevher olduğunu ispat, bedenin ölümünden sonra da nefsin canlı kalmaya devam edeceği hususunu da hatırlatmaktadır. Filozofumuza göre nefsin bedenden daha kuvvetli bir cevhere sahiptir. Sahip olduğu bu cevher ve aslında yaratılış şekli, onun ebedi olarak varolmasını mümkün kılmaktadır. Mesela uyuyan kimsenin bedeni yarı ölüm halinde iken nefsi bedenden bağımsız olarak metafizik âlemlerde dolaşabilmektedir.¹⁷⁸

¹⁷⁸ *er-Risâle fi Marifeti'n- Nefsi'n- Natkati ve Ahvaliha*, s:33.

Nefsin bedenden bağımsız manevi bir cevherdir. Bu cevher iliştiği canlıya canlılık vermekle beraber iliştiği canlı türüne göre kademelilik arzeder. Nefs, içinde yaşadığı âlemi idrâk edebilecek hasletlerle yaratılmıştır. Nefs âlemi idrâk ederken bedeni bir âlet olarak kullanmaktadır. Bedende de nefsin ilk ve asıl olarak irtibata geçtiği organ kalptir. Nefs kalbi bir nevi bir karargah olarak kullanır ve tüm güçlerini buradan, cismin en ince hali olan ruh aracılığı ile bedenin her yerine gönderir. Nefsin fiillerinin mükemmel olması için buharımsı bir cisim ruhun mizacının mutedil olması gerekir. Ruh, nefsin aleti olan bedeni kullanmasını sağlaması açısından üç kısma ayrılır:

1. Tabii ruh: Karaciğerde bulunan bu ruhla beslenme, büyüme ve üreme güçlerinin fiillerini gerçekleştirir
2. Nefsani ruh: beyin, omurilik ve sinirlerde bulunan ruhla nefsin hareket ve idrâk güçlerinin fiillerini gerçekleştirir.
3. Hayvani ruh: Nefs kalpte bulunur ve bedene canlılık verir.¹⁷⁹

Bu şekilde nefsin bedene tesiri, onu harekete geçirmesi ve dolayısıyla onda değişiklikler meydana getirmesi ruh sayesinde vuzuha kavuşmuş oluyor.

Nefs, sahip olduğu güçler itibarıyla üç temel bölüme ayrılmaktadır. İlk kısmı bitkilerde, hayvanlarda ve insanda ortak olan kısımdır ve nebati nefis diye isimlendirilir. Bu nefsin beslenme, büyüme ve çoğalma olmak üzere üç temel fiili vardır. Nefsin ikinci mertebesi hayvan ve insanda ortak olan hayvani nefstir. Nefsin bu mertebesi cüz'ileri idrâk edebilir ve iradi harekete sahiptir. Üçüncü ve son kısım ise insani nefstir. Bu seviyedeki nefis düşünerek seçtiği fiilleri yapabilme (yef'alu efâilel kainate bil ihtiyâril fikri), küllîleri akletme ve kendi görüşleri doğrultusunda hüküm çıkarma yetisine sahiptir.¹⁸⁰ Bitkiler, hayvanlar ve insanlar, kendilerindeki değişimin ilkesi nefis olan cisimlerdir. Bunlardan bitki ve hayvan nefsi, kendi içinde bir takım türlere ayrılırken

¹⁷⁹ Durusoy , *a.g.e.*, s:79.

¹⁸⁰ *Kitabu'n- Nefs*, s:37-40.

insan nefsi tek tür olarak kalmaktadır. Bu yüzden bu üç nefis arasında bir derece farkı değil bir mahiyet farkı söz konusudur.¹⁸¹

Nebati nefsin üç kuvvesi ve fiili olan beslenme, büyüme ve üremeyi nefsin en şiddetli hareketleri olarak gören filozofumuz, bu hareketlerin, nebati nefste tabii iken, hayvani nefste ihtiyâri olmaya başladığını ifade etmektedir. Nebati nefste görülen bu üç fiile, hayvani nefste algılama ve hareket gücü olarak isimlendirilen iki güç daha eklenir. Hayvani nefste meydana gelen algılama, zahirde bilinen beş duyu, batında da yine beş kısıma ayrılan duyular yardımıyla oluşur. Batında yer alan duyular, hiss-i müşterek, tasavvur, tahayyül, vehm ve hatırlama olarak isimlendirilirler.¹⁸²

İbn Sînâ, nefsi beslenmenin, belirli bir düzen içerisinde büyümenin ve çoğalmanın kaynağı olarak gördüğü gibi hareketin, hissetmenin ve irâdenin de kaynağı olarak kabul etmektedir. Bu sayılan sebepler aynı zamanda nefsin bedenden ayrı ve beden varlığı dolayısıyla var olması imkânsız bir cevher olarak ispat etmektedir. Fakat bununla beraber nefis, görevlerini yaparken bedene ihtiyaç duymakta, bir nevi onu aleti olarak kullanmaktadır.

B. Nefsin Güçleri

Nefsler, âit oldukları cisimlerde kendilerini bir takım güçler ve fiiller olarak tezahür ettirirler. Nefsin güçleri ancak dışarıdan gözlemlenebilen fiillerinden yola çıkarak tespit edilebilir.¹⁸³ Söz konusu nefsler arasında bitkinin canlılık kaynağı olan nefsten, insani nefse doğru güçler ve fiillerde çoğalma, mükemmelleşme ve buna bağlı olarak da karmaşıklıklaşma söz konusudur. Buna göre bir üstteki nefis, alttaki nefsin güçlerine sahip olmakla birlikte kendi türüne özgü olan güçleri de içerir. Bu düzene göre nebati nefsin beslenme, büyüme, üreme; hayvanî nefsin bunlara ilave olarak cüzîleri idrâk ve cüzî irâde ile hareket etme; insanî nefsin ise bütün bunların yanı sıra küllîleri idrâk ve yapıp yapamayacakları hakkında düşünüp karar verme güçleri ve

¹⁸¹ Ali Durusoy, 'İbn Sînâ Felsefesinde İrâde ve Fiil' isimli basılmamış makale ,s:4-5.

¹⁸² *Uyunu'l-Hikme*, s.78, trc. bknz. 111, *Kitabu'n- Nefs*, s:37-40, *Necat*, s.299.

¹⁸³ *Kitabü'ün-Nefs*, s. 6, 27.

fiilleri vardır.¹⁸⁴ Bu üç çeşit nefsten, kendi varlığının bilincinde olmasından dolayı yalnızca insan nefsi bedenden ayrı, kendi başına var olan bir cevher olarak görülmektedir.¹⁸⁵

1.Nefsin Nebati Güçleri (el-Kuva'n-Nebatiyye)

Nefsin en alt kademesini oluşturan nebati güçler bitki, hayvan ve insanlarda ortak olan güçlerdir. Üç temel işlevi vardır ki bu işlevler bedenin var olması ve devamı için zaruri fiillerdir. Bu fiillerin ilki, kendisiyle bedenin yapısını teşkil eden besinlerin temin edilmesini sağlayan beslenme gücüdür.¹⁸⁶ Nebati nefsin ikinci gücü, beslenme gücü sayesinde bedene giren besinlerin, gerekli organlara dağıtılarak bedenin büyüyüp gelişmesine yardımcı olan büyüme gücüdür.¹⁸⁷ Nebati nefsin üçüncü ve son gücü ise bulunduğu bedene benzer başka bedenlerin meydana gelmesine neden olarak türün devamını sağlayan üreme gücüdür. Beslenme ve büyüme gücünün nihai gâyesi üremenin dolayısıyla türün devamının sağlanmasıdır. Görüldüğü üzere en yalın şekliyle nebati nefste, ait olduğu bedenin ve türün devamını dolayısıyla da varlığın devamını sağlayıcı ana güçler mevcuttur.

2.Nefsin İdrak Güçleri (el-Kuva'l-Mudrike)

a.Hissi İdrak Güçleri (el-Kuva'l-Mudriketü'l-hissiye)

Hissi idrâk güçleri (el-kuva'l-mudriketü'l-hissiye) hayvani ve insani nefslerde ortak olan kuvvelerdir. Dış idrâk güçleri ve iç idrâk güçleri olmak üzere ikiye ayrılan hissi idrâk güçleri, kendilerinden kaynaklanan fiiller dolayısıyla bilinirler. Bu güçler beden uzuvları vâsıtasıyla idrâki meydana getirirler. İleride görüleceği gibi bu güçler, daha ziyâde nefsin içinde yaşadığı âlemin bilgilerini elde etmesini sağlayan güçlerdir. Bunlar vesilesiyle hayvani nefsin yetkinliğini elde eder. Nitekim insani nefsin yetkinliği maddi idrâklerden ziyâde akli idrâklerle mümkün olacaktır.

¹⁸⁴ *Kitabü'ün-Nefs*, s. 30, 32, vd.

¹⁸⁵ *Kitabü'n-Nefs*, s: 37, 13, 225-226.

¹⁸⁶ *Kitabü'n-Nefs*, s:32-33, 45-47, *İşaretler ve Tembihler*, s:120.

Beş duyu şeklinde yaygın olarak bilinen dış idrâk güçlerinden (havassu'l-hamse, el-kuva'l-müdriketü'z-zahire) ilki ve canlıyı canlı yapan duyu dokunma (el-hissü'l-lemsiyye, el-kuvvetü'l-lemsiyye) duyusudur.¹⁸⁸ Dokunma duyusunun uzvu bütün bedeni saran deri tabakasıdır. Bütün duyular bedenin devamını sağladıkları gibi bedenin kendisine zarar veren şeylerden korunması için ayrıca koruyucu işleve de sahiptirler. Bedenin kendisine zarar veren şeylerden korunması konusunda en aktif duyu dokunma duyusudur.¹⁸⁹ Dokunma duyusundan sonra yaşamın devamı için ikinci sırada yer alan duyu tat alma(el-kuvvetü'z-zevkıyye, el-hissü'z-zevkıyye) duyusudur. Bedenin ihtiyâcı olan besinlerin tadını alarak onlara karşı bir iştiha uyanmasını sağlar. Organı dildir. Dil üzerinde bulunan sinirler vâsıtasıyla besinlerin tadını alma idrâki gerçekleşir. Tat alma sayesinde bedenin varlığı ve devamını sağlayan besinlerin vücuda girmesi sağlanır. Nitekim İbn Sina'ya göre beden kan, balgam, safra ve sevda denilen dört sıvının birleşmesinden oluşur. Bu sıvılar ise esas itibarıyla besinler sayesinde elde edilir.

Üçüncü duyu tad alma duyusunun bir nevi destekçisi olan ve çok kuvvetli olmayan koku alma (el-kuvvetü's-şamiyye, hissü's-şemm) duyusudur. İnsan hayalinde kokularla ilgili pek az hayalin mevcudiyetinden bahseden düşünüyoruz, bazı hayvanlardan koku almanın çok güçlü olduğunu ifâde etmektedir.¹⁹⁰ Dördüncü duyu işitme(el-kuvvetü's-sem'iyye, el-hissü's-sem'iyye) duyusudur. Bu duyu sert cisimlerin birbirine çarpması sonucu ortaya çıkan hava titreşimlerinin işitme organına teması neticesinde gerçekleşmektedir. Uzaktaki şeylerin fark edilmesini sağlayan bu duyu, özellikle insan için diğer bazı duyulardan daha çok yararı olan duyudur.¹⁹¹

Beşinci ve son dış idrâk duyusu görme (el-kuvvetü'l-basıra, el-hissü'l-basariyye) duyusudur. Görme organı göz ile cisim karşı karşıya gelince ilk olarak cismin görüntüsü göz üzerindeki şeffaf tabakada yer eder. Gözlerdeki bu görüntü iki gözden çıkıp birleşen sinirlerdeki taşıyıcı ruh aracılığıyla, sinirlerin birleştiği noktaya konik şekilde taşınır. Bu iki konik görüntü bu noktada karşılaşır ve belirli işlemlerden

¹⁸⁸ *Kitabü'n-Nefs*, s:58.

¹⁸⁹ *Kitabü'n-Nefs*, s:67-75.

¹⁹⁰ *Kitabü'n-Nefs*, s:75-81.

¹⁹¹ *Kitabü'n-Nefs*, s:81-89.

geçince taşıyıcı ruhta tek görüntü hâline dönüşür. Taşıyıcı ruhta oluşan bu tek görüntü, sinirler vâsıtasıyla beynin ön boşluğuna taşınır ve buradan sonra görüntü daha sonra ele alacağımız ortak duyuya (el-hissü'l-müşterek) ulaşınca görme işlemi tamamlanır.¹⁹² Bu beş duyu, cisimleri belirli bir özelliği itibariyle algılarken, aynı zamanda cismin niteliklerini de tüm duyular beraber idrâk ederler. Mesela karşılaşılan cismin sayısı, büyüklüğü, küçüklüğü..v.s nitelikleri de bu beş dış idrâk gücünün ortaklaşa elde ettiği idrâklardır.¹⁹³

Buraya kadar nefsin bedeninin uzuvları vâsıtasıyla içinde bulunduğu âlemin duyularını elde etmesi kısaca izâh edildi. Buraya kadar sayılan beş duyu yine beş uzuv vâsıtasıyla aldıkları duyuları ortak duyuya yani el-hissü'l-müşterek'e ulaştırır. İdraklerin gerçekleşmesi duyu verilerinin bu merkeze ulaşmasıyla gerçekleşir ve duyu bu sûrette elde edilmiş olur. Ortak duyudan sonra ise iç idrâk güçleri başlar.

Ortak duyu gücü, iç ve dış idrâk güçlerini birbirine bağlayan ve idrâklerin nihai planda gerçekleştiği merkezdir.¹⁹⁴ Dış idrâk güçlerine ulaşan duyular bu merkezde toplanır ve birleştirilerek canlının işine yarayacak algılar elde edilir. Bu merkez, canlının hayatının devamı için zaruridir. Zira mesela yiyeceğin rengi, kokusu, tadı ...v.s bilince canlı bunu algılar ve ona karşı iştihâ duyar ve yiyeceğe ulaşmak için kendisinde bir irade hasıl olur. Aksi hâlde sadece renkle veya tatla bir yiyeceğin algılanması canlının hayatını zorlaştıracaktır. Ortak duyunun görevleri şu şekilde maddeler halinde yazılabilir:

1.Beş duyunun her birisine âit hissi idrâki gerçekleştirmek

2.Beş duyunun idrâklerini birleştirerek deney ve tecrübenin oluşmasını sağlayarak duyuları yararlı hâle getirmek

3.Beş duyuyu kullanmaksızın hissi idrâkleri gerçekleştirmektir.¹⁹⁵

¹⁹² *Kitabü'n-Nefs*, s:151-162.

¹⁹³ Durusoy, a.g.e., s:97-98.

¹⁹⁴ *Kitabü'n-Nefs*, s:163-164.

¹⁹⁵ Durusoy, a.g.e., s: 100.

Ortak duyudan sonra, buradaki duyuları bir nevi depolayan ve işleyen iç idrâk güçleri (el-kuva'l-müdrîketü'l-batına, el-havassü'l-batına, el-meşairü'l-batına) başlar. İç idrak güçlerinin ilki, ortak duyunun dış idrâk güçlerinden aldığı sûretleri saklayan hayal ve musavvire gücüdür (el-kuvvetü'l-hayaliyye ve'l-musavvire). Bu güç, duyum esnasında ortak duyu ile birlikte faaliyet gösterir. Dış idrâk vâsıtalarıyla ortak duyuya gelen sûretler, hayal ve musavvire gücüne gider ve burada bulunan daha önceki sûretleri birleştirerek duyumun gerçekleşmesine yardımcı olur. Aynı şekilde hayal ve musavvire gücü, iç idrâklerden mütehayyile ve mütefekkiye gücünün kendisine gönderdiği sûretleri de muhafaza eder. Vazifesi, nereden gelirse gelsin, kendisine gönderilen sûretleri korumak olan hayal ve musavvire gücü, bâzen mütehayyile ve mütefekkiye gücünden gelen sûretleri dış idrâk güçlerinden gelen sûretler gibi yorumladığı için gerçek olmayan şeylerin de idrâki vuku bulabilir.¹⁹⁶ Hayal ve musavvire gücünden sonra hayal kurma ve düşünme gücü (el-kuvvetü'l-mütehayyile ve'l-mütefekkiye) yer alır. Bu güç, hayal kurma ve musavvire gücündeki sûretler ile belleme ve hatırlama gücündeki mânâları birleştirir ve ayırır. Ayrıca hayal kurma ve düşünme gücü, sûret ile manayı, mânâ ile mânâyı ve sûret ile sûretin birleştirme ve ayırma vazifesini yapar. Eğer bu gücü vehim gücü kullanırsa buna mütehayyile, akıl gücü kullanırsa mütefekkiye adı verilir.. Mütefekkiye gücü, aklî idrâk alanına girdiği için ondan daha sonra bahsedilecektir. Mütehayyile gücü, ürettiği sûretlerin dış gerçekliği olup olmadığına bakmaz. Bir yönüyle hayal ve musavvire gücüne, bir yönüyle de belleme ve hatırlama gücüne bakan mütehayyile gücü, sûretlerden ve mânâlardan yola çıkarak yeni sûret ve mânâlar üretir. Mesela bu güç, uçan bir insan hayal edebilir. Musavvire gücünün bu sûretleri, duyular, vehim gücü , akıl gücü veya metafizik kaynaklı etkilerle yarattığı söylene de aslında anlaşılamayan bir çok neden vardır.¹⁹⁷ Nefs, bu gücü, aklın emrinde kullandığı ölçüde denetim altına alabilir ve dış gerçekliği olmayan sûretler üretmesini engelleyebilir.

Vehim gücü (el-kuvvetü'l-vehmiyye, el-mütevehhime) beş duyunun idrâk ettiği cismani sûretlerde mevcut olan, ancak beş duyu tarafından idrâk edilemeyen cüz'i mânâları idrâk eder. Mesela hiç görmediği hâlde koyunun kurttan korkması gibi idrâkler

¹⁹⁶ *Kitabü'n-Nefs*, s:169-170.

¹⁹⁷ *Kitabü'n-Nefs*, s: 170-182, Durusoy, a.g.e., s: 103-104.

vehimde gerçekleşir. Dış duyular, cisimlerin sûretlerini idrâk ederken vehim gücü, mânâları idrâk eder. Bu açıdan dış idrâk güçlerinin idrâk ettiklerine ‘sûret’ denilir, vehim gücünün idrâklerine ise ‘mânâ’ denir. İbn Sînâ, bu gücün kesin olarak bütün canlılarda var olduğunu düşünür.¹⁹⁸ Vehme ulaştıran iki yol vardır. Birincisi yaratılıştan gelen sezgiler(el-ilhamatü’l-gariziye), ikincisi ise tecrübelerdir. İlâhi inâyet sayesinde bütün canlılarda var olan ilhamlarİçgüdüler canlının hayatiyetini devam ettirmesine ve onun kendisini korumasına yardımcı olur. Mesela hiç tecrübesi olmayan bir koyunun kurttan korkması ya da yeni doğan bir bebeğin annesinin memesini emmesi bu nevi doğuştan getirilen Allah vergisi ilhamlardır.¹⁹⁹ Nefsin, daha önce sahip olduğu tecrübeden dolayı vehim, cismani sûretlerdeki cüz’i mânâları idrâk edebilir. Bu durumda da daha önceden idrâk edilen sûret, hayal ve mutehayyile gücünde yer eder. Yarar ya da zarar ihtiva eden bu mânâlar bellek ve hafıza gücünde de mevcuttur. Bu cismani sûrete benzeyen yeni bir sûretle karşılaşıldığında musavvire gücü mutehayyile gücü, bu önceki suretin kendisinde bulunan faydalı veya zararlı olduğuna dair mânâyı vehim gücüne verir. Bu durumda vehim gücü önceki mânâlarla yeni sûretleri birleştirerek yeni idrâkler elde eder. Mesela bir köpeğin elinde sopa gördüğü bir adamdan korkması gibi. Zira köpek yeni karşılaştığı bu sureti daha önceden kendisini sopayla döven adam imgesi ile özdeşleştirecek, ve yeni karşılaşılan durumdan korkacaktır.²⁰⁰ Vehim gücü kısaca, birbirine benzetilen durumlarda daha önce elde edilen mânânın yeni sûretle birleştirmesi neticesinde yeni idrâkler elde etmektedir. Belleme ve hatırlama gücü(el-kuvvetü’l-hafıza ve’z-zakire, ez-zıkr, el-mütezekkire), vehim gücünün idrâk ettiği mânâları gerektiğinde tekrar hatırlamak üzere saklayan güçtür. Hatırlama, vehim ve mütehayyile güçlerinin yardımıyla gerçekleşir. Bu güç tüm canlılarda bulunmaktadır. Ancak hayvani ve insani nefis bu göce sahip olmakla birlikte, insanın irâdeli hatırlaması onu diğer canlıların sahip olduğu hatırlama gücünden ayırmaktadır.

Kısaca beş kısma ayrılarak izâh edilen iç idrâk güçleri, aslında neticede beyinde gerçekleşen bir tek güçtür. Ancak birbirinden farklı işlevlere sahip oldukları

¹⁹⁸ *Kitabü’n-Nefs*, s: 182-183.

¹⁹⁹ *Kitabü’n-Nefs*, s:183-184.

²⁰⁰ *Kitabü’n-Nefs*, s:184-186.

için farklı adlarla anılırlar. Mesela vehim gücü zâtı itibariyle hüküm veren ve hayal kuran bir güç, hareketleri itibariyle ise hayal kuran ve hatırlayan bir güç de olabilir.²⁰¹

Buraya kadar bahsi geçen tüm idrâk güçleri hayvani nefsin sahip olduğu güçlerdir. Beden uzuvlarının yardımıyla hareket eden bu güçler hayvan ve insanlarda ortak olan, onların varoldukları âlemde varlıklarını devam etmelerine imkân hazırlayan güçlerdir. Varlıklarının fark edilebilmesi için bedeninin yardımına muhtâç olan bu güçler, nefsin bedenden ayrılmasıyla beraber onlara ihtiyâç da kalmayacağı için yok olacaklardır.²⁰²

b. Akli İdrak Güçleri (el-kuvvetü'n-nutkiye, el-kuvvetü'n-nefsi'n-natika, el-kuvvetü'l-akile, el-kuva'l-insaniyye, el-kuva'l-akliyye)

Nefsler arasında manevi tek cevher olan insan nefsidir. İnsan yaratılışı itibariyle hem kendisinden aşağıda bulunan fizik âlemle hem de kendisinden yukarıda olan metafizik âlemle irtibatlıdır. İbn Sînâ, sadece insana âit olan bu nefis için akıl terimini kullanmaktadır. Buna göre insan nefsi iki kuvveden oluşmuştur: Ameli ve nazari akıl. Ameli akıl, insanın fizik âlemle irtibatını sağlayan kuvvedir. Ahlâk, ameli aklın neticesi olarak ortaya çıkmıştır ve insanın fizik âlemde cereyan eden irtibatlarını düzenlemesine yardımcı olmaktadır. İnsanın tabiatla, diğer insanlarla ilişkileri, ahlâka konularını verir. Nazarî akıl ise nefsin metafizik âlemle irtibatını sağlayan kuvvedir. Nazarî akıl neticesinde ilimler meydana gelir.²⁰³

İnsan nefsi, mevcûdâtı idrak edebilecek bir tâbiata sahiptir. Mevcûdâtın bir kısmını tabii olarak idrak eder, bir kısmını ise ancak bir gayret neticesinde idrak edebilir. Tabiatı itibariyle idrak edişi, onun insan oluşunun ayrılmaz parçasıdır ve bu idrak ediş bilfiil ve daimi bir sûrette meydana gelir. Nazarî akıl, insanı diğer canlılardan dolayısıyla insanî nefsi, nefsin diğer mertebelerinden ayıran küllî sûretleri içerir. Bu

²⁰¹ Durusoy, a.g.e., s:123-124.

²⁰² Durusoy, a.g.e, s: 125.

²⁰³ *Kitabü'n-Nefs*, s:45-47, *İşaretler ve Tembihler*, s: 112.

küllî sûretleri idrâk etme özelliği, insanın kendisiyle yaratıldığı tâbiatıdır (garizi).²⁰⁴ Nazarî aklın gerçekleştirdiği idrâk, diğer canlılarda meydana gelmeyen, eşyanın madde ve maddeye ilişkin özelliklerinden soyutlanıp hakikatının, mahiyetinin, mânâsının idrâk edilmesidir. Nazarî akla gelen duyum, bizzat mânâ ve mahiyetse nazarî akıl onu doğrudan idrâk eder. Eğer maddeye ilişkin bir şey ise, onu maddesinden soyutladıktan sonra idrâk eder.

İbn Sînâ'ya göre idrâk etmek mahiyetin cisimden tecrit edilmesi anlamına gelir. Tecrit etmek ise hissi, hayali, vehmi ve akli olmak üzere dört seviyede meydana gelir. Hissî idrâk dış idrâk güçlerinin sûretleri, madde ve maddeye ilişkin özellikleriyle idrâk etmesidir. Hayalî idrâk, mütehayyile gücünün idrak edilen şeyin, sûretini maddesinden tecrid ederek idrâk etmesidir. Vehmî idrâk, vehim gücünün kendisi madde olmayan fakat madde ile birlikte ortaya çıkan 'iyi' 'kötü'...v.s gibi mânâları idrâk etmesidir. Aklî idrâk ise kendiliğinden maddeden mücerred olan sûretlerin idrâk edilmesidir. Eğer sûretin madde ile bir birlikteliği varsa önce tecrit işlemi gerçekleşir. Duyum, 'makul' hâle getirildikten sonra nazarî akıl tarafından idrâk edilir.²⁰⁵

Dış duyuların iç duyulara gönderdiği tekil sûretler, nazari akıl gücünün tâbiatı gereği küllî mânâlara dönüştürülüp mâkul hâle getirildikten sonra akledilirler. Bu seviyeden sonra insan nefsi gerekli yetkinliğe ulaşınca artık dış idrâk vâsıtalarına ihtiyâcı kalmaz. Bu akledilenler, tasavvur ve tasdiklerin ilk ilkelerini oluştururlar. Bu seviyeye ulaşan insanî nefis, küllî mânâları idrâk edebilme seviyesindedir. Aklî idrak, bu dereceye gelip kendi yetkinliğini kazandıktan sonra hissî idrâk güçlerine de ihtiyâcı kalmaz.²⁰⁶

Akıl gücü'nün idrâk ettiği şeylerin bilinmesi, düşünme ve sezgi yoluyla olur. Dış idrâk duyularından gelen sûretlerin akıl gücü tarafından kullanılması mütefekkiye gücü olarak isimlendirilir. Akıl gücünün bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşması ancak orta terimi bulmasıyla mümkün olur. İşte düşünme bu orta terimi bulma isteğidir. Ancak orta terime ulaşmak sadece ona ulaşmayı istemekle mümkün olmaz. Ulaşmayı istemek,

²⁰⁴ *Kitabü'n-Nefs*, s:48.

²⁰⁵ Durusoy, *a.g.e.*, s: 130.

²⁰⁶ *Kitabü'n-Nefs*, s:214-223.

nefsin onu elde etmeye hazır olması anlamına gelir ki elde etmesi de ancak Faal Aklın nefse bunu ilkasıyla mümkün olur.²⁰⁷ Nefsin Faal aklın feyzine mazhar olması, sadece düşünerek ulaştığı bir netice değildir. Nefs, bedenle birlikte iken bu feyzin gerçekleşmesi için düşünmesi gereklidir. Çünkü aklın bedenle olan birlikteliği onun Faal Akılla olan irtibatını zorlaştırmaktadır. Bu yüzden ne kadar çok düşünürse yani bilgiye ulaşmayı isterse, bilgiye ulaşması o kadar kolay olur. Ancak burada asıl mühim olan Faal Akıl tarafından gerçekleşecek bu ilkadır.²⁰⁸

Bilgiye ulaşmanın bir diğer yolu da sezgidir(hads). Sezgide, insanın bilmesinin mümkün olması için gerekli olan orta terim, herhangi bir çaba gösterilmeksizin, ilahi feyizle elde edilmektedir. Düşünerek Faal Akılla kurulan ittisal, sezgi yoluyla düşünmeksizin kurulabilmekte ve bu sayede bilgiye ulaşmak mümkün olabilmektedir.²⁰⁹ Sezgi, her insanda görülebilecek türden bir aklediş değildir. Peygamberlerde görülen metafizik bilgi, bahsedildiği tarzda Faal Akılla sezgisel yolla irtibata geçmenin neticesinde oluşmuş bilgidir.

İnsani nefsin metafizik bilgiye ulaşması esnasında da Faal Aklın, büyük bir rolü bulunmaktadır. Akli bilgiyi edinmek husûsunda yetersiz olan insanî nefs, Faal Aklın yardımına ihtiyaç duymaktadır. İnsanî nefs, bilkuvve akledebilir iken onu, bilfiil akleder bir vaziyete getirecek, kendisi bilfiil olan bir akıl gereklidir ki bu da Faal akıldır. Bu yüzden faal aklın varlığın meydana gelmesinde nasıl mühim ise, insanî nefsin de bilgiyi elde etme serüveni onsuz düşünülemez. Nitekim insanın metafizik olgunluğa ulaşması da bu serüvenle doğrudan alakalıdır.

İnsanın vâsitasız idrâki mümkün değildir. İnsanda bilginin oluşumu ancak idrâk güçleri vâsıtasıyla nesnelerin sûretlerinin algılanıp nefsin, onların tasavvurlarına sahip olması ve bunun neticesinde akletmenin meydana gelmesiyle mümkün olur. İdrak güçleri olmaksızın insanın nesneleri algılaması ve akletmesi mümkün değildir. Zira insan noksandır ve bu idrâk vâsıtalarına muhtâttır. Oysa göksel ve tabii olarak Faal Akılda durum böyle değildir. Zira Evvel ve göksel akıllar, nesneleri sebepleriyle ve

²⁰⁷ *Kitabü'n-Nefs*, s:235, *İşaretler ve Tembihler*, s:113-114.

²⁰⁸ *a.g.e.*, s235-236.

²⁰⁹ *El-Mübahasat*, s: 231.

değişmez bir sûrette aklettikleri için idrâk vâsıtalarına ihtiyâçları yoktur. İnsanî nefs, idrak vasıtalarına muhtaç şekilde yaratıldığı için göksel akılların yardımına muhtaçtır. İnsanî nefs, eşyâyı akledilmişler olarak değil de mütehayyile olarak idrâk eder.²¹⁰ Eşyâyı akledebilmesi için onun maddeden soyutlaması gerektiğinden daha önce bahsedilmişti. İşte insan bu soyutlama yeteneğini Faal Akıldan almaktadır. Görüldüğü üzere insani nefs varlık sebebi olan Faal Akıl sayesinde metafizik bilgiye dolayısıyla Tanrıya ulaşmaya da yol bulmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre akli idrâk dört seviyede gerçekleşir. İlk seviye aklın bilkuvve (el-aklu'l-bilkuvve, el-aklu'l-maddi, el-aklu'l-heyulani) seviyesidir ki insanî nefse sahip her fertte bulunur. Bu mutlak bilme yeteneğidir.²¹¹ İkinci seviye bilmeleke akıldır (el-aklu bi'l-meleke). Bu seviyede nefs, tüm bilme faaliyetlerinde kendisine gerekli olacak genel ilkeleri (el-makulatu'l-ula, el-evveliyat, el-bidayetü'l-ukul) elde etmektedir. Bu seviyede nefs, herhangi bir eğitim almaksızın yaratılıştan kendisinde var olan ilk önermelere sahiptir. Mesela, '*bütün parçadan büyüktür*', veya '*bir şey hem var hem yok olamaz*' v.s gibi önermeler bu türden önermelerdir.²¹² Aklın üçüncü seviyesi bilfiil olmasıdır. Bu seviyede akıl gerekli donanımlara sahiptir ve ancak dilediği takdirde akletme gerçekleşir. Mesela yazmayı bilen insanın dilediği zaman yazı yazması buna örnektir. Son seviyesi ise müstefâd akıl seviyesidir. Bu seviyede akıl, Faal Akılla irtibata geçerek varlığın her alanıyla ilgili bilgiyi ve buna ek olarak metafizik bilgiyi de elde ettiği seviyedir. Faal akılla ittisalin neticesinde yükseldiği bu seviyede, akıl, mükemmel olmakla beraber artık müstefâd seviyeye çıkar ve maddi olmayan cevherleri akledebilme konumuna gelir. Bu aşamada nefs asıl yaratılış maksadını gerçekleştirir yani varlığın ilk ilkeleri olan Semavi akıllara ve Semavi Nefslere benzer. Dolayısıyla Tanrıya biraz daha yaklaşmış olur.²¹³

Buraya kadar insani nefsin küllî kavramlara ulaşmasının mümkün kılacak olan nazarî akli kısaca inceledik. Nazarî akıl, insanın diğer canlılardan ayırarak onun

²¹⁰ *et-Tâlikat*, s.23.

²¹¹ *Kitabü'n-Nefs*, s:49.

²¹² *Kitabü'n-Nefs*, s:49-50.

²¹³ *Kitabü'n-Nefs*, s: 50.

metafizik bir kimliğe sahip olduğunun delilidir. Nitekim nazarî akıl kabul etmeden insanın metafizik manada bir irâdeye sahip olabileceği ve bu irâde neticesinde de metafizik yetkinliğe ulaşması mümkün değildir. İnsan, her zaman için kendisine verilen donanımları kullanıp kullanmamakta kendi irâdesinin buyruklarına boyun eğmektedir. Nazarî aklın varlığı da metafizik dünya ile irtibatın kurulması anlamında gerekli ise de yeterli değildir. Zira her insan bilkuve halde bu güce sahip ise de pek az insan metafizik yetkinliğini sağlamaktadır. Burada yine sorumluluk büyük ölçüde insanın omuzlarındadır. İnsan, tayin edilmiş sınırlar içerisinde hareket imkânına sahiptir. Bu yolda gerekenleri yapması neticeden emin olmasını sağlamaz. Zira Faal akılla irtibata geçmek için gerektiği gibi düşünmek, ittisalin vuku bulması için yeterli değildir. Bu aşamada ittisal, Tanrı'nın dilediklerinin mazhar olduğu bir lütûf olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nazarî akıl kısaca ele aldıktan sonra, insanın fizik âlem ile irtibatını sağlayan amelî akıl ele alabiliriz. Amelî akıl, nebati nefsin güçleri olarak incelediğimiz beslenme-büyüme-üreme güçlerinin, hissî idrâk güçleri ve nefsin hareketine imkân veren muharrik güçlerin insanî nefsteki toplamına verilen isimdir. Başka bir ifâdeyle diyebiliriz ki fizik dünyada nefse hareket imkânı tanıyan ve bu hareketlerinde bedeni yönetmesini sağlayan tüm güçleri, amelî akıl olarak isimlendirmek mümkündür. Amelî akıl için kendisinden sâdır olan fiiller doğrultusunda üç faaliyet alanı tayin etmek mümkündür:

1.Nefsin irâde gücüne (el-kuvvetü'n-nuzuiyye) bağlı olarak onda oluşan utanma, sıkılma, korkma ...v.s. karakterler ve bunların neticesinde insanın etki ve tepkide bulunması gibi nefsanî durumlar amelî aklın bir şubesini oluşturur.

2.Nefsin, mutehayyile ve vehim güçlerini kullanarak fizik âleme dair yasalar çıkarır. İnsana âit sanatlar üretmesi, ilimlerin ortaya çıkması amelî gücün neticesidir.

3.Nefsin fiillerine değer izafe ederek ahlâkın tesisi de amelî aklın neticelerindendir.²¹⁴

²¹⁴ *Kitabu'n-Nefs*, s:45-47, Durusoy, a.g.e., s:147.

Bedende veya bedenle gerçekleşen tüm faaliyetler nefsin amelî gücünün sonuçlarıdır. Bu itibarla amelî güç, diğer bütün güçlerin verilerini kullanıp bedeni harekete yönlendirmesi açısından en önde gelen güçtür. Amelî güç, önermelerini nazarî güçten alarak onları işler ve bedenin nasıl hareket etmesi gerektiğine karar verir. Nefsin ilk önce âit olduğu bedenle, daha sonrada kendi bedeniyle birlikte içinde bulunduğu fizik âlemle ilişkisini düzenleme yetkisini elinde bulundurur. Yetkilerini iyi kullanması neticesinde iyi ahlâk (el-ahlâku'l-fazila) doğmasına sebep olur.²¹⁵ Amelî akıl, iyi ahlâkın ilkelerini, yani fiilleri için gerekli olan güzel-çirkin gibi önermeleri nazarî akıldan alır. Amelî akıl bedeni yönete güç olması dolayısıyla, nazarî akla itaati nispetinde bedenin tesirlerinden kurtulur. Bedenin tesirlerinin nefis üzerinde azalması ise, nefsin metafizik âlemle irtibatının hızlandırır ve güçlendirir.²¹⁶

c. Muharrik Güçler (el-Kuva'l-Muharrike)

Nefsin harekete geçmesi için önce dış idrâk güçlerinin harekete neden olan şeyi bilmesi ve bu şey hakkında bir hükme varması gerekmektedir. Bu aşamadan sonra nefis, artık 'bildiği' şeye karşı bir istek veya o şeyden uzaklaşma hissi oluşur. Bu istek ya da uzaklaşma hissi, nefsin o an içerisinde bulunduğu duruma göre değişiklik gösterir. Hakkında bilgi sahibi olunan şeyi elde etmeyi istemesi durumunda hareket gerçekleşir, istememesi durumunda ise hareketten de bahsedilmez. Görüldüğü gibi bedenin harekete geçmesi için gerekli olan bu aşamalar, bedeni harekete geçirmek için gerekli olmakla beraber, bedeni harekete zorlayıcı sebepler değildir. Nitekim aynı nesne hakkında benzer hükümlere sahip birçok insandan bâzen sadece çok azı söz konusu şeyi istemekte, bâzen de isteyenlerin de pek azı harekete geçip bu şeyi elde etmektedir. Şu hâlde Tanrı için söz konusu olan bilme/irâde etme ve eyleme birliği ve tekliği insan için söz konusu değildir. İnsani nefste gerçekleşen bilgiye ulaşma, bilgisine ulaşılan şeyi isteme hissi ve istenileni elde etmek için gerekli hareket birbirinden bağımsız olmamakla beraber birbirinden farklı işleyişlere sahip mekanizmalardır.

Hayvani ve insani nefste ortak olan muharrik güç, canlılığın en önemli bir alameti olarak hareket imkânını sağlamaktadır. Nefis, kendisinde bulunan hareket

²¹⁵ *Kitabu'n-Nefs*, s:47.

²¹⁶ *İşaretler ve Tembihler*, s: 185-187.

kapasitesi ile bedeni harekete geçirir. Nefs için hareket etme, bedenle birlikte içinde yaşadığı âlemde varlığını devam ettirmesi ve bu âleme intibakını sağlaması için bir bakıma zarûridur. Nefsin hareket imkânına sahip olması ise onun irâde sahibi olduğu göz önünde bulundurulduğu zaman daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim İbn Sina felsefesinde de irâde ile muharrik güçler hemen hemen her aşamada birlikte ele alınmaktadır. Bu kullanımlar sırasında irâde ile kastedilen manalar zaman zaman farklılaşsa da netice itibariyle irâde ile kastedilen, nefsin kuvve haldeki hareket imkânını bilfiil hale gelmesinin ilkesidir. Bir başka ifade ile irâde ile her zaman ve asıl kastedilen şey, nefsi harekete götüren ilke olması ve söz konusu hareketten hemen önce nefste meydana gelmesidir.

Nefsin muharrik gücünü (el-kuvvetü'l-muharrike) hareket için gerekli irâdeyi doğuran güç(el-kuvvetü'l-baise) ve eylemi yapan güç (el-kuvvetü'l-fa'ile) olarak iki ana kısma ayıran İbn Sînâ, hareket için gerekli olan irâdeyi doğuran gücü el-kuvvetü'l-baise veya el-kuvvetü'n-nuzuiyyetü's-şevkiyye olarak isimlendirir ve bunu da harekete sebep olacak kadar güçlü (el-irâdetü'c-cazime) ve harekete sebep olmayacak kadar zayıf(el-irâdetü'l-mümile) olarak ikiye ayırır. Harekete sebep olacak kadar güçlü olan irâde, aynı zamanda şevk gücü(el-kuvvetü's-şevkiyye) olarak isimlendirilir. Şevk gücünün vazifesi nefste isteği oluşturmaktır. Harekete sebep olacak kadar güçlü irâde, el-kuvvetü'n-nuzuiyye veya el-kuvvetü'l-icmaiyye diye isimlendirilir. Bu kuvve, istenilen nesneyi elde etmek için gerekli irâdeyi oluşturarak onun el-kuvvetü'l-fâileyi harekete geçirmesini sağlar. Şevk kuvveti denilen ve bedeni harekete geçirebilecek irâdenin ortaya çıkmasını sağlayarak harekete sebep olan güç, şehvet gücü (el-kuvvet's-şehviyye) gazap gücü (el-kuvvetü'-gadabiyye) olmak üzere iki ana kısma ayrılır. Şehvani güç, beden için faydalı ve lezzetli olan şeylere doğru bedeni harekete geçirir. Gazabi güç ise bedeni sakınılacak durumlardan uzaklaştırmak için gerekli irâdeyi doğurur. Bu şekilde gerekli irâde ortaya çıktıktan sonra fâil güç harekete geçerek sinir ve kasları çalıştırır. Böylece bedende hareketin meydana gelmesi sağlanır.²¹⁷

Görüldüğü üzere, insanın irâde etmesi için önce bir şeyi bilmesi, o şeyi tahayyül etmesi gerekmektedir. Bu tahayyül neticesinde o şeyin istenen ya da kaçınılan

²¹⁷ *Kitabu'n-Nefs*, s: 37-38,195-197, Durusoy, a.g.e., s: 153, *Metafizik I*, s:155.

bir şey olup olmadığına dair verilen hükümden sonra istenilen nesneyi elde etmek için, arzu edilmeyen nesneden ise kaçmak için gerekli olan irâdeler oluşur. Beden ancak, bu irâde oluşumundan sonra harekete geçebilir. Bilme,-irâde etme ve harekete geçme arasında zorunlu fakat yeterli olmayan bir bağ söz konusudur. Zira nefste bilinmeyen bir şeye karşı arzu oluşamaz. Ancak bilinen bir şeye karşı bir arzunun oluşması ile bedenin hareket süreci başlar. Fakat yine de hareketin meydana gelmesi için tüm bunlar yeterli değildir. Nitekim yukarıda da belirtildiği gibi, mesela insanlar çoğu kere aynı şeyleri bilip tahayyül etmelerine rağmen aynı şeyi arzulamamaktadırlar.²¹⁸ Bununla birlikte her arzulayanın arzu ettiği şeye mutlak olarak ulaşacağı da kesin değildir. Bu da insanların ferdî tecrübeleriyle sabittir.

İnsan dışındaki canlılarda vehim diğer idrâk güçlerini etkisi altına aldığı gibi şehvet ve gazap duyguları da bedeni harekete geçiren fâile gücünü etkisi altına alabilir. İnsanda ise bu çoğunlukla bu böyle değildir. Zaten böyle olamaması da gereklidir. Zira insan, Tanrısal mahiyete sahip olan, bu nedenle de bedenden ayrıldıktan sonra da var olmaya devam edecek ve bedenden ayrı manevi bir cevher olan nefse sahiptir. İnsanî nefsin şehvet ve öfke güçlerinin hakimiyetine girip bedeni bu şekilde yönlendirmesi onu rezil bir ahlâk sahibi yapacaktır. Oysa insan, metafizik gayeye ulaşma arzusu ve bu arzusuna ulaşması için gerekli donanımlara sahiptir. Hayvanî nefste vuku bulan şehvet ve gazap gücüne itaat etmek, insanî nefsin varoluş gayesi olan metafizik yetkinliğini tamamlamasına engel olacaktır.

Şevk, insanın arzularını ve korkularını yönlendirerek bedenin bütün hareketlerini denetler ve bu surette insanın fizik âlemle olan ilişkisini düzenler. Bu kuvvenin nefsin metafizik yapısına uygun bir surette tezkiyesi ve hazır hâle getirilmesiyle insan şerli durumlardan kurtulabilir.²¹⁹ Şevk gücü ile nuzuıyye gücü arasında birbirine tâbi olma ilişkisi vardır. Şehvet ve gazap güçlerini ihtiva eden şevk gücü, bir şeyin arzu edilmesini veya ondan nefret etmeyi doğuracak irâdeleri ortaya koyduktan sonra bu güce tâbi olan nuzuıyye kuvveti devreye girerek bedeni harekete

²¹⁸ *Kitabu'n-Nefs*, s:194.

²¹⁹ *Tâlikat*, s:30.

geçirir. Bu açıdan insanın iyi ahlâka sahip olması şevk gücünü arındırması sayesinde mümkün olur. Bu arınma ileride görüleceği gibi ibadet ve riyazetle mümkün olmaktadır.

Görüldüğü gibi nefsin aleti olan bedeni kullanarak hareket ettirmesinin dört temel ilkesi vardır:

1. Üç idrâk gücünden kaynaklanan ve hareketin uzak ilkesi olan bilgi, nefsin dışındaki varlıkların suretlerinin nefste oluşmasıdır. Bilgi, kendisini meydana getiren idrâk vâsıtası dolayısıyla amaçlarında da farklılık gözlenir. Tahayyülden kaynaklanan bilginin amacı abes, vehimden kaynaklanan bilginin amacı zann ve akıldan kaynaklanan bilginin amacı ise doğrudur. İnsanın akıldan kaynaklanan doğru bilgiyi elde etmesi ve hareketlerini de bu doğru bilgiye göre düzenlemesi gereklidir.

2. İdrak edilen şeyin nefse uygun olup olmadığının (mülâim-gayrı mülâim) yine nefis tarafından anlaşılıp, nefse uygun olanın istenmesi.

3.Şehvanî, gadabî ve icmaî güçler olan ve hareket için gerekli irâdeyi oluşturan kuvvetü'n-nuzuıyyetü's-şevkiyye güçlerini oluşması yani gerekli irâde gücünün oluşması, hareketin üçüncü ilkesidir.

4.Hareketin en yakın ilkesi ise kaslarda ve sinirlerde mevcut olan ve hareketi gerçekleştiren el-kuvvetü'l-fâiledir.²²⁰

Neticede insani nefste meydana gelen tüm bu faaliyetin tetikleyici nedeni nefste var olan amaçlara ulaşma isteğidir. Mesela insan bir durumdan sıkıldığında başka bir yerde olmayı hayal ve tasavvur eder. bir anlamda hareket bu tahayyülle başlar. Ne

²²⁰ Şifa, *Metafizik II*, s:32, Durusoy, *a.g.e.*, s:154-155 İbn Sînâ hareketin ilkesi olarak üç sebep ileri sürer. Birinci ve yakın ilke kaslarda ve adelelerde toplanan hareket gücü , ikinci ve uzak ilke şevk gücünün harekete geçerek o şeye istek duyması üçüncü ve en uzak ilke ise tahayyül ve tefkirdir. Bu üç ilke bu şekilde sıralanmakla beraber harekete neden olan tasavvurun nefse uygun olması ve bu uygunluğun nefis tarafından anlaşılması da nefsin hareketini sağlayan dördüncü unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. *Kitabü'n- Nefs*, s.183; *Tâlikat*, s:16.

zaman insan rahatlayacağını tahayyül ettiği bu mekâna ulaşır, işte hareket bu noktada tamamlanmış olur.²²¹

C. Canlı Cisimde İrâdenin Oluşumu

Yukarıdaki açıklamalarla canlı cisimde her türlü hareketi meydana getiren ilkenin nefis olduğu izaha kavuşmuş oldu. Nefs, içinde bulunduğu bedene hareket imkânı sağlarken aynı zamanda bedeni kullanarak kendi yetkinliğini tamamlamaya çalışmaktadır. Aslında inceleme alanımız olmadığı halde İbn Sina felsefesinde irâdenin, nefstin ayırım kabul etmeyecek bir gücü olarak ele alınması, bizi nefis konusunu detaylarıyla ele almaya sevk etti. Özellikle hayvanî ve insanî nefis söz konusu olduğunda irâde, öncelikle biyolojik manada hareketin izahı için kullanılan tetikleyici güç olmaktadır. Buna ek olarak insani nefste metafizik yönün açığa çıkmasını sağlayan, engelleyici ve maddenin insan üzerindeki hakimiyetini en aza indirmek için gerekli güç olarak tanımlanan irâde, insanın, kendisini kullanabildiği ölçüde maddeyle olan alakalarını düzenleyecek ve Tanrısal olana o nispette yaklaşmasını sağlayacaktır.

İbn Sina'nın nefsin ispatında kullandığı yöntemi, biz de irâdenin oluşumunu açıklarken takip etmek istiyoruz. İbn Sina, canlıda meydana gelen değişmelerin, büyümenin canlının bedeninden başka bir güç nedeniyle ortaya çıktığına gözlem neticesinde ulaşmaktadır. Nitekim beden varlığını, devam ettirdiği halde ölümle birlikte başlayan hareket imkânsızlığı, canlılığın kaynağının bedenden başka bir şey olduğu fikrini desteklemektedir. İşte buradan yola çıkarak diyebiliriz ki aynı âlemde varlık sahibi olan insanî ve hayvanî nefis, benzer uyaranlarla karşılaştığı halde tepkilerinin birbirinden çok farklı olduğu gözlemlenmektedir. O halde canlı cismin hareketlerini düzenleyen ve hareketlerine mana kazandıran bir mekanizma söz konusudur. İşte bu mekanizmanın adına da irâde demek yerinde bir tabir olacaktır.

İbn Sînâ cisimlerin hareketini kaynağı itibariyle iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, cismin kendi dışından kaynaklanan bir etkiyle hareket etmesidir. bu çeşit hareketi zorlayıcı/teshiri hareket olarak (hareketün kasriyye) isimlendirmektedir.

²²¹ *Metafizik II*, s:31.

Bu durumda cismin hareket etmeme gibi bir şansı yoktur.²²² Tabiatta meydana gelen hareketler bu nevi hareketlerdir. Mesela nebati nefste gözlemlenen hareketler ya da yukarı doğru atılan cismin tekrar aşağıya düşmesi bu türün en iyi örnekleridir. İkinci çeşit hareket ise cismin, kendi içinden gelen bir sebeple hareket etmesidir ki bu da ‘tabii hareket’ olarak isimlendirilir. Cismin kendi içinden kaynaklanan nedenlerle meydana gelen hareketi de kendi içerisinde ikiye ayırmaktadır. Bunların birincisi, belirli bir yönde ve zorlayıcı tarzda meydana gelen harekettir. Hayvani ve insani nefste görülen ve ilham/içgüdü olarak isimlendirilen hareketler bu türden hareketlerdir. Tabii hareketin ikinci kısmı ise irâdeli hareket olarak tanımlanmaktadır. Tabii hareket tek yönlü iken irâdeli hareket çeşitli ve çok yönlüdür.²²³

Hareketin kaynağı olan nefis yukarıda ayrıntıları ile görüldüğü gibi kendi içinde nebatî, hayvanî, insanî ve felekî olmak üzere dörde ayrılır. Her bitkinin nefsi onun büyüme, üreme ve gelişmesini sağlayan bir hareket ilkesidir. Nebati nefsin hareketi irâde açısından tabii harekete dahildir. Nebatî nefis, üç temel işlevinin gerektirdiği hareketlerini yerine getirmeme şeklinde bir seçime sahip değildir. Hayvanî nefis, nebatın bir üst kademesinde yer alan canlılardaki hareketin kaynağıdır. Ancak bununla birlikte hayvanî nefse sahip olan canlılardaki hareket, nefislerinde bulunan idrak algıları ile birlikte içgüdüye dayanan hissî ve vehmî irâdedir. Hayvanî nefste görülmeye başlayan tercih kabiliyeti, hayvanî nefsin sahip olduğu bir çeşit irâdenin tecellisidir. Burada görülmeye başlayan irâdeli hareket, belirli amaca ulaşmak için ortaya çıkan hareketlerdir. Ancak bu amaçlar metafizik mahiyetten yoksun cismani hedeflerdir. Mesela besin, hayvani nefis için arzu edilen ve onu elde etmek için hayvani nefsi harekete geçiren etkidir.

Hayvanî ve insanî nefis, nebatî nefste görülen zorunlu hareket ile hareket etmezler. Sahip oldukları irâde, onlara bir bakıma hareket özgürlüğü tanımaktadır. Zira sahip oldukları nefis ihtiyârî hareketin illetidir.²²⁴ İnsanî ve hayvanî nefislerin duysal

²²² *Metafizik I*, s:156.

²²³ *Metafizik II* s:126-128, *Uyunu'l-Hikme*, s.64,77, tercümesi için bkz.Açıkgenç-Kırbaçoğlu *a.g.e.*, s.94-95.

²²⁴ *Metafizik II*, s:17.

idrâk güçleri, içinde varoldukları âlemi idrak ederler. İdrâk ettikleri şeyin bilgisini elde etmekle beraber idrâk ettikleri şeyin kendilerine uygun (mülâim) olup olmadıklarını (gayri mülâim) da idrâk eder.²²⁵ Uygun olup olmadığının anlaşılması sonucunda hareket imkânı doğar. O halde insanî ve hayvanî nefis, kendilerine uygun olan idrakleri tercih etme kabiliyetine sahiptir. Zira duysal idrâkler aynı zamanda bedenın korunması ve onun hayatiyetinin devamı için gerekli bilgilerin edinilmesini sağlar. İşte idrak edilen şeyin nefse uygun olup olmaması durumuna göre nefste, kendisine uygun olan şeylere yönelik bir istek gücü (el-kuvvetü'l-bâ'isetü's-şevkiyye) ortaya çıkar. Söz konusu istek olmaksızın irâdeli hareket meydana gelmez. Çünkü İbn Sina'ya göre arzu olmadan söz konusu hareketin ilkesi olan irâde meydana gelemez. Arzu ise daima bir hedefe odaklanmıştır.²²⁶ Eğer bu istek (şevk), yararlı ve lezzetli olarak idrâk ettiğini elde etmeye (cezb, celb, kurb) yönelikse şehvânî; zararlı ve acı olarak idrâk ettiğini uzaklaştırmaya (def') ve onu denetlemeye (galebe, kahr) yönelikse gazabî güç adını alır. Nefsin bu isteğini gerçekleştirmek için kaslarını ve kırışlarını kullanması fâil güç adını alır.²²⁷

İbn Sina'da söz konusu insanî ve hayvanî nefste meydana gelen irâdeli hareket aynı zamanda bir amaca sahip olmayı da beraberinde getirir. Bir amaca sahip olduklarından ötürü de insanî ve hayvanî nefste hareket mekanizması birbirine benzer karakterlere sahiptir. Bir amaca sahip olmak, amacın sahibi olan zattaki eksikliğin giderilmesi ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Çünkü amaç her halükarda bir faydaya ulaşmayı ifade etmektedir. Bu şekilde bir fayda elde etme arzusu da hareketin gerçekleştiğı zattaki eksikliğin işaretidir.²²⁸ Mesela hayvanî nefis hayvansal kuvvesi için gıdayı tikel halde besin tahayyül ederek irâde eder. Dolayısıyla bu tikel tahayyüle ulaşmak için de tikel hayvansal bir irâdeden kaynaklanan hareketi gerçekleştirir. Eğer besin yerine başka bir şey olsaydı hayvan yadırgamadan onu irâde edecekti. İnsanî nefste ise söz konusu olan tümel irâdedir. Tümel irâdenin karşılığı ise tümel amaçtır. İnsanî nefis, yapılması gerekli şey hususunda tümel öncüllerden çıkan tümel bir yargıya

²²⁵ *Kitabü'n- Nefs*, s.183; *Tâlikat*, s:16.

²²⁶ *Kitabü'n- Nefs*, s:33; *Metafizik II* s:33

²²⁷ *Kitabü'n-Nefs*, s. 33; *Uyunu'l-Hikme*, s.79, trc. bknz. Açıkgenç-Kırbaçoğlu a.g.e. s.114-115.

²²⁸ *Metafizik II*, s:44.

ulaşır. Sonra bu yargıya tikel yargılar bağlanır. Bu tikel yargılardan da çeşitli vehimsel belirlenimlerle belirlenmiş olan arzu ve irâde kaynaklanır. Dolayısıyla ilk istenenden tikel hedeflere doğru hareket ettirici kuvvet doğar.²²⁹

Bir amaca sahip, olmak hayvanî ve insanî nefsi irâdeli harekete sevkeden önemli bir saiktir. Hayvanî nefste irâde, acı duyulan durumdan uzaklaşıp istenilen duruma ya da nesneye ulaşmayı hedefler. Tâbiatın fiilleri tek bir amaca matuf olduğundan tek çeşittir, oysa insanın fiilleri alternatiflidir. Ve tâbiat kendi fiillerinin bilincinde değil iken insan kendi fiillerinin bilincindedir.²³⁰ İradî hareket kendisini meydana getiren ilkeye ve matuf olduğu amaca göre çeşitlilik gösterir. Mesela varılmak istenen hedef sadece tahayyül gücünün neticesinde ortaya çıkıyorsa ise bu tür fiiller ‘abes’ olarak isimlendirilir. Bu fiillerin bu şekilde isimlendirilmesi gereksiz ve faydasız olduklarından değil sadece fikirden değil de tahayyülden kaynaklanmaları dolayısıyladır. Mesela nefes alıp vermek abes olarak isimlendirilen fiillerdendir. Abes fiiller de kendi içerisinde üç kısıma ayrılır. Eğer tahayyül, fiilin tek başına ilkesi ise fiil ‘cüzaf’ adını alır. Eğer teneffüs gibi beden mizacı ile birlikte tahayyül fiilin ilkesi ise bu fiiller ‘zaruri’ olarak isimlendirilirler. Fiil bir huy veya nefsani bir meleke ile birlikte bir tahayyül neticesinde ortaya çıkıyorsa ‘adet’ olarak isimlendirilir. Fiilin, kendisine ulaşmak için ortaya çıkmasına neden olan gayenin gerçekleşmemesi halinde fiil batıl adını alır.²³¹

Beslenme, büyüme, üreme güçlerine sahip olmak bakımından nebatî nefisle; idrak ve hareket hususunda hayvanî nefisle ortak paydaları paylaşan insanî nefis düşünme ve idrakinin farkında olması hasletleriyle onlardan ayrılıp üst bir mertebede yer almaktadır. İnsanî nefsin fiillerini, kendisinden kaynaklanan etki ve kendisi üzerinde gerçekleşen edilgi olarak isimlendiren İbn Sînâ, yine burada beden aletlik işlevini devam ettirdiği kanaatindedir. Etki türünden fiiller beden ve duyu organlarının iştirakiyle gerçekleşen akletme (taakkul) ve onlar üzerinde düşünme (reviyye) şeklinde

²²⁹ *İşaretler ve Tembihler*, s:122.

²³⁰ *Ta’likât*, s: 51, 53.

²³¹ *Metafizik II*, s:33-34.

iki kısma ayrılırlar. Edilgi türünden fiillere gelince bunlar gülme ağlama, acıma...v.s. fiillerdir. Bunlar aklın iştirakiyle birlikte bedene ilişik olarak meydana gelirler.²³²

Yukarıda değinildiği gibi insani nefis, diğer nefis mertebeleri ile ortak paydalara sahiptir. Ancak bu ortak paydaların yanında onu diğer nefis mertebelerinden asıl ayıran insani nefsin ‘akleder’ olmasıdır. Akletme, tümel kavramların tasavvurlarının zihinde oluşmasıdır. Bir başka ifadeyle dış duyu organları ile nefse ulaşan suretlerin, maddelerinden ayrıştırılarak salt soyut gerçeklikler olarak algılanmasıdır. Bu aklî tasavvurdan sonra elde edilen tasavvurların birbiriyle ilintilendirilerek hükme ulaşılması kalır ki bunu yapan da işte insanı diğer canlı varlıklardan ayıran ve fiilin kendisinden çıktığı nefis-i nâtıkadır. Yukarıda nazarî ve amelî aklın tanımları yapılmış, işlevleri de anlatılmış olmakla beraber, insani nefsin diğer nefsin mertebelerinden farkının belirgin olarak ele alınabilmesi için tekrarında fayda görmekteyiz. Bu noktada İbn Sînâ nefis-i nâtıkayı da bedene yönelik ve fiile hazırlayıcı güç olan amelî nefis ve ilahi feyzleri elde etmeye yönelik olan ve düşünmeye hasredilmiş nazarî nefis olmak üzere ikiye ayırır. Nazarî nefis veya aklı da elde etmeye kabiliyetli olduğu makulatı elde etme aşamasına göre dört kısma ayırır. Bilkuvve akıl henüz kuvve halinde olan akıldır. ‘parça bütünden büyüktür’ gibi hiç bir çaba gerektirmeksizin zihinde var olan ilk bilgileri akletmesiyle beraber bilmeleke hale gelen akıl, bilfiil hale geçip makulatı elde etmesiyle bilfiil hale gelir. En son aşamada insan için bilginin kaynağı olan faal akılla ittisal kurulur ve akıl müstefad akıl haline gelir.İbn Sînâ, faal aklın insan aklına göre konumunu ı ışık ile göz arasındaki ilişki benzerliği ile izah etmektedir.²³³ Ayrıca insanî nefis, bir bakıma nazarî akıl da demek olan ve kendi benliğinde gerçekleşen düşünce ve sezgilerle cüz’i idrâklerden küllî bilgilere de ulaşmaktadır.²³⁴ Onu diğer canlı nefislerinden ayıran en önemli yönü küllîleri idrâk edebilecek istidatta olmasıdır. Aynı şekilde yaratılmışlar arasında kendi zâtını idrâk edebilen de sadece insani nefstir.²³⁵ İnsanî nefis, kendi zâtını akledebilir çünkü zâtı maddeden mücerreddir. Hayvani nefis ise maddeden mücerred olmadığı için kendi zâtını akledemez. Zaten akletmek maddeden soyutlamak anlamına

²³² *Uyunu’l-Hikme*, s.76.

²³³ *Uyunu’l-Hikme*, s.80-81, trc. bknz. .Açıkgenç-Kırbaçoğlu, *a.g.e* 116-117.

²³⁴ *Kitabü’n-Nefs*, s. 151, 184.

²³⁵ *Tâlikat*, s.79.

geldiğine göre maddeden soyutlama olmadan meydana gelen şey, akletme değil tahayyüldür. İnsanî nefsin maddeden bağımsız olarak varlığına devam edebilmesi, aynı zamanda onun bekasına bir delildir. Çünkü maddeden ayrılabilir oluşu insan nefsinin var oluşunda maddenin zorunlu olmadığını ortaya koyar. İnsan nefsi, âletler vâsıtasıyla ancak hissedilenleri(mahsusat) ve hayal edilenleri (mutehayyilatı) idrâk edebilir. Akledilenleri (makulatı) ancak Zâtıyla algılayabilir. Zira cüz'îler ve mahsusat ancak bir âlet vâsıtasıyla algılanabilir. Küllîler ve akledilirler herhangi bir âlet vâsıtasıyla algılanamazlar. Ancak nefis Zâtıyla bunları idrâk edebilir. Akledilir mânâlar cüz'î değil küllîdirler. Akledilenler de bir âlet vâsıtasıyla idrâk edilebilir olsaydı hissedilenlerden ve hayal edilenlerden bir farkı kalmazdı.²³⁶

İnsanî nefsin maddeden bağımsız olması sahip olduğu irâdeye de metafizik anlamlar yüklemektedir. İnsan, irâdesi ile madde âleminde hareket edebilmekte ve dilediği şeyleri elde edebilmektedir. Çünkü maddeye hakim olabilecek maddi bir bedene ve onu yönetecek bir nefse sahiptir. Benzer bir şekilde sahip olduğu nefis, metafizik gayelere ve bu gayelere ulaşma imkânına da sahiptir.

İbn Sina, irâde hakkında konuşurken irâdeyi cüz'î ve küllî şeklinde iki yönlü kullanmaktadır. Buna göre küllî irâde harekete imkân tanımayan ve bilkuvve denebilecek haldir. Nefsi harekete geçiren bilgi ve irâde, cüz'î bir şeye ilişkin bir bilgi ve bir irâde olmak zorundadır. Çünkü küllî bilgi ve küllî irâdeden, (el-irâdetü'l-küllîyye, el-irâdetü'l-akliyye) küllî oldukları sürece her hangi bir fiil meydana gelmez. Fiilin olması için küllî bilgi ve irâdenin özelleştirilmesi (tahsîs; ta'yîn) gerekir. Mesela ev yapmaya ilişkin küllî bir bilgi ve irâdeden, bir ev yapma fiilinin meydana gelmesi için bu fiilin bir dizi tekil bilgileri ve irâdeleri içermesi gerekir. Nitekim salt yemek yeme bilgi ve irâdesinden, belli bir yiyeceğe tahsîs edilmediği sürece yemek yeme fiili ve irâdesi meydana gelmez.²³⁷ Aslında küllî veya aklî irâde fiilde tamamen devre dışı kalmış değildir. Bir türe ilişkin küllî bilgi türün bireylerinde temsil edildiği gibi, belli bir amaca yönelik küllî irâde de tek tek fiilleri gerçekleştiren tekil irâdelerde içerilmekte ve

²³⁶ *Tâlikat*, s:80.

²³⁷ *Kitabü'n-Nefs*, s.184; *Ta'likât*, s. 112, 165.

temsil edilmektedir. Aynı zamanda irâdeyi duyusal ve akli olarak ikiye ayıran filozofa göre, duyusal irâde duyusal manalara yönelirken akli irâde akli manalara yönelir.²³⁸

Tüm bunlara ilaveten insani nefsin hareketine neden olan bir etken de ihtiyardır. İki şeyden birini seçme anlamına gelen ihtiyar, genellikle irade ile kastedilen anlamlardan sayılmışsa da zaman zaman yöneldiği amaca göre bir üst mekanizma olarak harekete kaynaklık etmektedir. Buna göre eylemin yöneldiği amaca göre, eyleme neden olan istek duyulardan kaynaklanıyorsa irâde, akıldan kaynaklanıyorsa ihtiyar adını alır. Bunlardan iradi hareketin yöneldiği amaç zanni hayr, ihtiyari hareketin yöneldiği amaç ise hakiki hayr sayılır.²³⁹ İnsanî nefis, hareketine neden olan ihtiyarı ile de diğer canlı nefslерinden ayrılır. Zira ihtiyar, iradenin de üzerinde insanı mutlak hayra ulaştıracak fiilleri ortaya çıkaran bir mekanizma olarak faaliyet göstermektedir.

Aslında tüm canlı nefslер maddi işleyiş ve gayelerine ek olarak bir de metafizik işleyiş ve gayelere sahip olmak yönleriyle de ele alınmaktadır. Bu bağlamda tüm nefslерin sahip olduğu tüm güçleri, âlemde cari olan aşk ilkesiyle açıklayan İbn Sînâ, aşkın her nefsin kemâline ulaşması için onu harekete sevk eden saik olarak izâh etmektedir. Bu kanunun iki şekilde işlediğini düşünür. Birincisi tabii aşk ki tâbiatta ve dolayısıyla nebatî nefslерde görülen aşktır. Bununla nebatî nefis kendisini kemâle ulaştıracak fiillerini işler. Nebati nefsin bu hareketleri yapmama seçeneği yoktur. İkincisi ihtiyârî aşktır ve diğer nefslерde görülen hareketin ilkesi budur.²⁴⁰ Her nefis kendi kemâline doğru yönelir ve ona ulaşmak için hareket eder. Hayvanî nefste kendisine fayda getirecek durumlara yaklaşırken zarar veren durumlardan uzaklaşmasını sağlayan bu aşk insanî nefsin aklî kemâline ulaşması için gerekli hareketi sağlayan şevki edinmesini sağlar. Neticede bütün varlıklar mutlak iyiliğe ve mükemmelliğe âşıktır.²⁴¹ Tüm âleme nüfuz eden aşk, insanın da metafizik gayelere yönelmesinin nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Tanrısal özden kopan insan nefsi mahiyetinde bulundurduğu bu öze ulaşmak için büyük bir aşk duyar. Bu aşk ile maddi

²³⁸ *İşaretler ve Tembihler*, s.121.

²³⁹ Ali Durusoy, 'Hareket', DİA XVI, s.122.

²⁴⁰ *Risale fi'l-Işk*, s:251-252.

²⁴¹ *Risale fi'l-Işk*, s:263-265.

olandan uzaklaşıp metafizik mesafeler kat etmesi mümkün olabilmektedir. Ancak bu aşamada insanın büyük çaba sarf etmesi gerekmektedir. Bu aşamada irâde insanın en büyük silahıdır. Çünkü irâdesi ile maddi olanla irtibatını dengeleyebildiği surette metafizik merdiveni tırmanması mümkün olacaktır.

Filozof, İşarat kitabının *Makamatü'l-Ârifin* başlığını taşıyan bölümünde irâdeyi ariflerin hareketlerinin ilk derecesi olarak kabul edip onu, “basiretlinin, burhanî kesinlik ile ya da nefsi iman akdinde dinginleşmiş kimsenin ise sağlam ipe bağlanmak için istekten soyutlanması” olarak tanımlamaktadır. Bu sayede kişi ittisalın ruhuna ulaşmak için harekete geçebilir. Bu derecede böyle olduğu sürece kişi irâde edendir.²⁴² Bu aşamada tamamen tasavvufî bir kisveye bürünen irâde kavramı, riyazâtın da yardımıyla ârifin nefsinin en yüce olana ulaşması imkânını yaratır. Bu yolda ibadetler de ârifin yardımcısı olacaktır. Böylece mürîd, irâde ve riyazât ile Hakkın nurunun üzerinde görülmesi mümkün hale gelir. Böylece mürîd, Hakk’ın sıfatlarının kendisinde yansıdığı parlak bir ayna haline gelir.

Görüldüğü üzere nefis içerisinde yaratıldığı âlemde varlığını devam ettirebilmek için gerekli donanımlara sahip olarak yaratılmıştır. Bu donanım aynı zamanda her nefsin amacına ulaşması için biricik aletidir. İnsani nefis sahip olduğu metafizik donanımları irâdesini kullanarak aktif hale getirebilir.

D. Irâde Bağlamında Kazâ ve Kader Algısı

Kazâ ve kader meselesi ilahi ve beşeri irâdeyle alâkalı olarak hem insan açısından hem de Tanrı açısından fiillerin izâhı amacıyla din felsefenin sıkça başvurduğu kavramlardandır. Bu nedenden ötürü, İbn Sinâ’nın kazâ ve kader ile alakalı fikirlerinin ele alınmasının konunun daha iyi anlaşılması açısından yerinde bir hareket olacağı kanaatindeyiz. En başta şunu söylemeliyiz ki İbn Sinâ, kazâ ve kaderin varlığını kabul etmektedir. Nitekim bu kabul sisteminin genelinde hissedilmektedir. Buna ek olarak bütün ilâhî kitapların bu meseleyi izâh ettiğini vurgular. Ancak hadis-i şerifin

²⁴² *İşaretler ve Tembihler*, s.185.

beyanıyla bu meselenin Allah'ın bir sırrı olduğunu, bilinmesinin imkânsız olduğunu ifâdeden de geri durmaz. Kader meselesi, İbn Sînâ'ya göre âlemin düzeni, mükafat-ceza dengesi ve ölümden sonra insanî nefsin bekâsı konuları üzerine inşa edilir.²⁴³

Mâtürîdiyye'de kader, Allah Teâlâ'nın ezelden ebede kadar olacak şeylerin zaman ve mekânını, bunları gerçekleşecekleri sûret üzere bilip takdir ve tayin etmesi; kazâ ise Allah Teâlâ'nın ezelde tayin ve irâde ettiği bu işleri, yeri ve zamanı gelince icad etmesi, yaratması olarak tanımlanırken,²⁴⁴ İbn Sînâ bu tanımlamayı tam ters bir sûrette açıklamıştır. Eşariyye ile uygunluk gösteren tanımlamasında İbn Sînâ, ezelden ebede kadar gerçekleşecek tüm şeylerin Tanrı tarafından küllî bir sûrette irâde edilmesi\ bilinmesi kazâ; zamanı gelince bu küllî ilmin eşyâya taalluk etmesini ise kader olarak tanımlamaktadır.²⁴⁵

Gerek cüz'i gerekse küllî olsun tüm varlıkların sûretleri, her şeyi ihâtâ eden kazâ içerisinde mevcuttur. Bu sûretlerin, yeri ve zamanı gelince çeşitli vâsıtalarla vücûd sahasına inip madde ile ittisali ise kaderdir. Burada bahsedilen vasıtalar daha bahsedildiği gibi sudûr hadisesinin aracılığı olan felek akılları ve nefsleri\göksel ve arzî meleklerdir.²⁴⁶ Buradan yola çıkarak denilebilir ki kazâ âlemi, mevcûdât vücûda gelmeden evvel, Tanrının onları bildiği irâde ettiği ezeli ilmidir ki burada değişme söz konusu değildir. Kader ise mümkün varlıkların vücûda gelme zamanı geldiğinde onlara varlık verildiği âlemdir. İbn Sînâ'ya göre sudûrun kendisiyle başladığı İlk Akıl, aynı zamanda değişmenin de mümkün olmadığı kazâ'dır. Kader ve dolayısıyla buna tâbi mevcûdât da İlk Akıl\kaza'dan sebep-müsebbip disiplini içerisinde sudûr eder. İlk akıldan sonra sudûr dolaylı olacağı için değişme de söz konusu olacaktır.²⁴⁷ Kader bu âlemdeki her şeyi kuşatan ilahi bir düzen, bir ahenktir. İşleyişi, sebep-müsebbip

²⁴³ İbn Sînâ, *er-Risâle fi Sırrı Kader*, (thk. Hasan Asi), et-Tefsirü'l-Kur'ani ve'l-Lügati's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sînâ, Beyrut 1983, s:300-305

²⁴⁴ Şerafettin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan Fiili*, s:236-237

²⁴⁵ Ahmet Çapku, *Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader* İbn Sînâ'da Kazâ ve Kader Anlayışı isimli basılmamış yüksek lisans tezi, (Dnş.Mustafa Çağrııcı), İstanbul 2001, s:40, a.mlf. *el-Mübahasat*, Aristo inde'l Arab, (nşr.Abdurrahman Bedevi) s:233

²⁴⁶ *el-İşarat ve't- Tenbihat*, c. III ,s:297-298.

²⁴⁷ *Risâletü'l-Arşîyye*, s:11-17

disiplinine bağı kılınan âlemde bütün varlıklar, Tanrının belirlediğı bir düzene göre varolurlar ve varlıklarını devam ettirirler. Âlemin işleyişindeki kader ise kaza'dan çıkmıştır.²⁴⁸ İbn Sînâ'nın kader kabulü, âleme hakim olan sebeplilik zincirinin insanı determinizme götürmeyeceğini bir daha ispat etmiş olmaktadır. Nitekim varlıklar, yine kendi ahenginin devamını muhafaza edecek bir kadere tâbidir ki bu kader ilmi ile her şeyi ihata eden Tanrının takdir ve tayinidir.

Nitekim İbn Sînâ, duanın kabul edilmesini de ilahi kaderle denk düşmesi hâlinde mümkün görmektedir. Tanrı, hasta insanın şifa bulmasını tedavi ve ilaçla mümkün olacak bir kader hâline getirdiğı gibi, dua neticesinde gerçekleşecek iş de ancak dua ile mümkün olacağı için bu iş olacak dolayısıyla dua kabul olacaktır. Eğer hasta, ilacı içmezse şifa bulmayacaktır. Bu açıdan dua vâciptir ve akabinde gerçekleşecek olay için kader ve kaza ile belirlenmiş sebeptir. Elbette her duanın kabul olacağı gibi bir durum da söz konusu değildir. Küllî nizâmı bozmayacak olması bilakis söz konusu nizâm için de faydalı bir şey olması gerekmektedir. İşte bu, duanın kabulünün ön şartıdır.²⁴⁹ Dualar, Tanrının fiillerinde herhangi bir değişikliğe neden olmaz. Dua eğer ilahi planla uygun düşüyorsa kabul edilir. Hatta belki de O'nun ilminde meydana gelen olayın sebebi bu işin meydana gelmesi için yapılmış duadır.²⁵⁰

Kaderi yaratan Allah Teâlâ, bu yaratmasında bütün varlıklara vücut vermesi ile herhangi bir gâye veya maksat gözetmemiştir. Gâye ve maksattan bahsedilemeyeceğı gibi kaderi yaratmasında herhangi bir zorunluluktan da bahsedilemez.

Zorunluluktan ancak ayaltı alem söz konusu olduğunda bahsedilebilir. Nitekim insan Allah'ın tayin etmiş olduğu kaderin tasarrufu altındadır. İnsanın kendi ile beraber tüm mevcûdâtın tâbi olmak zorunda olduğu bir kaderin varlığı bir anlamda özgürlüğü kısıtlamaktadır. Bu bağlamda insan, kendi dışında meydana gelen olaylara hükmetme gücünden yoksundur. Bu yoksunluk zaman zaman insanın zorluklar yaşamasına neden

²⁴⁸ *Risâletü' -Arşîyye* s:17

²⁴⁹ *Tâlikat*, s:47

²⁵⁰ *Tâlikat*, s:150

olur. İnsanı etkisi altına alan ve kainatta cari olan sebeplilik kanunu insanın fiillerinde dolayısıyla hedeflerinde değişikliğe neden olur.²⁵¹

İnsanı, yapıp ettiklerine sevk eden bir güç vardır ve bu güç olmaksızın insanın herhangi bir fiili işlemesi düşünülemez. Bu güç insanın kendi içerisinden kaynaklanan gâye gibi bir sebep olabileceği gibi kendi dışından kaynaklanan bir sebep de olabilir. Zira insan, bir fiili ya kendinden kaynaklanan bir vâsıtayla ortaya koyar ya da kendi dışından kaynaklanan bir zorlayıcı nedeniyle fiil meydana gelir. İnsanı fiile sevk eden sebep insanın kendisi ise şu hâlde insan muhtâr olarak bu işi yaptı deriz. Aksine zorlayıcı sebep kendisi dışında bir şey ise o zaman bu fiil kerhen yapıldı deriz.²⁵² Görüldüğü üzere her iki durumda da insan kendisini harekete geçiren bir güç neticesinde fiili yapmıştır. Bu da insanın fiillerinin tamamen bağımsız ve özgür bir sûrette yapılamayacağının göstergelerinden birisidir. Şu halde insanın bütün yapıp etmeleri nihai bir sebepte son bulur. Mesela yanarak ölen bir insan aslın da ateşi irâdesiyle yakmıştır. Fakat netice de insanın irâde etmesinin de bir nedeni, bu nedenin de bir da bir nedeni vardır ve bu mutlak olan ilk sebebe kadar gider. İnsan bu ilk sebebi kavrayabilecek kapasitede değildir. İnsanın tüm fiilleri, irâde etmeleri ve tedbirleri bir kadere göredir. İşte insan bu kader husûsunda muhayyerdir.²⁵³ Bu ifadeler bizi irâde sahibi olan insanın belirli bir kazâ dahilinde hareket imkanı sağlandığını göstermektedir. Fakat bununla birlikte insanın bilmesi ile yapması ayrı ayrı şeyler olduğuna göre ve insan irâde gibi bir mekanizma ile var edildiğine göre nefsini kemale ulaştırmak için gerekli çabayı sarf etmeli, bu minvalde ahlâk edinmekle mükelleftir.

A'la suresinin tefsirinde marifetle nazari aklın kemâline ve salih amellerle ameli aklın kemâline ulaşanların ölümden sonraki âlemde hakiki saadeti elde edeceği vurgulanmaktadır. Ahiret âlemindeki lezzetler bu âlemdeki lezzetlerden çok daha üstündür. Zira bu âlemde insandan daha aşağı olan varlıkların hayvan ve nebatatın bu lezzetlere ortak oluşu lezzetlerin değerinin düşmesine neden olmaktadır. İşte bu yüzden

²⁵¹ *Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader*, s:4-5, 21-24.

²⁵² *Tâlikat*, s:51

²⁵³ *Tâlikat*, s:130-131

insani nefsi için de asıl saadet ölümden sonraki saadet²⁵⁴ olduğu vurgulanarak insanın yapması gerekenlerden ve sonuçta onu bekleyen mükafatlardan bahsedilirken Nur ayetinin ‘yehdi’l-llahu linurihi men yeşae’ kısmını Allah’ın ahiret saadetini kazanmasını istediği kimsenin ancak bu saadete nail olacağını, bunun haricindeki kimselerin yani Allah’ın saadete ermesini istemediği kimselerin ebedi bir azaba muhatap olacağına işaret olduğunu ifâde etmektedir.²⁵⁵ Görüldüğü üzere İbn Sînâ’da insan, kendisi için varlığa gelmeden önce tayin edilmiş bir kazâ ile yine kendisiyle var edilmiş irâdesi arasında muhkem bir mevkie bulamamaktadır. Bir yandan kazânın yol göstericiliğinde ilerlerken bir yandan da sahip olduğu kapasiteyi kullanmakla sorumlu tutulmaktadır. Nitekim filozofumuz Allah’a ait bir sır olduğuna inandığı kazâ ve kader konusunu bu şekilde bir muhayyerlikle neticelendirmeyi uygun görmektedir.

E. İrâde ve Eğitim

İbn Sina’nın, insanın terbiye ve eğitimi müstakil bir çalışma alanı olarak belirleyip bu konuya dair eserler kâleme almış bir eğitimci olmadığı gayet açıktır. Ancak O’nun nefis ve ahlak problemlerini tartışan filozof kimliği göz önünde tutulduğu zaman, eğitimin İbn Sina felsefesi içerisinde dolaylı olarak tartışıldığı ortaya çıkacaktır. Buradan hareketle, irâde kavramı çerçevesinde insanın eğitilebilir olduğu konusu izaha ihtiyaç duyan bir konudur. Bu yüzden bahsi geçen konunun çalışmamızda yer almasının doğru olacağı kanaatindeyiz. İbn Sina felsefesinde insanın eğitimi, öncelikli olarak insanın bu dünyadaki ferdî hayatı ve toplumun devamı için büyük öneme sahiptir. Bireyselleşmeyi ruhun bedene ittisali ile mümkün gören filozofumuz, toplum hayatını da bu bireylerin birlikte yaşama zorunluluğundan doğan bir bütün olarak kabul etmektedir. Zira her fert kendi bireyselleşmesini tamamlamanın ardından, kendi yapamadıkları için bir başka ferdin yardımına muhtaç olur ki toplum bu şekilde var olur. Yine toplumun sağlıklı bir şekilde devamı da bu bireyselliklerin muhafazasıyla

²⁵⁴ İbn Sînâ, *Risale fî Tefsiri Surei A’la*, (thk. Hasan Asi, et-Tefsirü’l-Kur’ani ve’l-Lügati’s-Sufiyye fî Felsefeti İbn Sînâ, s:243-269 Beyrut 1983), s:102

²⁵⁵ İbn Sînâ, *Risale fî Tefsiri Ayeti Nur*, s:88

mümkün olur.²⁵⁶ İkinci olarak ölümden sonra başlayacak ebedi hayattaki mutluluk, İbn Sina'ya göre ancak nefsin, bu âlemde eğitilmesi ve gerçek mutluluğu hak edecek seviyeye yükselmesi ile mümkün olur.

İbn Sînâ felsefesinde insan; Faal Akıldan feyezân eden, manevî bir cevher olan nefis ile gök cisimlerinin hareketlerinin tesiriyle tabii unsurların birleşmesiyle meydana gelmiş cismanî bir cevher olan beden gibi mahiyet bakımından birbirinden tamamen farklı, fakat yetkinliklerine ulaşabilmek ve ferdiyetlerini gerçekleştirmek için birbirine muhtâc iki müstakîl cevherden oluşur. Bu iki cevherin aralarındaki ilişki, sebeplilik ilişkisi olmayıp kendiliklerini gerçekleştirmek için birbirine muhtâc oldukları bir ilişkidir. Beden nefis olmaksızın hareket imkânı olmayan bir cisimdir. Nefis ise bedenden ayrı ve müstakîl bir cevher olmakla beraber yetkinliğe ulaşmak için kendine yeter hasletlere sahip değildir. Bu yüzden beden, nefis için var olma şartıdır. Nefis ve beden birbirine sebep olacak bir ilişki söz konusu değildir. Beden ve nefis arasında zorunluluğunu Tanrıdan alan bir ilişki söz konusudur. Bu yüzden nefis için mahâl olabilecek bir bedenin mizacı tamamlandığında ona Faal Akıldan bir nefis feyezân eder. İşte bedenin nefsi kabul edebilecek mizaca gelmesi bir bakıma nefsin var oluşunun imkânıdır. Fakat burada varoluşun imkânı ile varlığın imkânı karıştırılmamalıdır. Zira bu şekilde nefsin bedenden önce var olduğu sonucu çıkabilir ki İbn Sînâ bunu tamamıyla reddetmektedir. İnsani nefislerin çoğalması ve ferdîleşmesi ancak bedenleriyle mümkün olabilir. onlar ancak bedenle birlikte ferdi birer şahıs olup daha sonra kendi zatlarında ve bedenlerinde gerçekleşen fiilleri bakımından birbirinden farklı şahıslar hâline gelirler.²⁵⁷

İbn Sînâ, canlı varlığı beden ve nefsten meydana gelen ikili bir mekanizma olarak kabul etmekle birlikte canlılığın hakikî sebebinin nefis olduğunu kabul etmektedir. Yukarıda söz edildiği gibi, nefsin arzu edilen kemâle ulaşması ancak bedenle ittisali ile mümkün olacaktır. Nefis bu açıdan bedene muhtâc olduğu gibi aynı zamanda beden içerisinde bir tutuk hayatı da yaşamaktadır. Bu tutuk hayatının tesirlerini en aza indirmek nefsin eğitilebilir özelliği sayesinde mümkün olacaktır. Bu

²⁵⁶ *Metafizik II*, s:187, İbn Sina, *Kitabü's-Siyase*, (thk.el-Yesui Şeyho) Kahire,1900, s.5-6.

²⁵⁷ Durusoy, *a.g.e.*, s:76-77.

sayede nefs kendi kemaline ulaşma adına önemli mesafeler katedecek ve katettiği bu mesafe aynı zamanda onu ilâhi olana yaklaştıracaktır. Filozofumuz, nefsin asıl hüviyeti olan selim fıtratını koruduğu ve cisimle irtibatlı olduğu âlemin tesirlerini en aza indirdiği müddetçe arzu edilen mutluluğa ulaşacağı kanaatindedir.²⁵⁸ Buna göre düşünen kişinin basireti arttıkça mutluluğa istidadı da artar. Adeta insan bu âlem ve ilgilerinden ancak ölümünden sonra varlığını devam ettireceği âlemle ilişkisini pekiştirdikçe uzaklaşabilir. İlişkisini pekiştirdiğinde ise orada bulunana arzusu ve oradakine karşı bir aşk oluşur.²⁵⁹

Bu minvalde gerekli eğitimi almış olan nefs bedeninin hazlarından uzaklaşma şansına sahiptir. Mesela yeme içme veya cinsel ilişki gibi, hazların en güçlü hazlar olmadığını tavla ya da satranç gibi basit oyunlarda dahi kazanılan başarının bu esnada teklif edilen yemek ya da cinsel ilişkiden daha baskın ve tercih edilir oluşuyla örneklendiren filozof, nefsin kuvvelerinin örnekte görüldüğü gibi yönlendirilebileceği kanaatindedir. Zira nefs onur ya da şeref uğruna yeme-içme ya da cinsi hazları reddedecektir.²⁶⁰ İnsani nefsin irâdeli davranışının eğitimle kazanılan bir davranış olduğunu söyleyen İbn Sînâ, bu tür irâdeli davranışın sadece akılsal olarak değerlendirilmemesi gerektiği kanaatindedir. Çünkü aç olan bir hayvan bile eğitildiği taktirde yakaladığı avını sahibine getirecektir.²⁶¹ Her duygunun kendisine has bir hazzı bulunmakla beraber önemli olan hangi hazzın tercih edilmesinin insani nefis için gerekli olacaktır. Öfke gücünün yetkinliği nefsin galip gelmesi iken, akleden cevherin yetkinliği kendisinde ilk Gerçek'in açıklığının temsil edilmesidir. Filozofumuz akılsal yetkinlikten önceki yetkinlikleri hayvanî yetkinlik olarak isimlendirmektedir. Akli yetkinliğe ulaşmak için kendisinden önce bulunan hayvanî yetkinlikler bir basamak vazifesi görmektedir.²⁶²

Burada gözden kaçırılmaması gereken bir nokta da şudur: Nefs, yaratılışı gereği nasıl metafizik bilgiye ilgi duyuyorsa aynı şekilde bedenle birlikte elde edeceği

²⁵⁸ *İşaretler ve Tembihler*, s:179.

²⁵⁹ *Metafizik II*, s:176.

²⁶⁰ *İşaretler ve Tembihler*, s.173.

²⁶¹ *İşaretler ve Tembihler*, s.176-177.

²⁶² *Metafizik II*, s:170.

hissi hazlara da ilgi duyar. Bedenle birlikte olduğu müddetçe de şehevani ve gazabi güçlerin etkisinden tamamen kurtulması mümkün değildir. Bu yüzden yapılması gereken şehevani ve gazabi güçleri mümkün mertebe dizginlemek ve bedenın nefis üzerindeki tesirini en aza indirmektir. Bu da bedenın mizacını bozmadan şehevani ve gazabi güçlerini dengede tutmakla mümkün olacaktır.²⁶³ Daha genel bir ifâdeyle söyleyecek olursak; şehevani ve gazabi güçler insani nefsin yetkinliğine ulaşması için kullanılabilecek vâsıtalarlardır. Bu güçlerden her birinin nefsin yetkinliğine ulaşması için bir vazifesi vardır. Önemli olan bu güçlerin ,‘ahlak’ olarak isimlendirilen dengeli davranma alışkanlığını (meleketü’-tavassut) kazanmasıdır.²⁶⁴ Bu da ameli aklın nazari aklın sultasına girmesiyle mümkün olacaktır. Ameli akıl , şehevi ve gazabi güçlerinde adâleti başka bir ifâdeyle orta yolu yakalayıp erdemlere ulaşacaktır.

İbn Sînâ nefsin terbiye edilip ilâhi kimliğinin ortaya çıkmasında ibadeti önemli etken olarak görmektedir. Nitekim nefsin arınması, onun mutluluk sebeplerine muhalif olan bedensel tesirlerden uzaklaşmasını sağlar. Bu uğurda nefsin kazandığı ahlak ve melekeler onun bedenden yüz çevirip asıl kaynağını hatırlamasını sağlar. Bu sayede nefis, kendi özüne döner ve bedenın tesirlerinden kurtulur. Bu şekilde devam eden nefis, bedenden ayrıldıktan sonra da hakiki mutluluğu elde eder. Filozofumuz burada, ibadetin bir nevi arınma vasıtası olduğuna vurgu yapmaktadır.²⁶⁵

İnsanın kazanması beklenen ve kendisinden istenen ilâhi yönünü elde etmesinde sahip olduğu irâde mekanizması kilit noktada durmaktadır. İnsan, bu sayede fiilleri arasında tercih hakkına sahip olmaktadır ve gerekli eğitimleri de almış ise tercihlerini ilâhi olana yaklaşımdan yana kullanacaktır. Mesela nefsin, kendisine sunulan şehvetler karısında utanma hisseder ve bu haya duygusunun tercihini belirlemesi onun yüce gönüllü ve eğitilmiş bir nefse sahip bir kimse olduğunun göstergesidir.²⁶⁶

²⁶³ *Metafizik II*, s:176-177.

²⁶⁴ Durusoy, a.g.e., s: 184

²⁶⁵ *Metafizik II*, s:192-194.

²⁶⁶ *Necat*, s.329.

Nefs, bu âlemde vücuda gelmek için bedene muhtaç ise de beden aynı zamanda nefsi metafizik ilgilerini azaltan bir fonksiyona sahiptir. ancak bunun yanında nefs, bedenın tesirlerini en aza indirme ve bu sayede hakiki mutluluğu elde etme imkânına sahiptir. Bunun yolu da nefsin amelî kısımlarını ıslahıdır. Nefsin kendi kendisine yönelerek bedenın hakimiyetinden kurtulabilir. Bu sayede temizlenmesi mümkün olan nefs de dünyada iyi bir hayat yaşamayı hak ettiği gibi ölümden sonra da mutluluğa hak kazanacaktır.²⁶⁷

“Şüphesiz anlattık ki ahretteki saadet, nefsin tenzihîyle kazanılır. Bu kazançtan sonra bu tenzih; nefsi, saadetin sebeplerine tezat teşkil eden bedeni heyetleri kazanmaktan tiksindirir. Zaten bu tenzih, saadetin sebeplerine zıt olan şeylerin tenzihîdir. Söz konusu bu tenzih, ahlâk ve melekelerle hasıl olur. Öyle ise bu(melekeler ve ahlâk) nefsi, beden, hiss ve kendi kaynağını zikretmekten alıkoyan bir takım fiiller değildir. Nefsin kendi zatına dönmesi çok olunca nefs, bu bedeni hallerden etkilenmez. Bu durum karşısında nefse, fıtratı dışında ve nefsin kendisine dönük olan fiiller yardım eder. Dahası bu fiiller (nefsi yapmakla) sorumlu tutmaktır. Dolayısıyla bu fiiller bedeni ve hayvani güçleri yorarlar, istirahat ve tembellik irâdesini, yalnızca behimi lezzetleri kazanma alışkanlığının nedenlerini, alılmış inatları ve garizi sıcaklığı söndürme konusundaki irâdeyi kırarlar. İşte bu hareketler için, Allah’ı, melekelerini ve saadet âlemini, isteyerek veya istemeyerek zikretmek tarzındaki mücadele nefse farz kılınmıştır. İşte böylece nefste, beden ve bedenın etkilerinden yüz çevirme ve bedeni denetleme melekesi, iyice yerleşir de nefs bir daha bedenden etkilenmez. Böylece bedenî fiiller nefs üzerinde cereyan edince, onda bir heyet bir meleke etkisi bırakmazlar, nefs bu fiilleri her zaman yapsa ve her açıdan onlara bağlı kalsa bile. İşte bu yüzden hakk söz söyleyen ‘iyilik kötülükleri silip süpürür’ demiştir.

²⁶⁷ Necat, s.340-343.

Şu halde insan bu fiilleri yaptığı sürece Hakk'a yönelme ve batıldan yüz çevirme melekesi kazanır ve bedenden ayrıldıktan sonraki saadeti kazanma istidadının şiddetini arttırır.”²⁶⁸

İbn Sînâ insan nefsinin iki ayrı fonksiyona sahip olduğunu söyler. Bir yönüyle nesneler dünyasına ve duyular âlemine, diğer yönüyle de emir âlemine yani ilahi âleme yönelme ve her iki âlemin bilgisini edinme güç ve özelliğine sahiptir. Nefs fiil halindeki akıl sayesinde varlığa ait formların ve küllîlerin bilgisini edindiği gibi müstefad akıl sayesinde de faal akılla ittisal edebilmektedir. İşte faal akılla ittisal sonucunda elde edilen hakikat bilgisidir âriflerin bilgisi de bu türden bir bilgidir. İşte ârif, mütenezzih düşüncesini ve gönlünü meşgul eden dış dünya ile ilişkisini kesip kendisini tamamıyla o yüce ve kutsal âleme verince tarifi imkânsız bir haz duyar. Maddi hazlara iltifat etmeyerek engin düşünce ve teemmüllere dalanların manevi ve ahlâki açıdan disiplinli bir hayat yaşayanların tatmış olduğu mutluluğu kelimelerle anlatmak mümkün değildir. İbn Sînâ'ya göre böyle bir hakikat bilgisine ulaşmanın iki temel şartı vardır. Birincisi sağlam bir irâde ikincisi ise riyazettir. İnsan irâde gücü ile nefsini eğiterek öyle bir dereceye yükselir ki orada doğrudan doğruya ilahi nurları ve ilahi hakikatlerin bilgisini elde eder.²⁶⁹ Böylece nefsinin yetkinleştirmiş ve ameli erdemler elde etmiş kimseler İbn Sina nazarında insanlık piramidinin en üst basamağında yer alır.²⁷⁰

²⁶⁸ İbn Sînâ, *el-Bir ve'l-İsm fi'l-Ahlak*, (thk. Bekir Karlığa), İbn Sina'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlak Risalesi, (y.y., ts.) s:6-7

²⁶⁹ Süleyman Hayri Bolay, 'Akıl', DİA II, İstanbul 1989, s:241.

²⁷⁰ *Metafizik II*, s:181.

SONUÇ

İbn Sina'nın bütün varlıkta gözlemlediği hareket ve bu hareketin irâdeli ya da irâdesiz oluşu bizi bu hareketin kökenini araştırmaya sevk etti. Araştırmamız neticesinde gördük ki; en genel anlamı ile hareket irâdeli ve irâde olmaksızın meydana gelen hareket daha doğru bir ifade ile zorunlu hareket olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Irâdeli hareket ilk olarak Tanrı'nın fiillerini anlamada yol gösterici olmaktadır. Buna göre Tanrı'nın tüm fiilleri kendi ilmi, kudreti ve dolayısıyla zatı ile bir ve aynı şey olan bir irâde neticesinde meydana gelmektedir. İbn Sînâ irâdeyi Tanrıya izafe etme bakımından diğer Müslüman filozoflarla hemen hemen paralel hatları takip etmiştir. Bu noktada ilk olarak Tanrı'nın birliğini ve basit (birleşik olmayan) oluşuna hâlel getirmemek kaydıyla sıfatların Tanrı'ya isnadını kabul etmiştir. Bu isnat ediş Tanrı'nın zatı ile isnat edilen sıfatların bir ve aynı şey olduğu şeklindedir. Burada bahsi geçen sıfatlar, özelde İslam Felsefesi genelde ise tüm İslam düşüncesi içerisinde itiraz edilmeksizin Tanrı'ya izafe edilen ilim, kudret, irâde, hayat..v.b. sıfatlardır. Bir bakıma İbn Sina'nın Tanrı algısına yöneltilen eleştiriler de buradan başlamaktadır. Zira Tanrı'nın sıfatlarıyla bir ve aynı şey olduğunu ve aynı anda Tanrı'nın zatının ezeli olduğunu kabul etmek sıfatların da ezeli oluşunu akla getirecektir. Bununla birlikte yine Tanrı'da bilkuve oluşun reddi, daimi fiil halinde oluşunu netice verecektir ki bu da zihni, belki de İbn Sina'nın en çok eleştiriye konu olan âlemin ezeli olduğu neticesine ulaştıracaktır. Uzun tartışmaları burada bir daha tekrar etmenin gerekmediği kanaatiyle konuyu özetlemeye devam ediyoruz.

İbn Sina'ya göre 'Kun feyekun' ayeti bu anlamda Tanrısal irâdeyi en veciz surette ifade eden formüldür. Tanrı Zâtı gereği , Zâtını amaçlayarak Zâtı ile bilir. Bu bilgisi aynı zamanda mevcudatın, kendisi üzerine varlık kazandığı mükemmel düzenin de bilgisidir. Yine bu bilgi, Tanrısal irâdenin ta kendisidir. İbn Sina, kendisine yöneltilen eleştirilerin aksine, Tanrı'nın bir irâdeye sahip olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Her ne kadar, bu irâde kelimada anlaşıldığı şekli ile Tanrı için tercihlere sahip olma imkânını vermese de, irâde sahibi olmak Tanrı'nın mükemmel ve biricik olmasının neticelerindendir. Tanrı, İlktir, Mükemmeldir bu mükemmelliğin

getireceği tüm mükemmel sıfatları Zatında toplamaktadır. İrâde etmesi yine O'nun mükemmel olmasının neticesidir. Mükemmel olan Tanrı, hiçbir zorunlulukla kayıtlı değildir. O ancak kuşatıcı ilmi ile bilir kendisinden sadır olan fiille de bu bilginin neticesidir.

Tanrı söz konusu olduğunda mutlak gücün ve bilginin bir başka açıdan ifadesi olan irâde insan ve felek için kullanıldığında bambaşka bir tanıma bürünmektedir. Yine felek için yüce olana benzeme aşkıyla ortaya çıkan hareketin kaynağı iken, insan için iki yönlü bir kabiliyetin adı olmaktadır. Bir yanda reel manada insanın bilgisini edindiği ve arzu ettiği şeye ulaşması ya da istemediği bir durumdan kaçınması için gerekli olan harekete kaynaklık eden irâde, öbür tarafta insani nefsin süfli olandan uzaklaşıp ilahi olana kavuşması için gerekli olan ruhi disiplinin sağlayıcısıdır.

İkinci olarak irâdeye sahip varlıklar, Tanrı'nın doğrudan yaratması ile ayüstü âlemde varlık kazanmış felek nefslere aittir. Feleğin sahip olduğu irâde, Tanrısal irâdeden esinlenmekle beraber, mahiyet farklılıklarına sahiptir. Burada felek, sahip olduğu irâdesi ile Tanrısal olanı amaçlar. Yaratılmışlar için en mükemmel addedilen dairevi hareketi felek Tanrısal olan amacına ulaşmak için kendi irâdesi ile diler ve bu hareketi yapar. Bu hareketinin tek gayesi en mükemmele duyulan benzeme arzusu ve aşkıdır. Burada felek de sahip olduğu irâde ile bir nevi hürriyete sahiptir.

Ay altı âleme gelindiğinde ise irâde tamamen farklı bir kisveye bürünmektedir. Burada nefsin bir gücü olarak karşımıza çıkan irâde, tercihlere sahip olma imkânının da adı olmaktadır. Söz konusu irâde insani ve hayvani nefste görülmekle birlikte asıl kimliğini insani nefste kazanmaktadır. Buna göre nefsin fiilde bulunabilmesi için duyusal bir idrâkin olması, idrâk edilen bu şeye karşı bir isteğin (şevk) doğması, ayrıca doğan bu isteğin nefsi harekete geçirici kesin bir kararın (icmâ', azm) olması gerekir. Demek ki isteği kesin karara dönüştüren başka bir güç daha vardır ki; bu el-kuvvetü'n-nuzûiyyetü'l-icmâ'iyye gücüdür. Nefste kesin kararın oluşumundan sonra bedenden kaynaklanabilecek ya da farklı bir saikten ortaya çıkacak bir engel yoksa eylem gerçekleşir. Dolayısıyla bir fiilin dört ilkesi vardır: a- Bir şeyin tahayyül, tasavvur ve tevehhüm düzeyinde idrâk edilmesi, b-idrâk edilene isteğin (şevk) doğması, c-bu isteğin kesin karara dönüştürülmesi yani isteğe ulaşmak için gerekli olan hareketi meydana

getirecek irâdenin ortaya çıkması ve son olarak d-bedenin bu eylemi yapmaya elverişli olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre bir fiili meydana getiren bu dört neden arasında, gerekli olan ama yeterli olmayan bir ilişki vardır. Şöyle ki; bilgi zorunlu olarak şevki meydana getirmez. Çünkü herkes aynı şeyi tahayyül ettiği hâlde aynı şeyi istemeyebilir. Bir tek nefsin bile çeşitli durumlarda istekleri değişir. Aç iken tahayyül ettiği bir şeyi istediği hâlde, tok iken istemeyebilir. Keza erdemsiz bir insanın şevk duyduğu şeye erdemli bir insan şevk duymayabilir. Aynı şekilde şevk duyulan her şeye karşı da icmâ' gerçekleşmeyebilir. Diğer taraftan fiil devam ettiği sürece, nefs onun bilincinde olsun veya olmasın, fiil ile birlikte, nefsi fiile sevk eden idrâk (tahayyül, tasavvur) ve icmâ' da devam etmektedir. Nefs, bu idrâk ve icmâ'dan vazgeçince fiil de durur. İnsani ve hayvani nefste görülen fiziki hareketin kontrol noktası olan irâde, insani nefste metafizik hareketliliğin düzenleyicisi durumuna yükselmektedir. Buna göre insan irâdesini kullandığı ölçüde bedenini hakimiyetinden kurtulacak ve Tanrısal olana ulaşabilecektir.

İnsanın fiilleri hakkındaki karar yetkisine sahip olması İbn Sina'nın herhangi bir tartışmaya girişmeksizin insan için hürriyetin söz konusu olduğuna dikkati çekmektedir. Bunun yanında tabiatın ihtiyari harekete sahip olmayıp teshiri bir surette hareket edebilmesi söz konusu kabule delalet etmektedir. İnsanın beraberinde dünyaya getirdiği donanımlar, onun bu âlemdeki fiil standardı hakkında ip ucu verirken bir yandan da ölümden sonraki varoluşun keyfiyeti üzerinde yorum yapmayı mümkün kılmaktadır. Bu iki şıkkın keyfiyeti insanın kendisine verilenleri kullanmasına göre şekillenecektir. İşte irâde, burada mistik bir keyfiyet kazanarak, insanın elinde bir anahtar olur. İnsan onu kullanarak cismânî ağırlıklarından kurtulur ve umut edilen saadete ulaşır.

İbn Sînâ'ya göre insan belli bir kazâ ile bu âleme gönderilir. Kazâ, Tanrı'nın kuşatıcı ilmi ile olacak her şeyi olma vaktinden evvel bilmesidir. Bu surette insan değiştiremeyeceği şeylerden mesul tutulmazken, kendi zâtındaki eksikliği gidermek ve mükemmele ulaşmak/mükemmel olmak uğruna kullanması için kendisine verilen kabiliyetleri en uygun şekilde kullanmaktan mesuldür. Aksi halde nefs, kemale ermek maksadıyla ittisal olunduğu bedenden, bu amacı gerçekleştirmeksizin ayrılır. Bu

ayrılıktan sonra baki olarak kalacağı öbür âlemde ceza görecektir. İnsani nefis beden ile birlikte bulunduğu bu âlemde irâde etme, irâde ettiğini de yapabilme kabiliyetindedir.

Netice olarak insan kazâya itâat yönüyle zorlama altında, fakat kendi mükemmelliğine ulaşmak ya da va'd edilen cezayı hak etmek için gerekli fiilleri işleme özgürlüğüne sahiptir. burada Âmîrî'de görülen 'İnsan muhtâr surette muztâr, muztâr surette muhtârdır' anlayışı hissedilmekle beraber filozofumuz tarafından telaffuz edilmemektedir. Filozofumuzun ulaştığı bu netice filozof kimliğinden ziyade dini kimliğini öne çıkaran bir neticedir.

BİBLİYOGRAFYA

Acar, Rahim, A Comparative Study Between Avicenna's And Aquina's Positions, (basılmamış doktora tezi.),Cambridge 2002.

Alper, Ömer Mahir, İslam Felsefesinde Akıl- Din İlişkisi, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.

Albayrak, Mevlüt, İbn Sînâ ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.

Altıntaş, Hayrani, İbn Sînâ Metafiziği, T.C.Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.

....., İbn Sina Düşüncesinde Nefs Teorisi, Uluslararası İbn Sina sempozyumu bildirileri içinde s:241-254, [Uluslararası İbn Sina Sempozyumu (1983 : Ankara)] Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane, 1984

Aristo, Metafizik(trc.Ahmet Arslan), Sosyal Yay. İstanbul 1996.

....., Ruh Üzerine,(trc.Zeki Özcan), Alfa Yay., Bursa 2001.

Arkususi, Muhammed Hayr Hasan, Hasan Molla Osman, İbn Sînâ ve'n-nefsü'l-insaniyye, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1986.

Atay, Hüseyin ,İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi, Ankara, 1983

....., Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Yaratma, Ankara, 1974

....., İrade ve Hürriyet, Atay ve Atay, Ankara 2002.

Aydın, Mehmet , Din Felsefesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 1987.

Aydınlı, Yaşar, Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

Bayraktar, Mehmet, İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXVII s.299-306, Ankara 1985

Birand, Kamıran, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1964.

Bolay, Süleyman Hayri, 'Akıl', DİA II, İstanbul 1989, s:238-245.

Brun, Jean, Stoa Felsefesi (trc.Medar Atıcı), İletişim yay., İstanbul 2003.

Cabiri, Muhammed Abid, Felsefi Mirasımız ve Biz, (trc.Said Aykut) Kitabevi Yayınları, 2002

....., Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı, (trc.Burhan Köroğlu, Hasan Haçak, Ekrem Demir), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2002

Cüceloğlu, Doğan İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997

Cürcani, eş-Şerif Ali b. Muhammed, et-Tarifât, Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

Çapku, Ahmet, Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader ve İbn Sîna'da Kazâ ve Kader Anlayışı (dnş. Mustafa Çağrıç), M.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul 2001.

Davidson, Herbert A., Proofs for eternity creation and the existence of god in Medieval Islamic and Jewish philoshy Oxford University, New York 1987.

Dodurgalı, Abdurrahman, İbn Sina Felsefesinde Eğitim, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995.

Durusoy, Ali, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1993 .

Durusoy, Ali, 'Hareket', Dia, c.XVI, İstanbul 1997, s.121-123.

Düzgün, Şaban Ali, Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi, Akçağ yay. Ankara 1998.

Eflatun, Devlet(trc.Sabahaddin Eyüboğlu-Ali Cimgöz), Remzi Kitabevi, İstanbul 1985

....., Timaios, (trc.Erol Güney-Lütfi Aydın) Sosyal Yayınları İstanbul 2001

Eyüp Ali, A.K.M. Maturidilik, (trc.Ahmet Ünal), M.M.Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi içinde

Fârâbî, Mabadi Arau Ehli'l-Medineti'l-Fazıla (thk.Richard Walzer)Londra 1985.

....., el-Medinetü'l-Fazıla, (trc.Nafiz Danışman), Maarif Basımevi, İstanbul 1956

....., Kitabü's-Siyasetü'l-Medeniyye, (thk.Fevzi Mitri Neccar), Beyrut 1993

....., ed-Daava'l-Kalbiyye, (Resailü Fârâbî içinde.), Matbaatü meclis-i Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, h.1349

....., Felsefenin Temel Meseleleri (Uyunu'l-Mesail)(trc.Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde), İstanbul 2001, s.105-114.

- Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması (el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakimeyn Eflatun el-İlahi ve Aristotalis) (Trc.Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde), İstanbul 2001,s.115-149
-, Risaletü Zinuniye (Resailü Fârâbî içinde.)Matbaatü meclis-i Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, h.1349
-, Kitabu'l-Füsus, (Resaili Fârâbî içinde.), Matbaatü meclis-i Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye,h.1349
- Gazzali, Tehafütü'l-Felasife (trc. ve nşr. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarioğlu), Klasik yay. İstanbul 2005.
- Gölcük,Şerafettin–Toprak,Süleyman, Kelam Tarih-Ekoller-Problemler,Tekin dağıtım, Konya 2001.
- Gölcük,Şerafettin, Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1979.
- Güler, İlhami, Allah'ın Ahlakiliği Sorunu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- Güngör, Haluk, 'İbn Sînâ'nın Din Felsefesi', 'İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı' içinde (der. Aydın Sayılı), Türk Tarih Kurumu, Ankara 1984, s.263-269
- Gökberk, Macit,Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.
- Haklı,Şaban, 'İbn Sînâ felsefesinde Fail Neden', Maarife, Bahar 2004, s:121-137, Konya 2004.
- el-İraki, Muhammed Atıf, el-Felsefetü't- Tabiiyye inde İbn Sînâ, Darü'l-Marife, Kahire 1969
- İbn Sînâ, Kitabu'ş-Şıfa Metafizik I (nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker) Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
-, Kitabu'ş-Şıfa Metafizik II, (nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker) Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
-, Kitabu'ş-Şıfa Fizik I es-Sımau't-tabiiyye (nşr. ve trc Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
-,el-İşarat ve't- Tenbihat III, Tusi şerhi ile birlikte, (nşr.Süleyman Dünya) Beyrut, 1993
-,İşaretler ve Tenbihler, (nşr. ve trc Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

-, Kitabü'n-Necat fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilahiyye (thk. Macid Fahri), Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1985.
-, Kitabü'n-Nefs, (thk. Fazlurrahman) Oxford Universty Press, London 1959.
-,el-Mebde' ve'l-Mead, (nşr. Abdullah Nurani), İntişaratı Müessese-i Mütalat-ı İslami- Danişgah-ı McGill/Şube-i Tahran, Tahran 1363
-, el-Adhaviyye fi'l-Mead (thk.Hasan Asi), Beyrut 1984
-,er-Risaletü'l-Arşıyye fi hakaikı't-Tevhid ve isbatı'n-Nübüvve,(thk.İbrahim Hilal), Darü'l-Nehdati'l-Arabiyye, ts.
-,et-Talikat,(thk. Abdurrahman Bedevi), Bingazi 1982
-,Kitabu Mübahasat,(nşr. Abdurrahman Bedevi Aristo inde'l-Arap içinde),Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1947, s.122-139.
-,er-Risâle fi Marifeti'n-Nefsi'n-Natıkati ve Ahvaliha, en-Nefsü'l-beşeriyye inde İbn sina içinde, Albert Nasri Nadir, Beyrut, Darü'l-Maşrik, 1982 s.29-38.
-, Risale fi'n-Nefs ve bekaiha ve meadiha, Resailü İbn Sina içinde, yay. Hilmi Ziya Ülken, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1953, s.109-154.
-, Risaletü'n-Neyruziye fi Meani'l-Hurufi'l-Hecaiyye, Tis'a Resail fi Hikmeti ve't-Tabiati içinde s105-110,(thk. Hasan Asi) Daru Kabis, 1986
-,Risale fi'l-Işk et-Tefsirü'l-Kur'ani ve'l-Lüğati's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sînâ içinde, s:243-269, (thk. Hasan Asi), Beyrut 1983
-,Kitabü's-Siyase, (thk.el-Yesui Şeyho). Kahire,1900.
-, Risale fi Sırri'l-Kader (thk. Hasan Asi), et-Tefsirü'l-Kur'ani ve'l-Lüğati's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sînâ, s:302-305, Beyrut 1983)
- Hayy b.Yakzan (thk. Hasan Asi, et-Tefsirü'l-Kur'ani ve'l-Lüğati's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sînâ, s:321-335 Beyrut 1983)
-,Risale fi Tefsiri Surei A'la (thk. Hasan Asi, et-Tefsirü'l-Kur'ani ve'l-Lüğati's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sînâ, s:243-269 Beyrut 1983)
-, Risale fi Tefsiri Surei Felak (thk. Hasan Asi , et-Tefsirü'l-Kur'ani ve'l-Lüğati's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sînâ,s: 243-269 Beyrut 1983)
-, Risale fi Tefsiri Surei İhlas, (thk. Hasan Asi), et-Tefsirü'l-Kur'ani ve'l-Lüğati's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sînâ içinde, s:106-113, Beyrut 1983

....., Risale fi'l-Ecrami'l-Ulviyye, Tis'a Resail fi Hikmeti ve't-Tabiati içinde s:39-54,(thk. Hasan Asi) Daru Kabis, 1986.

.....,Uyûnu'l-Hikme, Tis'a Resail fi Hikmeti ve't-Tabiati içinde s105-110,(thk. Hasan Asi) Daru Kabis, 1986, (trc. Alparslan Açıkgeç-M.Hayri Kırbaçoğlu) Risaleler içinde, s.65-121, Kitabiyat, Ankara 2004.

....., el-Bir ve'l-ism fi'l-ahlak, (thk. Bekir Karlığa), İbn Sina'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlak Risalesi, (y.y., ts.)

İhvan-ı Safa, Reasilü İhvani's-Safa (nşr. Arif Tamir), III-IV, Menşurat-ı Uveydat-ı Beyrut, Paris 1995.

Karlığa, Bekir, İslam Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar (basılmamış doktora tezi.), İstanbul 1979.

Kaya, Mahmut, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, Klasik, İstanbul 2003.

....., Kindî Felsefi Risaleler, Klasik, İstanbul 2002.

.....,İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, Ekin Yay.,İstanbul 1983.

..... 'İbn Sînâ' DİA, XX, 345-353

....., 'Fârâbî', DİA XII, İstanbul 1995, s.155-

Keskin, Halife, İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.

el-Kindî, Resailü'l-Kindîyyi'l-Felsefiyye, (nşr.Muhammed Abdülhadi Ebu Ride),Daru'l-Fikri'l-Arabi,Kahire 1950.

Köroğlu, Burhan, İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe,(dnş. Bekir Karlığa), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul 2001.

Kutluer, İlhan, Akıl ve İtikad : Kelam –Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar, İz Yayıncılık, İstanbul 1996

.....,İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İz Yayıncılık, İstanbul 2002

.....,'Felek',DİA XII, İstanbul 1995, s:303-306

.....,'Devir', DİA IX, İstanbul 1995, s:252-234

Kurtoğlu Zerrin ,Plotinos'un Aşk Kuramı, Asa Kitabevi, Bursa 2000.

- Medkur, İbrahim, fi'l-Felsefeti'l- İslamiyye ,Daru'l-Mearif , Kahire 1983
- Merhaba, Muhammed Abdurrahman, mine'l –Felsefeti'l-Yunaniye ile'l- Felsefeti'l-İslamiyye, Matbuatı'l-Camiyye, Cezair 1983
- Mirşan, Salim, el-Canibü'l-İlahiyye inde İbn Sînâ, Daru Kuteybe, Beyru 1992.
- Nadir, Albert Nasırı, en-Nefsü'l Beşeriyye inde İbn Sînâ, Darü'l Maşrik, Beyrut, 1985
- en-Neşşar, Ali Sami, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I-II, (trc. Osman Tunç), İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- Olguner, Fahrettin, Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sînâ-Fahrettin Razi-Nasireddin Tusi
- Özcan, Hanifi, 'Bilgi – Obje İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti', Dokuz Eylül Üniv.İlahiyat Fak. Dergisi V., İzmir, 1989
- Özdemir, Metin, Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Peker, Hidayet, İbn Sînâ'nın Epistemolojisi, Arasta, Bursa 2000.
- Ross,W.D.,Aristoteless(trc.Ahmet Arslan-İlhan o. Anar-Özcan Y. Kavasoglu-Zerrin Kurtoğlu-Nilgün Toker), E.Ü. Yayınları, İzmir 1993.
- Saliba, Cemil, min Eflatun ila İbn Sînâ, Darü'l-Endelüs Beyrut 1983.
- Sunar, Cavit, İslam Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite, Meselesi, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1973
- Şehristani, El-Milel ve'n-Nihal (nşr. Muhammed Seyyid Kilani), I-II, Daru'l-Marife, Beyrut 1967.
- Taylan, Necip, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri ,M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997
- Toktaş, Fatih, İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.
- Turhan, Kâsım, Din-Felsefe Uzlaştırmacı Bir Düşünür: Âmiri ve Felsefesi, İstanbul 1992.

....., Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996.

..... “İnayet”, DİA, XXII, S.265-266

Uysal, Enver, İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.

Veliyullah, Mir, Mutezile (trc. Altay Ünaltay) M.M.Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi içinde s:235-253 İnsan Yayınları, İstanbul 1990

Weber, Alfred, Felsefe Tarihi (trc. H.Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul 1998.

Wolfson, H.A., Avicenna, Algazali, and Averroes On Divine Attributes, Islamic Philosophy, Volume 32, s:545-571

Yeprem, Saim, İrade Hürriyeti ve İmam Matüridi, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1984

Yılmaz, Tahsin, Determinizm ve Hürriyet Problemi, Atatürk Üniversitesi Tıp Fakültesi, Ankara 1972