

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ**  
**(İSLAM FELSEFESİ)**  
**ANA BİLİM DALI**

**KLASİK FELSEFEDE VE İSLAM FELSEFESİNDE İNÂYET:**  
**İBN SÎNÂ ÖRNEĞİ**

**Doktora Tezi**

**EMİNE TAŞÇI YILDIRIM**

**ANKARA 2017**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ**  
**(İSLAM FELSEFESİ)**  
**ANA BİLİM DALI**

**KLASİK FELSEFEDE VE İSLAM FELSEFESİNDE İNÂYET:**  
**İBN SÎNÂ ÖRNEĞİ**

**Doktora Tezi**

**Emine TAŞÇI YILDIRIM**

**Tez Danışmanı**

**Prof. Dr. İbrahim MARAŞ**

**ANKARA 2017**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ**  
**ANA BİLİM DALI**

Emine TAŞÇI YILDIRIM

**KLASİK FELSEFEDE VE İSLAM FELSEFESİNDE İNÂYET:**  
**İBN SÎNÂ ÖRNEĞİ**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

Tez Jürisi Üyeleri

**Adı ve Soyadı**

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Prof. Dr. Muammer ESEN

Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK

Doç. Dr. Nuri ADIGÜZEL

**İmzası**

.....  
.....  
.....  
.....  
.....

Tez Sınav Tarihi: 16/08/2017.....

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../2.....)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin  
Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>IV</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>V</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
A. Tezin Genel Çerçevesi.....	1
A. 1. Tezin Konusu, Amacı, Sınırları ve Yöntemi.....	1
A. 2. Literatür Değerlendirmesi ve Tezin Kaynakları.....	4
B. Lügat ve İstilahî Olarak İnâyet.....	6
<b>I. BÖLÜM</b> .....	<b>12</b>
<b>KLASİK FELSEFEDE İNÂYET</b> .....	<b>12</b>
A. 1. Sistematik Devirde İnâyet.....	13
A. 1. 1. Eflâtun.....	13
A. 1. 2. Aristoteles.....	16
A. 2. Helenistik Felsefede İnâyet.....	18
A. 2. 1. Stoacılar.....	19
A. 2.1.1. Seneca.....	21
A. 2.1.2. Epictetus.....	23
A. 2.1.3. Marcus Aurelius.....	25
A. 3. Roma ve Hristiyan Felsefesinde İnâyet.....	26
A. 3. 1. Roma Felsefesinde İnâyet.....	26
A. 3. 1. 1. İskenderiyeli Philo.....	26
A. 3. 1. 2. İskender Afrodisî.....	30
A. 3. 1. 3. Yeni Eflâtunculuk.....	34
A. 3. 1. 3. 1. Plotinus.....	35
A. 3. 1. 3. 1. 1. Plotinus'un İnâyete Dair Genel Yaklaşımı.....	38
A. 3. 1. 3. 1. 2. Plotinus'ta Kötülük Problemi ve İnâyet.....	43
A. 3. 1. 3. 1. 3. Plotinus'ta İnsan Hürriyeti ve İnâyet.....	47
A. 3. 1. 3. 2. Proclus.....	49
A. 3. 2. Hristiyan Felsefesinde İnâyet.....	58
A. 3. 2. 1. Aziz Augustin.....	59
A. 3. 2. 2. Boethius.....	62

<b>II. BÖLÜM.....</b>	<b>66</b>
<b>İBN SÎNÂ ÖNCESİ İSLAM FELSEFESİNDE İNÂYET .....</b>	<b>66</b>
A. Kindî .....	66
B. Fârâbî .....	72
C. Âmirî .....	89
<b>III. BÖLÜM.....</b>	<b>100</b>
<b>İBN SÎNÂ: İNÂYET VE ONTOLOJİ.....</b>	<b>100</b>
A. Sudûr ve İnâyet .....	101
A. 1. Sudûr Teorisi ve İbn Sînâ'nın Yaratmaya İlişkin Genel Yaklaşımı .....	101
A. 2. İbn Sînâ'da Sudûr ve İnâyet.....	111
B. Âlemin Mükemmelliği (Mümkün Dünyaların En İyisi) ve İnâyet Delili .....	119
B. 1. İbn Sînâ Öncesinde Gayelilik ve Mükemmellik Düşüncesi Çerçevesinde Şekillenen İnâyet Delilinin Genel Çerçevesi.....	120
B. 2. İbn Sînâ'da Mümkün Dünyaların En İyisi Fikri .....	126
C. 3. İbn Sînâ'da İyilik Düzeni ve İnâyet Delili .....	130
C. Sebeplilik ve İnâyet .....	140
C. 1. Sebeplilik Fikrinin Arka Planı .....	143
C. 2. İbn Sînâ'nın Sebeplilik Anlayışı.....	153
C. 3. İbn Sînâ'da Sebeplilik ve İnâyet .....	160
<b>IV. BÖLÜM.....</b>	<b>171</b>
<b>İBN SÎNÂ: İNÂYET VE EPİSTEMOLOJİ.....</b>	<b>171</b>
A. Tanrı'nın İlmi ve İnâyet.....	171
A. 1. İbn Sînâ Öncesi Tanrı'nın İlminin Ele Alınışı.....	173
A. 2. İbn Sînâ 'ya Göre Tanrı'nın İlmi ve Tikelleri Bilip Bilemeyeceği Meselesi .....	176
A. 3. İbn Sînâ'da Tanrı'nın İlmi İle İnâyet Arasındaki İlişki .....	183
B. Kaza-Kader ve İnâyet .....	189
B. 1. Kaza-Kader Tartışmalarına Genel Bir Bakış .....	190
B. 2. İbn Sînâ'da Kaza-Kader ve İnâyet.....	193
C. Nübüvvet-Vahiy ve İnâyet.....	204
C. 1 İbn Sînâ Öncesi İslam Düşüncesinde Nübüvvet Anlayışı .....	205
C. 2. İbn Sînâ'nın Melek Anlayışı ve Faal Aklın Nübüvvetteki Konumu .....	210
C. 3. İbn Sînâ'da Peygamberlik, Peygamberliğin Gerekliliği ve İnâyet .....	213

<b>V. BÖLÜM</b> .....	<b>225</b>
<b>İBN SÎNÂ: İNÂYET VE AHLAK</b> .....	<b>225</b>
A. Kötülük Problemi ve İnâyet .....	225
A. 1. Kötülük Problemi Tartışmalarının Tarihsel Arka Planı .....	225
A. 1. 1. Kötülük Probleminin Temel Çerçevesi .....	225
A. 1. 2. Tarihsel Süreç İçerisinde Kötülük Problemi Tartışmaları .....	228
A. 2. İbn Sînâ'nın Kötülüğe Dair Genel Yaklaşımı .....	241
A. 3. İbn Sînâ'da Kötülük Problemi ve İnâyet .....	245
B. İnsan Hürriyeti ve İnâyet .....	252
B. 1. Özgür İrade- İnsan Hürriyeti Tartışmalarının Arka planı .....	253
B. 2. İbn Sînâ'da İnsan Hürriyeti ve İnâyet .....	264
C. Tanrı'nın Sevgisi (Aşk)- Cömertliği ve İnâyet .....	277
C.1. İbn Sînâ Öncesi Sevgi (Aşk) ve Cömertlik Kavramlarının Ele Alınışı .....	277
C. 2. İbn Sînâ'da Sevgi (Aşk)-Cömertlik ve İnâyet .....	287
<b>SONUÇ</b> .....	<b>297</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>300</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>335</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>336</b>

## KISALTMALAR

a.g.e. : Adı Geçen Eser

a.g.m. : Adı Geçen Makale

a.g.t. : Adı Geçen Tez

ar. : Arapça

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi

Bkz. : Bakınız

b.y.y : Basım Yeri Yok

c. : Cilt

çev. : Çeviren

İFAV : İlahîyat Fakültesi Vakfı

DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi

MÖ. : Milattan Önce

MS. : Milattan Sonra

ö. : Ölüm Tarihi

nşr. : Neşreden

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik Eden

tr. : Türkçe

trans. : Translation

tsh. : Tashih

ty. : Tarih Yok

s. : Sayfa

sa. : Sayfa Aralığı

v. : Volume

## ÖNSÖZ

İnsanın varlığı kadar eskiye götürülebilen felsefenin, kavramlar üzerine inşa edildiği bir gerçektir. Kavramlar felsefi disiplinlerin genel yaklaşımları içerisinde belirli anlamlar kazanmışlardır. İnâyet kavramı da felsefe tarihi içerisinde yoğun bir şekilde işlenen kavramlar arasında yerini almaktadır. İnâyet, çoğunlukla kötülük problemi tartışmalarına dair ortaya konulan iyimser yaklaşımlarda başvurulan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

*Klasik Felsefede ve İslam Felsefesinde İnâyet: İbn Sînâ Örneği* adlı bu çalışmamız, inâyet kavramının temelde İbn Sînâ düşüncesindeki yerine işaret etmenin yanı sıra, bu kavramın İbn Sînâ'ya kadar ki gelişim seyrine ışık tutmayı ve İbn Sînâ'nın bu noktadaki özgün yanlarını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmamız, giriş ve beş bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin sınırları, yöntemi, amacı, literatür değerlendirmesi ve kaynaklarına ilişkin genel bir çerçeve sunulmaktadır. Yine bu kısımda inâyet kavramının daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı düşünüldüğünden dolayı bu kavramın lügat ve ıstılah manalarına dair hem klasik hem de güncel kaynaklar ekseninde bir değerlendirme yapılmıştır.

Klasik Felsefede İnâyet başlıklı birinci bölümde inâyet kavramını ilk kullanan Eflatun'dan Boetihus'a yani Antik Çağ'dan Orta Çağ'ın başlangıcına kadarki dönemde bu kavram üzerinde duran filozofların görüşlerine yer verilmiştir. Bu bölüm inâyet kavramının nasıl bir değişim ve dönüşüm geçirerek İslam felsefesine intikal ettiği ve İbn Sînâ'nın bu konudaki özgünlüğünün ortaya çıkması açısından önem arz etmektedir. İbn Sînâ Öncesi İslam felsefesinde İnâyet adlı ikinci bölümde, Kindî (ö. 256/866), Fârâbî (ö. 339/950) ve Âmirî (ö. 381/992)'nin inâyet düşüncesine yer verilmiştir. Özellikle İbn Sînâ'nın felsefi sisteminin teşekkülünde köşe taşı görevi gören ve onun üzerinde büyük bir tesiri olduğu düşünülen Fârâbî üzerinde durulmuştur. İbn Sînâ: İnâyet ve Ontoloji başlığını taşıyan üçüncü bölümde, inâyetin ontolojik boyutu ilk olarak sudûrla olan ilişkisine binaen tartışılmıştır. Bunun ardından ontolojik bağlamda âlemin mükemmelliği ve inâyet delili incelenmiş ve İbn Sînâ'nın âlemin mümkün dünyaların en iyisi oluşuyla inâyet arasında kurduğu ilişkiye açıklık getirilmiştir. Yine bu başlık altında sebeplilik ve inâyet arasındaki bağlantı üzerinde durulmuştur.

Dördüncü bölümde ise İbn Sînâ'nın, inâyet tanımlarında Tanrı'nın bilgisinden her şeyin feyz edişine yer vermesi inâyet düşüncesinin epistemolojik boyutlarına işaret etmenin gerekliliğini doğurmuştur. Bundan dolayı İbn Sînâ: İnâyet ve Epistemoloji başlığı altında ilk olarak Tanrı'nın ilmi ile inâyet arasındaki bağlantıya işaret edilmiştir.

İnâyetin Tanrı'nın ilmi içerisindeki konumu tahlil edilip Tanrı'nın ilmini iradesine, yaratmasına eşitleyen ve zaman zaman "ilmi inayetidir" diyen İbn Sînâ'nın bu düşünceleri değerlendirilmiştir. Ardından kaza-kader konusu bağlamında inâyete ve İbn Sînâ'nın felsefesinin epistemolojik boyutunu en açık bir şekilde yansıtan nübüvvet teorisi, nübüvvetin gerekliliğinin inâyetle olan ilişkisi ve genel (tümel/küllî) ya da özel (tikel/cüzi/bireysel) inâyetin varlığı üzerinde durulmuştur.

İnâyetin epistemolojik yönüne işaret edildikten sonra ise İbn Sînâ: İnâyet ve ahlak adlı beşinci bölüm içerisinde inâyetin ahlakî yönü irdelenmiştir. Bu bölüm özellikle kötülük problemi tartışmaları açısından büyük önem arz etmektedir. Zorunlu Varlık'ın hayr-ı mahz olduğunu kabul eden İbn Sînâ'nın kötülüğe inâyet bağlamında sunduğu çözümden bahsedilmiştir. Ay-altı âlemde var olan kötülüğün, inâyetin bu âlemdeki varlığını ortadan kaldırıp kaldırmadığı, inâyetin kuşatıcılığı çerçevesinde tartışılmıştır. Daha sonra ise kötülüğün sebepleri arasında görülen insan hürriyeti ile inâyet ilişkisi işlenmiştir. En son olarak ise, Tanrı'nın sevgisi ve cömertliğinin inâyet düşüncesindeki yerine işaret edilmiştir. Bu son üç bölümde İbn Sînâ'nın inâyet anlayışının, daha önce serd edilen inâyet anlayışlarıyla da mukayese edilerek özgünlüğü ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Sonuç bölümünde ise inâyet kavramının Pre-Sokratik dönemden İbn Sînâ'ya kadar olan tarihsel seyrinin genel bir profili çizildikten sonra İbn Sînâ'nın inâyete neler kattığına ve bu konudaki orijinalliğine, kötülüğün varlığının inâyeti inkârı gerektirmediği kabulüne dair argümanlarına ve inâyet kavramının onun felsefesi içerisinde ne denli önemli bir yer işgal ettiğine dair varılan sonuçlara yer verilmek suretiyle tez sonlandırılmıştır.

Tezimin hazırlanmasında baştan beri ilgi, yardım ve teşviklerini esirgemeyen sabırla bütün tezimin her satırını okuyan danışman hocam Prof. Dr. İbrahim Maraş'a bir teşekkürün asla üzerimdeki emeklerini anlatmaya, ödemeye yetmeyeceğini farkında olarak teşekkürlerimi sunuyorum. Yine tezi bitirmem konusunda destekle ve katkılarından dolayı Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan'a, Prof. Dr. Muammer Esen'e, Prof. Dr. Kazım Sarıkavak'a ve Doç. Dr. Nuri Adıgüzel'e teşekkür ediyorum. Ayrıca 2211-A Genel Yurt İçi Doktora Burs Programı ve 2214-A Yurt Dışı Araştırma Burs Programıyla(doktora öğrencileri için) eğitimime katkı sağlayan TÜBİTAK'a; Amerika Birleşik Devletleri'nde beni misafir öğrenci olarak kabul eden, kaynaklar ve içerik konusunda bana rehberlik eden Marquette Üniversitesi'ndeki hocam Prof. Dr. Richard Taylor'a; tezimi okuyup katkıda bulunan Prof. Dr. Ali İsra Güngör'e, Yrd. Doç. Rabiye Çetin'e, Dr. Fatma Baynal'a, Dr. Ayşe Betül Tekin'e, Arş. Gör. Armağan Atar'a, Arş.

Gör. Fatmanur Alibekiroğlu'na, Arş. Gör. Ceyda Gürman'a, Arş. Gör. Sibel Kaya'ya, Deniz Sarıbudak'a teşekkür ediyorum. Son olarak her daim maddi ve manevi destekleri ile yanımda olan babama, anneme, ablama, kardeşlerime ve eşime şükranlarımı sunuyorum.



# GİRİŞ

## A. Tezin Genel Çerçevesi

### A. 1. Tezin Konusu, Amacı, Sınırları ve Yöntemi

Klasik Felsefede ve İslam Felsefesinde İnâyet: İbn Sînâ Örneği adlı bu çalışmamızın temel konusunu inayet kavramı oluşturmaktadır. Her disiplinde olduğu gibi felsefe disiplininde de kavramlar mühim bir yer teşkil etmektedir. Nitekim onların, felsefî düşüncelerin gelişim seyri ve filozofların temel felsefeleri içerisinde oynadıkları rolü göz önüne aldığımızda bunun doğruluğu daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden de kavramların doğru tahlili felsefî düşüncenin de doğru anlaşılmasında önem arz etmektedir. Çünkü her kavram, zaman içerisinde değişim ve dönüşüme uğrayarak farklı anlamlar kazanabilmekte ya da kavramın anlam çerçevesi genişleyebilmektedir. Bu değişim seyrini takip etmek, filozofların felsefî anlayışlarını yansıtan kavramlar temeline oturttukları düşüncelerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Bundan dolayı da kavramların iyi analiz edilmesi filozofların düşüncelerine nüfuz edebilmek açısından önem arz etmektedir.

Varlık, zorunlu, mümkün, illet, malul, hayır, kötülük, akıl, nefis, inâyet vb. kavramlar felsefenin en temel kavramları arasındadır. Felsefe literatürü içerisinde geniş bir yeri olan inayet kavramı, Tanrı, âlem ve insan ilişkisine dair birçok konu ile ilgili olup geçmişten günümüze kadar tartışılmaya devam etmektedir. Nitekim inâyet, sadece metafizikle ilgili bir kavram değildir, epistemolojik ve ahlakî boyutları da bulunan felsefenin merkezi kavramlarından biridir. Ayrıca söz konusu kavram, kötülük problemi bağlamında sunulan çözümlerin ana merkezinde bulunmaktadır. Dolayısıyla inâyet düşüncesinin dayandığı temellere ulaşmak, kötülük problemine dair tartışmaların temel dayanak noktalarını daha iyi anlamamıza da katkı sağlayacaktır. Bütün bunları dikkate aldığımızda inâyet kavramının felsefedeki önemi ortaya çıkmaktadır.

Genel manada inâyet, filozoflar tarafından çoğunlukla Tanrı-âlem ilişkisine işaret eden bir kavram olarak ele alınmakta ve âlemdeki düzen, Tanrı'nın inâyetinin bir sonucu olarak görülmektedir. Bu açıdan inâyet, aynı zamanda filozofların Tanrı-âlem ilişkisine bakışlarını da yansıtmaktadır. Ayrıca bu kavrama, Tanrı-âlem-insan açısından yaklaşarak onun kavramsal çerçevesini genişleten filozoflar da mevcuttur. Bununla birlikte, kötülük problemi bağlamında bakıldığında Tanrı'nın inâyetini savunan filozoflar arasında Tanrı'nın iyi olduğu ve âlemi inâyetiyle yarattığı görüşü çoğunlukla hâkimdir.

Bu araştırmamızın amacı, inâyet anlayışı ekseninde İbn Sînâ'nın felsefesine farklı bir bakış açısıyla yaklaşıp onun özgün yanlarını ortaya koymaktır. Ayrıca inayet konusunda ön plana çıkan ve İslam felsefesi üzerinde tesiri olduğu düşünölen Plotinus ile İbn Sînâ arasında yapılan karşılaştırmalar da çalışmanın farklı bir boyutunu teşkil etmektedir. Ayrıca yeri geldikçe İbn Sînâ'nın inâyet konusundaki orijinalliğini ortaya koymak açısından kendisinden önceki felsefi miras içerisinde inâyetin ele alınışı, ondan önceki İslam filozoflarının inayete dair göröşleriyle onun inayet anlayışı arasındaki benzer ve farklı yönlere de değinilecektir.

Çalışmamız, şu sorular ekseninde şekillenecektir:

- Antik ağ'da inâyet kavramı nasıl ele alınmıştır?
- Klasik Yunan'dan İbn Sînâ'ya kadar inâyet kısaca nasıl bir değişim ve dönüşüm geçirmiştir?
- İslam filozoflarının düşünceleeri üzerinde etkili olan felsefi mirastaki inâyet düşünceesi ile İslam filozofları ve bilhassa İbn Sînâ'nın inâyet düşünceesi arasında nasıl bir bağlantı mevcuttur?
- Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere ortaya konulan inâyet delili nasıl bir delildir?
- İbn Sînâ için inâyet, Tanrı-âlem ve insan ilişkisine ışık tutan bir kavram mıdır?
- İbn Sînâ'ya göre inâyet aslında sudûrun başka bir kavramla ifade edilmiş hali midir?
- Tanrı'nın mükemmelliği ve mutlak hayr oluşuyla inâyet arasında nasıl bir ilişki kurulabilir?
- Âlemin mükemmelliği ve mümkün dünyalar tartışması ile inâyet düşünceesi arasında bir ilişkiden söz edilebilir mi?
- Bu evren, Tanrı'nın inâyetinin bir sonucu olarak meydana gelmişse, inâyet bütün âleme yayılmışsa, evrende var olan kötölükler nasıl anlaşılmalıdır?
- İbn Sînâ, inâyet kavramına neler katmıştır?

İnâyet kavramını, bu sorular ekseninde ele alacak olan çalışmamız, söz konusu kavramın ilişkili olabileceğini düşündüğümüz meseleler bağlamında tartışılacaktır. Tezimizin temel gayesi, İbn Sînâ'ya kadar gelen bu kavramın nasıl bir dönüşüm geçirdiğini ve İbn Sînâ'nın inâyet düşünceesine ne tür bir katkısının olduğunu ortaya koymaktır.

Tezin kapsam ve sınırlılıklarına gelince, İbn Sînâ öncesi döneme de genel olarak değinilmekle beraber, İbn Sînâ'nın inâyet düşünceesi tezin temelini oluşturduğu için

ondan sonraki döneme dair bir inceleme yapılmamıştır. İbn Sînâ öncesinde inayet ise, Klasik Felsefe ve İslam Felsefesi olmak üzere iki kısma ayrılarak ele alınmıştır. Klasik felsefe içerisinde ise doğrudan inâyete dair eserler kaleme almış ya da inayeti açık bir şekilde felsefesinde işlemiş olan filozoflara ve felsefi okullara yer verilmiştir. Klasik felsefede inayet, İlkçağ Yunan felsefesinde (Eflâtun, Aristoteles), Helenistik felsefe (Stoacılar-Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius), Roma felsefesi (Philo, İskender Afrodisî, Plotinus, Proclus) ve Hristiyan felsefesi (Aziz Augustin, Boethius) şeklinde filozofların görüşleri ekseninde ele alınmıştır. İnâyet görüşlerinin daha iyi anlaşılması açısından zaman zaman filozofların Tanrı anlayışına değinilme gereği duyulmuştur. İslam felsefesinde inayet ise Kindî, Fârâbî ve Âmirî ile sınırlandırılmıştır.

Çalışmamızın yöntemine gelince inâyet kavramının genel yapısına ve arka planına işaret edilirken inâyete ilişkili olduğu düşünülen meselelere de yer verilmek suretiyle bir bağlantı kurulmaya çalışılmıştır. İbn Sînâ'nın inâyet anlayışını incelediğimiz son üç bölümün başlıklarını belirlemede onun temel eserlerinde yer verdiği inâyet tanımları dikkate alınmıştır. Bu, bize inâyetin ilişkili olduğu konuların tespiti açısından büyük bir kolaylık sunmuştur. Özellikle de onun en kapsamlı tanımına yer verdiği *Kitâbu's-Şifa İlahiyât* adlı eseri temel alınmıştır.

İbn Sînâ'nın düşünceleri ele alınırken mümkün merteye birincil kaynaklardan yararlanılmaya, gerektiğinde onun eserlerinden alıntılar yapılmak suretiyle filozofun düşüncelerinin doğru bir tahlili ve yorumu yapılmaya çalışılmıştır. Tercümesi yapılan eserlerinden yararlanılmakla beraber, gerekli görüldüğünde asıl kaynağı gidilip oraya da atıfta bulunulmuştur, tercümeler verilirken İbn Sînâ'nın tercih ettiği Arapça ibarelere yer vermeye azami dikkat gösterilmiştir. Ayrıca tez içerisinde geçen kavram ve isimlerin yazımında *Diyanet İslam Ansiklopedisi* esas alınmıştır. Burada yer almayan filozof isimleri ve kavramlar için ise en uygun ve yaygın kullanım tercih edilmiştir.

Tanrı-âlem ilişkisi ve Tanrı-âlem-insan ilişkisi çerçevesinde değerlendirilen, ontoloji-epistemoloji- ahlak felsefesi açısından geniş bir kavram olan inâyetin, ilahî inâyet, ilahî takdir, Tanrısal öngörü, Tanrı kayrası gibi kullanımları mevcuttur. Ancak biz kavramın ilk ortaya çıktığı Antik Yunan'daki kullanımını olan *pronoia* ve Antik dönemdeki ulaşabildiğimiz ilk müstakil çalışma olan Seneca'nın *De Providentia* adlı eserine dayanarak inâyet kavramının kullanımını tercih ettik. Ayrıca tezimizin asıl konusu olan İbn Sînâ düşüncesinde de inâyet kavramının tekli kullanımının daha yaygın olduğu göze çarpmaktadır. Ancak filozofların asıl kullanımlarına sadık kalınmaya da çalışılmıştır.

## A. 2. Literatür Değerlendirmesi ve Tezin Kaynakları

İnâyet ile ilgili birçok çalışma kaleme alınmıştır. Özellikle de modern felsefede inâyet meselesi halen yerini korumakta ve tartışılmaktadır. Ancak bizim konumuzun kapsamı İbn Sînâ öncesi dönem ve İbn Sînâ ile sınırlı olduğu için bu bağlamda bir literatür değerlendirmesi yapmak daha isabetli olacaktır. İnâyet ile ilgili müstakil çalışmaları Stoacılar kadar geri götürmek mümkündür. Son dönem stoacılarından olan Seneca, *De Providentia (On Providence)*<sup>1</sup> adlı bir eser kaleme alırken; Yeni Eflâtunculuk'un kurucusu olan Plotinus ise *Enneadlar* içerisinde müstakil iki başlık altında inâyeti ele almaktadır.<sup>2</sup> Ayrıca, Plotinus'un inâyet anlayışıyla alakalı detaylı bir doktora tezi de yapılmıştır.<sup>3</sup> Yeni Eflâtunculuk'un temsilcilerinden olan Proclus da bu konuda önemli eserler kaleme almış, *On Providence, Fate and That Which is Within Our Power*<sup>4</sup> adlı eserinde inâyet kader ilişkisine değinirken; *Ten Doubts Concerning to Providence and on the Subsistence of Evil* adlı çalışmasında inâyete yöneltilen on şüpheyi detaylarıyla inceleyip bu sorulara yanıt vermeye çalışmıştır. Çok büyük bir hacme sahip olmayan bu eserinde Proclus, kötülük problemi bağlamında inâyete yöneltilen eleştirilere cevap bulmaya çalışmışsa da eserde konu bütünlüğü noktasında sorun vardır. Ayrıca eser içerisinde bahsedilen on şüpheyi tam olarak cevap da verilmemiştir.<sup>5</sup> Eksikliklerine rağmen bu iki eser literatür içerisinde önemli bir yere sahip olup detaylı bir incelemeyi gerektirmektedir.

İnâyete ilişkin argümanlar ortaya koyan bir diğer isim -özellikle İslam düşüncesi açısından önem arz eden- İskender Afrodisî'dir ki, *Risale fi'l-İnâye*<sup>6</sup> adlı bir eser kaleme almıştır. Bu eseri önemli kılan unsur ise, Aristoteles şârihi olan İskender Afrodisî'nin İslam filozofları üzerinde önemli bir etkisinin olduğundan bahsedilmesi ve inâyet konusunda Fârâbî'yi büyük ölçüde etkilediğinin düşünülmesidir. Hatta yapılan bir çalışmada, Fârâbî'nin inâyetin kuşatıcılığını vurgulamasına rağmen, İskender Afrodisî

---

<sup>1</sup> Seneca, *Tanrısal Öngörü (De Providentia)*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007.

<sup>2</sup> Plotinus, "2. and 3. Providence (I-II)", çev. A. H. Armstrong, in *Enneads III*, Harward University Press, London 1967.

<sup>3</sup> James M. Mitchell, *The Doctrine of Providence in the Philosophy of Plotinus*, Unpublished Doctoral Dissertation, New York 1997.

<sup>4</sup> Bu eserin iki farklı tercümesi mevcuttur. Bkz. Proclus, "On Providence, Fate and That Which is Within Our Power", in *Essays and Fragments of Proclus*, trans. Thomas Taylor, The Prometheus Trust, England 1999; Proclus, *On Providence*, trans. Carlos Steel, Bloomsbury, USA 2014.

<sup>5</sup> Proclus, *Ten Doubts Concerning to Providence and on the Subsistence of Evil*, trans. Thomas Taylor, London 1833.

<sup>6</sup> Alexandre D'aphrodise, *Traité de la Providence: Peri Pronoias (Makale fi'l-İnâye)*, Version Arabe de Abū Bîşr Mattâ ibn Yûnus Introduction, Édition et Traduction de Pierre Thillet, Verdier, France 2003.

gibi, inâyetin ay-altı âleme ulaşmadığı ve tikellere yönelik bir inâyetten söz edilemeyeceği görüşünde olduğu savunulmaktadır.<sup>7</sup>

Myrto Dragona-Monachou tarafından kaleme alınan *Divine Providence in the Philosophy of the Empire*<sup>8</sup> adlı çalışmada Antik felsefeden başlayarak Proclus'a kadar olan dönemdeki filozofların inayete ilişkin fikirlerine yer verilmiştir. Bu çalışmada, bazı filozofların inayet görüşleri kader, kötülük problemi ve ilahi adalet ile birlikte ele alınmıştır. Bu, inayetin doğrudan ilişkili olduğu meseleleri göstermesi açısından önemli bir katkı sunmaktadır.

Aydın Topaloğlu'nun "Tanrısal İnâyetin Felsefî Anlamı ve Tarihsel Arka Planı"<sup>9</sup> adlı makalesi konunun felsefî temellerine nüfuz edici özet bilgiler ve genel bir çerçeve sunması açısından önemli bir çalışmadır. Bu çalışma, inâyet kavramının Antik Yunan'la başlayan felsefî serüvenini günümüze kadar taşımıştır.

İbn Sînâ'nın inâyet anlayışıyla doğrudan ilişkili olan çalışmalara gelince; S. Nusseibeh, "Avicenna: Providence and God's Knowledge of Particulars" adlı bir makale kaleme almıştır. Bu makalesinde daha çok Tanrı'nın tikellere ilişkin bilgisi ile inâyet arasındaki ilişki tartışılmaktadır. İbn Sînâ'nın inâyet teorisinin genel çerçevesine ilişkin kısa ve özlü bilgilere yer verilen bu makalede, daha çok bilginin mantıksal çerçevesine işaret edilmiştir. Ayrıca İbn Sînâ'nın *Kitâbu 'ş-Şifa İlâhiyyat'*ta ki tanımını dışında diğer eserlerindeki inâyetten pek fazla bahsedilmemektedir. Bu makaledeki en dikkat çekici değerlendirme, yazarın, İbn Sînâ'nın inâyet teorisinin Tanrı'nın yaratması ve tikel gerçeklerin bilgisi arasındaki ilişkiyi olanaklı hale getirdiğini söylemesidir.<sup>10</sup>

Jonathan Samuel Dubé tarafından 2014 yılında *Pure Generosity, Divine Providence, and the Perfection of the Soul in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna)*<sup>11</sup> adlı bir yüksek lisans tezi yapılmıştır. McGill Üniversitesi'nde yapılan bu çalışma, yoktan yaratma ile zorunlu sudûr arasında orta nokta saf cömertlik (*Pure Generosity as a Mean between Necessary Emanation and Creation out of Nothing*), mükemmel bir ilgi ile tam ayrılık arasındaki orta nokta ilahî inâyet (*Divine Providence as a Mean between Perfect Concern and Complete Detachment*) ve bedene bağlanma ile aklî temaşa arasında nefsin yetkinliği (*The Perfection of the Soul as a Mean between*

<sup>7</sup> Badr El-Fekak, "Alexander's 'Inâya Transformed: Justice as Divine Providence in Al-Fârâbî", *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale XXI* (2010), pp. 1-17

<sup>8</sup> Myrto Dragona, *Divine Providence in the Philosophy of the Empire*, ANRW 36. 7, New York 1994.

<sup>9</sup> Aydın Topaloğlu, "Tanrısal İnâyetin Felsefî Anlamı ve Tarihsel Arka Planı", *Marmara Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, Sayı: 27, sa. 105-119.

<sup>10</sup> S.Nusseibeh, "Avicenna: Providence and God's Knowledge of Particulars", *Avicenna and His Legacy*, Brepols, Turnhout 2009, sa. 275-288.

<sup>11</sup> Jonathan Samuel Dubé, *Pure Generosity, Divine Providence, and the Perfection of the Soul in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna)*, Unpublished Master Thesis, Montreal 2014.

*Involvement with the Body and Intellectual Contemplation*) şeklinde üç başlıktan oluşmaktadır. İnâyetle doğrudan ilgili olan ikinci bölüme baktığımızda yazar İskender Afrodisî ile İbn Sînâ'nın görüşlerinin bir kıyaslamasını yapmakta, bütün varlıkların inâyetten paylarını aldıklarına işaret etmektedir. Bir yüksek lisans tezi olmasına rağmen İbn Sînâ'nın neredeyse konuya ilişkin temel bütün eserlerinden yararlanılması bu çalışmayı önemli hale getirmektedir. Ancak bölümlerin alt başlıklarının bulunmayışı, inâyete yer verilen ikinci bölümde inâyete dair kısa açıklamalardan sonra insan ruhunun mükemmelleşmesi, kaza-kader meselesine geçilmesinin ve bunun inâyete ilişkilendirilmemesinin asıl konudan uzaklaşmaya sebep olduğu söylenebilir.

İbn Sînâ'da inâyet anlayışıyla ilgili Türkiye'de yapılan çalışmalara gelince bunlardan ilki *İbn Sînâ'da inâyet* adıyla 1998 yılında Hasan Basri Koca tarafından yazılan yüksek lisans tezidir. İbn Sînâ'da Tanrı anlayışı ve Tanrı-evren ilişkisi ile inâyet kavramını inceleyen iki bölümden oluşan çok küçük hacimli bir çalışmadır.<sup>12</sup> Bu tezin eksik yönü hacminin küçük olmasından ziyade kaynaklarının yetersizliğidir. İbrahim Medkur tarafından yayınlanmış olan “Şifa'nın Metafizikine (Fizikten Sonrası) Giriş” adlı makalesi çoğunlukla kaynak olarak kullanılmakta ve İbn Sînâ'nın doğrudan hiçbir eserine yer verilmemektedir. Ancak İbn Sînâ'nın inâyet anlayışına dair genel bir bilgi sunması açısından önemlidir.

## **B. Lügat ve İstilahî Olarak İnâyet**

Bir kavramın anlaşılmasında ona ilişkin ortaya konulmuş olan lügat anlamları önem arz etmektedir. Nitekim kavramlar, sözlük anlamları temelinde istilahî anlamlarını kazanmaktadırlar. Bu çerçevede inâyet kavramının genel olarak lügatlerde ne şekilde ele alındığını, hangi kavramlarla ilişkilendirilerek kullanıldığını ve yakın anlamlı olan kelimelerin neler olduğunu bilmenin bizim bu kavrama ilişkin düşüncelerimizi netleştirmemizi sağlayacağı kanaatindeyiz.

“İhtimam ve rağbet, tedbir, basiret, akl ve ihtiyat” manasına gelen inâyet kelimesi, Arapça boyun eğmek, itaat etmek, aklına takılmak, istemek, kastetmek, ilgilendirmek, ilgili olmak, zorla elde etmek gibi anlamlara gelen ‘ana(عنا)<sup>13</sup> kökünden

<sup>12</sup> Hasan Basri Koca, *İbn Sînâ'da İnâyet*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa 1998, 37 s.

<sup>13</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, tsh. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi, Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1997, c. 9, s. 445; Ebu Tahir Muhammed b. Yakub b. Necmuddin Firuzabadi, *Kamus Tercemesi: Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit*, çev. Ahmed Asım, Matbaatu Bahriyye, İstanbul 1305, c. 4, s. 1095; Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemü'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muasira*, Âlemü'l-Kütüb, Kahire 2008, c. 2, s. 1567; Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-YesuiMa'luf, *el-Müncid fi'l-Lugave'l-A'lâm*, Dârü'l-Maşrik, Beyrut 1986, s. 524; Ruhi Baalbeki, *el-Mevridü'l-Vasit: Kamusu Arabi-İngilizî İngilizî-Arabi: Al-Mawrid Al-Waseet: Concise Dictionary: English-Arabic*, Dârü'l-İlmü'l-Melayin, Beyrut 1996, s. 783; Hüseyin Kazım Kadri, *Türk Lûgati*, Maarif Matbaası, İstanbul 1943, c. 3, s.

türeyen bir mastardır. Kelimenin *Înâyetü'l-İlahîyye* terkibi şeklinde bir kullanımı da mevcut olup bu, “Allah’ın eşya üzerindeki tedbiri veya ilahî takdiri”<sup>14</sup> veya “Allah’ın ilminin varlığı kuşatması ve onun sevgisinin gerektiren şeye göre tedbiri ve umumi hayrı gerçekleştirmesi”<sup>15</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.

Türkçede inâyet; kerem, yardım, lütuf, iyilik ve ihsan<sup>16</sup> kelimelerine karşılık gelmekte olup, “bir işle kalben ve itina ile meşgul olmak; iyilik hususunda iltizami itina ve dikkat etmek” şeklinde tarif edilmekte, “lütü inâyet emek; inâyette bulunmak; talebi inâyet; inâyetsiar; inâyetperver” terkiplerine yer verilmektedir. Ayrıca bu kavramın “inayat-ı ezeliye, inâyat-ı ilahîyye ve inâyat-ı rabbaniye;<sup>17</sup> inâyat-ı vasia” gibi kullanımlarının olduğu belirtilmektedir.<sup>18</sup> Ayrıca hükema, inâyet-i ezeliyyeyi kaza-yı ilahîyenin müradifi olarak kullanmaktadır.<sup>19</sup>

Yunanca πρόνοια (revakiyyuna göre)<sup>20</sup>/*pronoia*<sup>21</sup> kelimesinden gelen, Latince *providentia*,<sup>22</sup> *prudientia* şeklinde kullanımları bulunan, İngilizce ve Fransızcaya *providence*<sup>23</sup>

---

555; Joseph Catafago, *An Arabic An English Literary Dcitinorary*, Librairie Du Liban, Beyrut 1974, s. 898. Ahterini’nin Osmanlıca sözlüğünde Arapça inâyet kelimesi istemek ve talep manasına gelmektedir (Mustafa b. Şemseddin Karahisari Ahteri, *Ahter-i Kebir*, Darü't-Tıbaatı'l-Ma'mure; İstanbul 1242, s. 415).

<sup>14</sup> Muhtâr Ömer, a.g.e., s. 1567; Luvis b. Nikola, a.g.e., s. 524; Baalbeki, a.g.e., s. 783.

<sup>15</sup> Abdouel-Hélou, *Le Vocabulaire Philosophique Français-Arabe*, Librairie du Liban, Beyrut 1994, s. 139.

<sup>16</sup> Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2004, s. 953; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2007, s. 435; İsmail Parlatur, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yayınevi, Ankara 2006, s. 737; Mehmet Kanar, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü : A-L*, Say Yayınları, İstanbul 2009, c. 1, s. 156.

<sup>17</sup> Bu kelimenin karşılığı olarak, “Tanrı’nın Lütü, Tanrı’nın İhsanı, Tanrı Kayrası” kullanılmaktadır. Devellioğlu, a.g.e., s. 435. Ayrıca bkz. *Felsefe ve Gramer Terimleri*, Cumhuriyet Basımevi, İstanbul 1942, s. 245.

<sup>18</sup> Kadri, a.g.e., s. 555-556.

<sup>19</sup> İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, Dergah Yayınları, İstanbul 2012, s. 210.

<sup>20</sup> Ta’rib Halil Ahmed Halil D’andre Lalande, *Mevsuatu Lalande el-Felsefiyye*, Menşuratu Uveydat, Beyrut 1996, c. 2, s. 1064.

<sup>21</sup> Latince sözlükte de prónoia şeklinde geçmekte olup ilahî takdir ve Tanrı inâyeti şeklinde bir anlama karşılık gelmektedir (Sina Kabağaç, Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınları, İstanbul 1995, s. 483; Peters E. Francis, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, s. 318).

<sup>22</sup> Rudolf Pesch, “Providence”, in *Bauer Encyclopedia of Biblical Theology*, ed. Johannes B. Bauer, Sheed and Ward, London 1970, s. 722.

<sup>23</sup> İngilizce *Providence*, İnâyet-i Ezeliyye’nin karşılığı olarak kullanılmakta ve kaza konusu içerisinde ele alınmaktadır (Tehânevî, *Mevsuatu Keşşafî Istılahatı'l-Fünun ve'l-Ulum*, çev.ler Corc Zeynati, Abdullah Halidi, Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], Beyrut 1996, c. 2, s. 1239). Fransızca *Providence* kelimesi ise ‘ezeli inâyet’ veya ‘rubûbiyyet (rablık)’ kelimeleriyle Türkçeye çevirmektedir (Paul Janet, Gabriel Seailles, *Metelib ve Mezahib: Metafizik ve İlahiyat*, çev. Elmalılı Muhammed Yazır, Neşriyat Yayınları, İstanbul 1978, s. 236). H. A. Ali, *Divine Providence*’ın Rubûbiyyat diye isimlendirerek ele almaktadır (H. A. Ali, “Rububiyyat (Divine Providence)”, çev. Aydın Topaloğlu, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 29, 2005/2, sa. 205-219). İsmail Fenni, *providence* kelimesini hikmet-i ilahîyye, inâyet-i rabbaniyye kavramlarıyla karşılamaktadır. Ayrıca evvelden görüş ve basiret bu kelimenin manasına iştirak eden kavramlardır (İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe: Fransızcadan Türkçeye*, Matbaa-i Âmire İstanbul 1341, s. 563). Providence kelimesi için karşılık olarak kullanılan ezeli inâyet veya rablık kavramlarına baktığımızda bu kavramın neden bu kadar önem arz ettiğini görmek mümkündür. Nitekim yapılan bu tercüme, bu kavramın metafizik boyutuna da işaret etmektedir. Özellikle

şeklinde aktarılan inâyet, önceden kavrama, önceden algılama; öngörü, basiret; (tanrıların) öngörüsü; önbilgi olarak tanımlanmaktadır. Yunan kökenli bu kelimenin Osmanlıca karşılığı olarak takdir-i ilahî, inâyet kelimeleri kullanılmaktadır.<sup>24</sup> Cicero, inayetin *prudentia* ve *providentia* şeklindeki farklı kullanımları arasında ince bir farkın varlığına dikkatleri çekmektedir. *Prudentia* kullanımında bu kelime önceden görme; (bir mesele hakkındaki) bilgi; akıllılık; basiret kelimeleri ile karşılanmaktadır. Aynı şekilde farklı bir kullanımı olan *providentia* ise öngörü, önbilgi, basiret ve ilahî takdir manasına gelmektedir.<sup>25</sup> İki kullanım arasındaki temel farklılık ilkinde ilahi takdir anlamının olmayışından kaynaklanmaktadır. Bu ikinci kullanım, inayete dair yazılan en eski eserlerden biri olan Seneca'nın kullanımıyla örtüşmektedir. Bu anlamda, ikinci kullanımın, İngilizce ve Fransızca karşılığı da düşünüldüğünde daha yaygın olduğunu söylemek mümkündür.

İnâyetin lügat manalarına ve farklı dillerdeki kullanımlarına yer verdikten sonra bu anlamlar temelinde kazandığı ıstılahî manalara bakılacak olursa inâyet, Allah'ın kâinattaki küllî bilgisi ve takdiri manasını taşıyan felsefî bir terim olarak nitelenmektedir.<sup>26</sup> İnâyet kavramının Tanrı-âlem, Tanrı-insan, Tanrı-âlem-insan ilişkisi bağlamında farklı tanımlamaları yapılmaktadır. Ayrıca inâyet ontolojik manada, gayeci âlem anlayışı çerçevesinde ele alınan felsefî bir kavram olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı son dönem düşüncesinde hazırlanan ıstılah sözlüklerinde *providence*'ın karşılığı olarak hikmet-i ilahîye, inâyet-i rabbaniye<sup>27</sup> ter kibini kullanılmaktadır. Mehmet Ali Ayni, *providence* ıstılahî olarak “Allah'ın her şeyi, hikmete muvafık olarak

---

de İbn Sînâ'nın felsefesinin temelinde de bu kavramı yerleştirmesinin sebebine de az da olsa açıklık getirmektedir. Zira bu kavramın boyutları çok geniş ve içeriği oldukça zengindir.

<sup>24</sup> Francis, a.g.e., s. 318. Bu kelime Tanrı'nın yarattıkları üzerindeki ilgisini ve ilahî denetimi ifade edecek tarzda kullanılmanın yanı sıra Tanrı'nın kendisi için de yarattıkları üzerinde ilgi, öngörü ve yönetimini gerçekleştirme şeklinde de telakki edilmekte ve lütuf veya rahmet kelimeleriyle sıklıkla aynı manayı taşıdığına işaret edilmektedir (Edward Lloyd, *Lloyd's Encyclopaedic Dictionary*, London 1985, c. 5, s. 699. Benzer tarifler için ayrıca bkz. ed. Ernest A. Baker, M.A., D. Lit, *Cassell's New English Dictionary*, Cassell and Company, London 1949, s. 1153; A Merriam Webster, *Webster's New International Dictionary of the English Language*, G. Bell and Sons, London 1934, s. 1994). İnâyet doktrini, yaşamın en küçük parçasında gerçekleşen ve bulunan ilahî güç olarak değerlendirilmekte, mutlak kudret ve natüralizmden ayrılmaktadır. Ayrıca din ve mitolojinin en eski kaynaklarına göre insanoğlu bu gücün rehberliğinde fillilerini gerçekleştirmektedir (*The Encyclopedia Americana: The International Reference Work*, Americana Corporation, New York 1957, c. 22, s. 709).

<sup>25</sup> Y. Kenan Yonarsoy, *Cicero'nun Felsefî Terminolojisi*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1982, s. 89.

<sup>26</sup> Kasım Turhan, “İnâyet”, *DİA*, İstanbul 2000, c. 22 s. 265; İbrahim Ural, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, s. 316.

<sup>27</sup> Benzer bir şekilde Providence'ın karşılığı olarak hikmet ve inâyet-i rabbaniye kelimeleri kullanılmaktadır (*Ma'arif-i Umumiyye Nezâreti İstılahât-ı İlmiyye Encümeni Kâmûs-ı Felsefe İstılahâtı Mecmû'ası (Rıza Tevfik'in Notlarıyla)*, haz. Nevzat H. Yanık, Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya 2014, s. 205).

idare eylemesi”<sup>28</sup> manasını verirken; İsmail Fenni, inâyeti aşağıdaki gibi tanımlamakta ve iki kısma ayırmaktadır:

“Meşiyet-i ilahîyyesinin hadisatın gayelerine sevkine taalluk itibariyle Cenab-ı İlahînin âlem üzerine icra etmekte olduğu fiil ve te’sir. Eğer yalnız eşyanın sûret-i daimede teşkili ve tesirat-ı hayriyyeleri evvelden keşf olunarak bu sebebe mebni intihab edilmiş olan kavanin-i sabitenin tesisi nazarı itibara alınırsa bu fiil ve tesire (inâyet-i ammeyi rabbaniyye: générale),eğer hadisat-ı müteakibenin cereyanına şahsi ve hiç değilse bir şahsın müdahalesine mümasil müdahalesi nazarı mütealaya alınırsa buna da (inâyet-i mahsusa-i rabbaniyye: particulî’ere) tesmiye olunur... Bu kelimenin mana-ı iştikakisi evvelden görüş, basiret demektir.”<sup>29</sup>

İsmail Fenni, Edmond Goblot’tan naklen “âlemin tafsilat ve tefrikatına tezahür eden hikmet ve fazilet-i ilahî” şeklinde bir inâyet tanımına da yer vermiştir.<sup>30</sup>

İsmail Fenni’nin yapmış olduğu bu tanımlamada ilk olarak inâyet, Allah-âlem ilişkisi noktasında âlemin düzeni ve onda Cenab-ı Hak tarafından konulan kanunlar çerçevesinde vukû bulması açısından genel inâyet; ikinci olarak da Allah-insan ilişkisi bağlamında özel inâyet olarak adlandırılmıştır. Verdiği son tanımda ise o, âlemin bütün fert ve cüzlerinde kendini hissettiren bir hikmet, ilahî bir fazilet olarak inâyetten bahsetmektedir.

İsmail Fenni’nin yukarıda verdiğimiz ikili inâyet tasnifi gibi inâyete ilişkin biraz farklı olarak ikili bir tasnif *el-Mu’cem el-Felsefî*’de de yapılmaktadır. “Allah’ın âlem üzerine tesiri ve onu muayyen bir gayeye yöneltmesi”<sup>31</sup> genel inâyet olarak adlandırılırken, “Allah’ın kulunu fiillerinde başarılı kılması (tevfikullah)” da özel (hassa) inâyet olarak değerlendirilmektedir.<sup>32</sup> Bununla beraber inâyetin zaman zaman Allah’ın ilmiyle özdeşleştirildiği de görülmektedir. Ayrıca inâyet, en güzel nizam üzere ve en mükemmel şekilde varlığın meydana gelmesini gerektiren Allah’ın ilmi olarak da tanımlanmaktadır.<sup>33</sup> *el-Mevsuatü’l-İslâmiyyeti’l-Amme* adlı ansiklopedik eserde de benzer şekilde inâyet Allah’ın âlem üzerindeki etkisiyle ilişkili olarak görülmekte olup O’nun âlemi iradesi ile belirli bir amaç içerisinde yönetmesi, düzenini sağlaması ve

<sup>28</sup> Mehmet Ali Ayni, *İntikâd ve Mülâhazalar*, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1339/1923, s. 28.

<sup>29</sup> Ertuğrul, a.g.e., s. 563.

<sup>30</sup> Ertuğrul, a.g.e., s. 563. İnâyetin, fransızca tarifi için bkz. Ermond Goblot, *Le Vocabulaire Philosophique*, Librairie Armand Colin, Paris 1924, s. 410.

<sup>31</sup> İbrahim Medkur, *Mu’cemül Felsefî*, Heyetü’l-Ammetü’l-Şevnil Matbai’l- Emiriyyeti, Kahire 1983, s. 129.

<sup>32</sup> Medkur, a.g.e, s. 129.

<sup>33</sup> Sâlim Murşan, *Canibu’l-İlahî İnde İbn Sînâ*, Darul Kuteybe, Beyrut 1992, s. 271.

muhafaza etmesi ve varlığı en mükemmel suretle ilmiyle kuşatması olarak tanımlanmaktadır.<sup>34</sup>

Çağdaş felsefe tarihçilerinden Ahmet Cevizci ise inâyeti, “Tanrı’nın aşkla bağlandığı dünyada olup biten her şeyi önceden bilmesi ve yönetmesi; insanları kurtuluşa ya da selâmete erdirmek için, onlara yapmış olduğu yardım, gösterdiği lütuf” olarak tarif etmektedir.<sup>35</sup>

Tasavvuftaki kullanımına baktığımızda bu kavram daha çok bireysel açıdan ele alınmaktadır. Nitekim Süleyman Uludağ’ın *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*’nde inâyet kavramının “lütuf, ihsan, kayırma. Allah’ın kulunu kayırması. İnâyet-i hak, ilahî inâyet: Hakk’ın insanı kayırması, koruması ve kollaması, ona destek olması”<sup>36</sup> şeklinde bir tarifine yer vermektedir. Bu tarifte inâyet, daha çok Allah-insan ilişkisi çerçevesinde düşünülmekte olup bireysel veya özel inâyet merkezli bir tanım yapılmaktadır. Bu tanımdan yola çıkarak tasavvufta inâyetin, bu çerçevede ele alındığını yani Allah’ın kuluna bir lütfu ve rahmeti olarak görüldüğünü söylemek mümkündür.

İNâyetin ayrıca dini bir perspektifte Tanrı’nın insanı koruyuculuğu ve esirgeyiciliği manasına geldiği belirtilmekte, onu Allah’ın doğru yolu göstermek üzere sevdiği kullarının gönlüne uyarıcı bir ışık olarak doğacak şekilde ihsanda ve lütufta bulunması şeklinde tasavvufî boyutunu ağır basacak bir şekilde tanımlaması da yapılmaktadır.<sup>37</sup> Bu tarifte daha çok inâyetin bireysel yönü ağır basmakta, ona ilahî bir bilgiyi keşfi andırır tarzda bir mana verilmektedir.

Temelde inâyet düşüncesi teistik bir konsept içerisinde öngörü, yönetim, himaye (ilgi) ile ilgili olup “Tanrı’nın ilgi veya aşkının bir nesnesi olan dünyayı öngörmesi ve yönetmesi” manasına gelmektedir.<sup>38</sup> Ancak inâyeti sadece bir öngörü olarak görmek onun hakkıyla anlaşılmasını engeller. İnâyet kavramı öngörüyle içermekle beraber öngörülenin gerçekleşmesini sağlayacak koşulların hazırlanması manasını da içermektedir. İnâyetle yönetim arasındaki ince bir nüans farkı vardır. İnâyet yönetimden önce gelmektedir. Şöyle ki yönetim gerçek bir süreci ifade ederken; inâyet önceden bir öngörü veya öncelikli bir düzenlemeyi içermektedir.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Mahmut Hamdi Zakzuk, *el-Mevsuatü'l-İslâmiyyeti'l-Amme*, el-Meclisü'l-A‘la li’ş-Şuuni'l-İslâmiyye, Kahire 2001, s. 1015.

<sup>35</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefî Terimler Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003, s. 207.

<sup>36</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1991, s. 247. Ayrıca bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 397.

<sup>37</sup> *Yeni Türk Ansiklopedisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1985, c. 4, s. 1439.

<sup>38</sup> H. P. Owen, “Providence”, in *Encyclopedia of Philosophy*, Thomson Gale, USA 2006, c. 8, s. 99.

<sup>39</sup> Roland E. Turnbull, *The Concept of Providence in St. Augustine's Philosophy of History*, Master's Theses, Chicago 1943, s. 8.

İnâyet kavramı, kapsamlı bir şekilde Tanrı'nın cömertliğinin, bilgeliğinin ve kudretinin varlığına inancı bünyesinde barındırmaktadır.<sup>40</sup> Nitekim tüm boyutlarıyla ele alındığında inâyet bu üç kavramı içermektedir. İbn Sînâ'nın inâyet tanımlarına da bu açıdan yaklaşmak mümkündür. O inâyeti detaylı bir şekilde şöyle tanımlamaktadır:

“İnâyet, İlk'in (el-Evvel) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zâtı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zâtı gereği iletmesi olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda feyz etmesidir. İşte inâyetin anlamı budur.”<sup>41</sup>

İbn Sînâ'nın tarifine baktığımızda Allah'ın her şeyi mutlak ilmiyle bilmesi (hikmet), var etmesi (cömertlik) ve varlığını devam ettirmesi veya en mükemmel şekilde yaratması (kudret) şeklinde ele alınabilir. Nitekim 'cûd (cömertlik)' kavramı da karşılıksız vermek, hikmetin gereği vermek manasına gelmektedir. Kısacası İbn Sînâ'nın bu tanımlamasında hikmet, cûd ve kudret kavramlarını inâyet içerisinde harmanladığı söylenebilir.

Düşünce tarihi boyunca inâyeti daha geniş bir açıdan teologlardan ziyade filozoflar ele almakta olup görüşlerini iradeli ve zorunlu yaratma teorisiyle bağlantılı olarak ortaya koymaktadırlar.<sup>42</sup> Filozofların bu mesele ile ilgilenmelerinin temel sebebi olarak Tanrı-âlem ve insan arasındaki ilişkiyi çözme çabaları gösterilebilir. Onlar bu meseleye ilişkin ortaya koydukları teorilerini de inâyet kavramıyla ilişkilendirmektedirler. Bu nedenle inâyet kavramı, filozofların düşüncelerinin bütünlüğüne nüfuz etmek açısından önem kazanmaktadır.

---

<sup>40</sup> Theodorus P. Van Baaren, “Providence, Religious Doctrines and Myths”, in *The New Encyclopedia Britannica* içinde, c. 15, s. 134.

<sup>41</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*, (ar-tr) çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 160.

<sup>42</sup> Louis L. Gardet, *The Encyclopedia of Islam (New Edition)*, thk. H.A.R Gibb, E. J. Brill, Leiden 1960, c. 3, s. 1203.

## I. BÖLÜM

### KLASİK FELSEFEDE İNÂYET

İnâyet teorisi, kör bir kader yani şans veya mekanistik bir dünya görüşü ortaya koyanlara karşı bir antitez olarak değerlendirilebilir. Nitekim bireylerin kaderi ya da teistik inançlar tarihi dikkate alındığında, insanın mümkününe ilişkin genel deneyiminde, Tanrı'nın adaleti veya merhameti rehberliğinde vukû bulan teleolojik bir eylem fikri daima savunulmuştur. Başka bir deyişle de Tanrı, hem bireysel hem de evrensel tarihin kişisel bir hükümrani olarak görülmektedir. Ancak bu tarih, Epikürcülükteki gibi kör bir talihe tabi olmadığı gibi, Newton'un takip ettiği mekanistik yani tabiatın yasalarına bağlı bir dünya görüşünü de ifade etmemektedir. Ayrıca materyalizm gibi tarihsel bir determinizmi de öngörmemektedir. Aksine bu tarih, sonunda kurtuluşu amaçlayan bir Tanrı'nın kontrolündedir, inâyetin de bu çerçevede değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu sebepten dolayı inâyeti, sadece bir öngörü ya da pasif bir görme veya bilme olarak değerlendirmek yanlış olacaktır. Nitekim bu düşüncenin Tanrı'nın dünyaya yönelik aktif ilgisi olarak görülmesi daha isabetlidir.<sup>1</sup>

İnâyet fikrinin kökeniyle ilişkin genel olarak şu söylenebilir ki; Epikürcüler ve Akademik Şüpheciler ve Aristoteles dışında Tanrı'nın varlığına inanan diğer bütün filozoflarda inâyet fikrinden bahsedilebilir. Grek-Roma dünyasındaki ansiklopedik kaynaklarda inâyet düşüncesinin yalnızca Stoacılar da var olduğuna dair yanlış bir algı vardır. Ancak Stoacı inâyet anlayışının sonraki antik teoloji üzerindeki etkisi de yadsınamaz.<sup>2</sup> İnâyetin izlerine Grek düşüncesi kapsamında Pre-Sokratik kozmoloji içerisinde rastlanabilmektedir. Nitekim Xenophanes (MÖ. 478)'in, bütün kötülüklerden arınmış bir Tanrı anlayışı ortaya koyarak, Anaxagoras (MÖ. 428), Diogenes of Apolonia (MÖ. 5 yy.) gibi Grek filozofların, inâyetli tanrıların varlığını ima edici düşünceler serd ederek sonradan inâyete ilişkin ortaya konulacak argümanların temellerini attıkları söylenebilir.<sup>3</sup>

Sokrates (MÖ. 399)'in öğrencisi olan Xenophon (MÖ. 354) ve Eflâton(MÖ. 347) aracılığıyla gelen düşünceleri dikkate alındığında inâyet fikrini açıkça savunan bir filozof olarak görülebilir. Xenophon, *Memorabilia*'da Sokrates'e göre tanrıların mutlak bilgi, mutlak güç sahibi ve hayırsever olduklarını, insanın ihtiyacı olan her şeyi yarattıklarını ve bu dünyadaki mükemmel düzenin, şans eseri olmadığını söylemektedir.

<sup>1</sup> Reinhold Bernhardt, "Providence", in *The Encyclopedia Christianity*, William B. Eerdmans Publishing, USA 2005, s. 402-403.

<sup>2</sup> Myrto Dragona, *Divine Providence in the Philosophy of the Empire*, s. 4418.

<sup>3</sup> Bernhardt, a.g.m., s. 403, Dragona, a.g.e., s. 4419.

Sokrates'e ait olduğu söylenen bu düşüncelerde inâyet fikrinin izlerini bulmak mümkündür.<sup>4</sup> Nitekim bu eser içerisinde, *προνοιας* (forethought/ önbiliş)<sup>5</sup> kavramı geçmekte ve insanın sahip olduğu beş duyunun harikuladeliğinden hareketle âlemde bir düzenin var olduğu ve şansa yer olmadığı ortaya konulmaktadır.<sup>6</sup> *Yasalar* kitabı X. bölümünde inâyeti bir teori olarak ele alan Eflâtun'dan sonra inâyeti, erken dönem Stoacılığında kaderi tanımlamak üzere ve onların fizik anlayışlarının temeline yerleştirilmiş bir kavram olarak görmek mümkündür. Roma dönemi Stoacılarının, bu konuya ilişkin risaleler yazdığı, Orta Eflâtuncuların ise bu kavramı kompleks teoriler şeklinde ele aldığı belirtilmektedir. Bu konu, özellikle de Yeni Eflâtuncular tarafından çok geniş kapsamlı olarak ele alınmıştır.<sup>7</sup>

## A. 1. Sistematik Devirde İnâyet

### A. 1. 1. Eflâtun

Felsefe tarihi içerisinde iz bırakan en önemli filozoflardan biri ve Sokrates'in öğrencisi olan Eflâtun (MÖ. 347), Akademi denilen okulun kurucusudur.<sup>8</sup> O, ortaya koyduğu felsefî düşüncelerle kendinden sonraki felsefî geleneğin şekillenmesinde etkili olmuştur. Eflâtunculuk ve Yeni-Eflâtunculuk akımları onun düşüncelerinden hareketle teşekkül etmiştir. Ayrıca o, birçok düşünce konusunda ilk olma vasfını taşımaktadır.

Diogenes Laertius,<sup>9</sup> inâyeti savunan ilk filozofun Eflâtun olduğunu belirtmektedir. Başka bir deyişle onun, 'pronoia' kavramına felsefî olarak ele alan ilk kişi olduğu düşünülmektedir.<sup>10</sup> Bu varsayım, Sokrates'le olan bağına da dayandırılabilir.<sup>11</sup> Yani hocası Sokrates'in düşünceleri, inâyet fikrinin savunucu olmasında etkili olmuştur da denilebilir. J. De Vogel, Eflâtun'un inâyeti, felsefesinin

<sup>4</sup> Dragona, a.g.e., 4419. Âlemde var olan düzene ilişkin örnekler için Bkz. Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology* trans. E.C. Marchant, O. J. Todd, Harvard University Press, London 2002, s. 299, 301, 303.

<sup>5</sup> Xenophon, a.g.e, s. 56-57.

<sup>6</sup> Xenophon, a.g.e, s. 55-57.

<sup>7</sup> Erik Eliasson, *The Notion of That Which Depends on Us in Plotinus and Its Background*, (Philosophia Antiqua), Brill, Boston 2008, s. 12.

<sup>8</sup> M. Rahmi Balaban, *Filozoflarla Birer Saat Felsefe Tarihi*, Gayret Kitabevi, İstanbul 1947, s. 14; Frederick Copleston, *A History of Philosophy Greece and Rome*, Image Books, New York 1993, s. 129.

<sup>9</sup> Diogenes Laertius'un hayatına ilişkin pek fazla bir bilgi bulunmamaktadır. III. Yüzyılda yaşadığı düşünülen bir araştırmacı, felsefe tarihçisi olarak tanınmaktadır. Grek felsefesinin gelişimine dair bilgi veren, önemli ve geniş bir kaynak olma özelliğini taşıyan ve on kitaptan teşekkül eden *Philosophoi Biol (Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri)*, bir eser kaleme almıştır. Saffet Babür, "Önsöz Diogenes Laertius'un Felsefe Tarihindeki Yeri", *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* içinde, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007, s. 10-11; Wolfgang Felix, "Diogenes Laertius", <http://www.iranicaonline.org/articles/diogenes-laertius>; <http://www.iep.utm.edu/dioglaer/>.

<sup>10</sup> Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007, s. 139; Thomas Halton, "Introduction", in *Theodoret of Cyrus on Divine Providence*, Paulist Press, USA 1988, s. 5.

<sup>11</sup> Dragona, a.g.e., s. 4420.

temel bir prensibi olarak işlediğinden bahsetmektedir. Ayrıca Eflâton'un düşüncesi içerisinde şekillendirdiği bu 'pronoia' kavramının yani inâyet düşüncesinin, Hristiyan felsefesi üzerinde da yaratma fikri bağlamında etkili olduğu düşünülmektedir.<sup>12</sup>

Eflâton'un inâyete dair düşüncelerinden bahsetmeden önce onun Tanrı kavramına ilişkin değerlendirmelerine yer vermek daha iyi olacaktır. Nitekim onun Tanrı anlayışı<sup>13</sup> inâyet düşüncesine de yansımaktadır.

Eflâton, *Yasalar*'ın X. Kitabında tanrıların varlığına inanmayanlara şaşırmakta ve küçüklüklerinden beri kendilerine tanrılara dair anlatılan şeylere, anne-babalarının kendileri için tanrılara dua edişine, kurban törenlerinde edilen duaları, güneş doğarken, batarken, mutluyken veya büyük felaketlerle karşılaştıklarında da bütün Yunanlıların tanrılara dua edişlerini nasıl görmezden geldiklerini anlayamamaktadır. Bunlar, ona göre tanrıların varlığı için bir kanıttır.<sup>14</sup> Ayrıca o, yasaların, tanrılara inanmayı gerektirdiğini savunmaktadır.<sup>15</sup>

Eflâton, tanrıların varlığına inanmanın gerekliliğini ortaya koyduktan sonra tanrılara inananların bazılarında var olan iki tür yanlış anlayıştan bahsetmektedir. Bunlardan birincisini, tanrıların varlığına inanmakla birlikte insanların işleriyle ilgilenmediklerini düşünenler; ikincisini ise tanrıların insan ilişkileriyle ilgilenmekle beraber kurban ve dua ile kolayca kandırılabilceğini savunanlar oluşturmaktadır.<sup>16</sup>

Birinci grup içerisinde yer alanların düşüncelerini değerlendiren Eflâton, onların dünyada adaletsizlik gibi görünen (kötülerin iyi bir hayat yaşaması) şeyleri tanrılara atfetmekten kaçınmak istedikleri için tanrıların insan işleriyle ilgilenmedikleri gibi bir görüş ortaya attıklarını dile getirmektedir.<sup>17</sup> Eflâton, bu düşüncenin yanlışlığını Tanrının ruhlara yasaları tanıtmak suretiyle kötülüğün kendisiyle ilişkilendirilmesinin önüne geçtiğini söyleyerek ifade etmektedir. Bununla birlikte ona göre Tanrı, yasaların bir kısmını arza, bir kısmını yere serpiştirerek evrene bir düzen vermiştir. Ayrıca Tanrı, genç tanrıları, ölümlü tenlere şekli, insan ruhunun ihtiyaç duyduğu her şeyi ona vermekle görevlendirmiştir. Bunları yaptıktan sonra ise tanrı, Eflâton'a göre her zemenki yaşayışana dönmüş ve o dinlenirken genç tanrılar babalarının isteğini yerine

---

<sup>12</sup> A.P. Bos, *Providentia Divina the Theme of Divine Pronoia in Plato and Aristotle*, Van Gorcum & Comp. Netherlands 1976, s. 7, 18.

<sup>13</sup> Eflâton, tanrı ve tanrılar kullanımı eserleri arasında farklılık arz etmektedir. *Yasalar* adlı eserinde tanrılar kavramını çoğunlukla kullanırken; *Timaios*'ta Tanrı ve genç tanrılar ayrımına gitmekte ve genç tanrıları babaların isteklerini yerine getiren çocuklar olarak nitelemektedir. Bkz. Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012, s. 385-386; Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş, Lütü Ay, Sosyal Yayınları, İstanbul 2001, s. 40.

<sup>14</sup> Platon, *Yasalar*, s. 385.

<sup>15</sup> Platon, a.g.e, s. 385, 388.

<sup>16</sup> Platon, a.g.e, s. 386.

<sup>17</sup> Platon, a.g.e, s. 404.

getirmeye çalışmışlardır. Nitekim genç tanrılar, bu ölümlü varlığı mümkün olduğu ölçüde bilgelikle donatıp onu iyi yönlendirmektedirler. Bu yüzden insan, başına gelen bahtsızlıklara kendisi sebep olmaktadır.<sup>18</sup> Eflâtun, Tanrı'nın genç tanrılar vasıtasıyla insanın ihtiyaç duyduğu her şeyle onu donattığını belirtmek suretiyle kötülük ile Tanrı arasına bir bağlantı kurulamayacağını söylemekte ve insanın başına gelen olumsuzlukların ise kendisinden kaynaklandığını vurgulamaktadır. Kısacası, insanı özgür kabul etmektedir.

Eflâtun'a göre tanrılar her türlü erdemlerle donatılmış olmaları sebebiyle her şeyle ilgilenmektedir. Tanrılar bütün kötü özelliklerden arınmış olup onların ayrıntıları göz ardı ettiklerini söylemek onlara yetersizlik ve kudretsizlik atfetmek manasına geleceği için böyle bir şey mümkün değildir. Nitekim onlar, iyi ve üstündürler.<sup>19</sup> Eflâtun, duvarcıların küçük taşlar olmadan büyük taşların tam ve sağlam olarak yerleşmeyeceğine dair düşüncelerini merkeze almak suretiyle ayrıntıların göz ardı edilmesinin büyük şeylerin oluşumunda eksikliğe sebep olacağını dile getirmektedir.<sup>20</sup> Diğer bir deyişle tanrıların insanlarla ilgilenmediğini düşünmek mümkün değildir. Böyle bir düşünce tanrılarının yetkinliğine hanel getirebilir.

İkinci gruba gelince, tanrıların, adaletsiz kişilerce hediyelerle (kurban ve dua) kandırılabilceğini savunmaktadırlar. Eflâtun bu düşüncenin hiçbir şekilde kabulünün mümkün olmadığını dile getirmektedir. Böyle bir iddiada bulunan kişinin dinsizlerin en dinsizi ve en kötüsü olarak nitelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>21</sup>

Eflâtun, tanrılara dair görüşlerini aktardıktan sonra, kötülüğün Tanrı'ya atfedilemeyeceğini belirtmekte ve genç tanrılar vasıtasıyla Tanrı'nın insanla ilgilendiğini ortaya koymaktadır.

Eflâtun'un inâyet fikri, Tanrı-âlem ilişkisi merkeze alınarak "evrendeki düzen" ve "iyi" anlayışı çerçevesinde şekillenmektedir. O, yaratan iyi olduğu için ve kendisinde herhangi bir hırs bulunmadığından dolayı yarattığı şeyin kendisine benzemesini istemekte, oluş ve evrenin düzenini de bu düşünce üzerine tesis etmektedir. Tanrı, her şeyin iyi olmasını isteyip kötülüğü amaçlamadığı için düzensizliği düzene çevirmiştir. Her şeyden üstün olan en güzel nesneyi yaratma imkânına sahip olup O, zekâsı olan bir bütün yaratmıştır. Zekâ da ancak ruhta bulunabildiği için evrene bir ruh ve zekâ bahşedilmiştir. Bundan yola çıkarak da Eflâtun, bu canlı varlığın, Tanrı kayrasıyla

---

<sup>18</sup> Platon, *Timaios*, s. 40.

<sup>19</sup> Platon, *Yasalar*, s. 405-407.

<sup>20</sup> Platon, a.g.e, s. 409.

<sup>21</sup> Platon, a.g.e, s. 415-416.

(God's providence/inâyetiyle) yaratıldığını zikretmektedir.<sup>22</sup> Eflâtun'un *Timaios* aracılığıyla ortaya koyduğu bu düşüncesine göre evren canlı olup Tanrı'nın inâyetiyle varlığa gelmektedir. Eflâtun Tanrı'nın en iyi ve güzel olduğu için onun sebebi olduğu şeyin de güzel ve iyi olması gerektiğini vurgulamaktadır.

Eflâtun, her şeyin Tanrı'nın inâyetiyle yaratıldığını düşünmekte ve bunu Tanrı'nın iyi oluşuna bağlamaktadır. Yönetme ve ussal özelliğiyle Tanrı'ya benzeyen ruh, inâyet ile yaratılmıştır.<sup>23</sup> Eflâtun, inâyet doktrinini, teolojisinin tamamlayıcı bir unsuru olarak ortaya koymaktadır.<sup>24</sup> Hayrın aklî mevcûdatın sebebi olduğunu dile getiren Eflâtun, âlemdaki inâyet-i ilahîyyeyi bu bağlamda delillendirmektedir. Aklî bir varlık olan Tanrı, bizzât hayr olup âlemin Sanî'idir. Bu Sanî'lik zaruret ya da tesadüfe dayanmamaktadır. Bilakis, âlem için hayrın tahakkuku şeklinde bir gaye belirlenmiştir.<sup>25</sup>

Özetle Eflâtun, evrenin tanrısal inâyetin bir ürünü olarak yaratıldığını dile getirmekte ve onun inayet anlayışında düzen fikrinin hâkimiyeti açık bir şekilde hissedilmektedir. İnâyetle çeliştiği düşünülen kötülük meselesini ise Tanrı'nın iyi ve güzel olduğunu ve ondan da ancak iyinin çıkacağını söylemek suretiyle çözmeye çalışmaktadır. O, insanların başına gelen bahtsızlıkların kendilerinden kaynaklandığını söylemektedir. Ayrıca genç tanrılar vasıtasıyla inâyetin insanlara ulaşacağını da ortaya koymaktadır. Nitekim bu genç tanrılar, insanlara bilgelik bahşederek ve onları iyiliğe yönlendirerek inâyetin insanlara ulaşmasını sağlamaktadırlar.

### A. 1. 2. Aristoteles

Hareket etmeyen hareket ettirici fikriyle yani ilk muharrik, salt form anlayışıyla tanınan Aristoteles (MÖ. 322), ilk muharriki bütün var olanların en yükseği, en iyisi olarak nitelenmekte ve onun yetkin olduğundan bahsetmektedir. Ayrıca Aristoteles, onun hiçbir olanakla ilişkisinin olmadığından sadece kendi kendisini düşünen olduğunu bu görüşüne eklemektedir. Ona göre Tanrı, bu özelliklerine atıfla hiçbir şey istememekte, hiçbir şey yapmamakta, ayrıca âlem üzerinde herhangi bir etkide de bulunmamaktadır. Âlemden meydana gelen şeyler, âlemin salt formu özlemesinden kaynaklanmaktadır. Bu özleyişin konusu olması sebebiyle tanrılık diye de nitelenen salt form her türlü hareketin

<sup>22</sup> Platon, *Timaios*, s. 25-26. Ayrıca bkz. Platon, *Plato's Cosmology the Timaeus of Plato*, çev. Francis Macdonald Cornford, Hackett Publishing Company, USA1997, 34. Burada dünyanın ruh ve zekâ ile canlı olduğu ve Tanrı kayrasıyla yaratıldığı dile getirilirken kullanılan kavram *God's Providence* olup kastedilen Tanrı'nın inâyetidir.

<sup>23</sup> Ekrem Sevil, *Platon'un Tanrı Anlayışı Mitolojiden Rasyonel Tanrıya Geçiş*, Birey Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 71.

<sup>24</sup> Dragona, a.g.e., s. 4420.

<sup>25</sup> Faruk Desuki, *Kaza ve'l-Kader fi'l-İslam*, Dârü'd-Da've, İskenderiye 1982, c. 3, s. 55

nedeni olarak görülmektedir.<sup>26</sup> Aynı zamanda Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiricisi, her şeyin kendisine doğru aktığı, potansiyelliği olmayan, değişmeyen, zâtıyla kaim bir varlık, saf harekettir.<sup>27</sup> Ancak Aristoteles'in ilk hareket ettiricisinde kendisine ibadet edilen, kendisinden yardım dilenilen bir tanrı anlayışına ulaşmayı sağlayıcı unsurlar bulmak mümkün görünmemektedir.<sup>28</sup> Sadece kendisini düşünen ve hareket verme dışında âleme herhangi bir müdahalesi olmayan bir Tanrı tasavvurunda ilk bakışta inâyete dair izler taşıdığını söylemek imkân dâhilinde gözükmemektedir.

Aristoteles, yıldızlardan bahsetmekte ve onları insanüstü aklî bir mahiyete sahip olduklarını dile getirmektedir. O, yıldızların yeryüzündeki hayat üzerinde hedefe dayalı, makul etkilerinin olduğunu belirtmektedir.<sup>29</sup> Onun yıldızları, hareket ve düzenin kaynağına referans olarak göstermesi, inâyetin varlığına işaret olarak algılanabilir.<sup>30</sup> Nitekim kilise babaları, Aristoteles'te göksel âlemin inâyetle yönetildiği fikrinin varlığından bahsetmektedirler.<sup>31</sup> Ayrıca Aristoteles, âlemdeki her şeyin bir gaye ile birbirine bağlanmış olduğunu söylemekte, bunun yanı sıra tabiatın her yerinde, her şeyde şaşkırtıcı bir düzenin ve gayeliliğin varlığını vurgulamaktadır. Filozof, her şeyde açık bir şekilde görülen bu düzenliliğin, tesadüf eseri olamayacağı kanaatindedir.<sup>32</sup> Eflâton'un ontolojik çıkarımlarını reddeden Aristoteles'in, fiziğin arkhesi olarak ilahî akli (nous) kabul etmesi, düzen ve ezelî harekete ilişkin vurgusu,<sup>33</sup> âlemi hareket ettirici ve düzenleyici bir Tanrı tasavvuruna sahip olması onda inâyet fikrinin varlığına bir işaret olarak sunulmaktadır.<sup>34</sup> Bütün âlemde var olduğunu dile getirdiği düzen fikrine binaen Aristoteles'te inâyete dair imalar bulunabilir.

Eflâton'un felsefesi içerisinde inâyet açıkça görülürken, aynı şeyler onun Aristoteles için söylemek zordur. Çünkü Aristoteles, Tanrı'yı hareket etmeyen bir hareket ettirici, ezelî değişmez iyi, ilk prensip olarak tanımlamakta ancak, Tanrı'nın inâyetinden Sokrates ve Eflâton gibi doğrudan bahsetmemektedir. Ancak Dragona, onu tanrıların inâyetini doğrudan reddeden Epikür'den de ayırmak gerektiğini söylemekte ve Aristoteles'in kurduğu teleoloji içinde dolaylı olarak inâyetin izine rastlanabileceğini

---

<sup>26</sup> Faruk Kurt, "Platon ve Aristoteles Felsefesinde Evren Tasarımı", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası*, Sayı: 20, (Aralık 2013), s. 272.

<sup>27</sup> Gunnar Skirberkk, Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul 2006, s. 103.

<sup>28</sup> Kurt, a.g.m., s. 272.

<sup>29</sup> Kamıran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1964, s. 79; Kurt, a.g.m., s. 279.

<sup>30</sup> Mitchell, a.g.e., s. 1; Topaloğlu, a.g.m., s. 108-109.

<sup>31</sup> Bos, a.g.e., s. 20, 23.

<sup>32</sup> Kurt, a.g.m., s. 279; Topaloğlu, a.g.m., s. 108.

<sup>33</sup> Bos, a.g.e., s. 26-27.

<sup>34</sup> Topaloğlu, a.g.e., s. 109.

ifade etmektedir.<sup>35</sup> Nitekim Aristotelesçi şarihler tarafından Aristoteles'in felsefesi içerisinde inâyet fikrine dair izler aranmıştır.<sup>36</sup>

Aristoteles'te var olan düzen fikri, onda dolaylı olarak bir inâyet düşüncesinin varlığına işaret olarak görülebilmektedir. Ancak onun açık bir şekilde ifade ettiği bir ilahî inâyet veya ilahî yaratma teorisinin varlığından söz etmek mümkün değildir.<sup>37</sup> David Ross'un da ifade ettiği üzere "Aristoteles, asla Sokrates ve Eflâtun'un yaptığı gibi Tanrı'nın inâyeti kelimesini kullanmamaktadır."<sup>38</sup> Onun Tanrı anlayışı inâyet fikrine kapı aralamıyor gibi görünmekle birlikte âlemde hâkim olan bir düzen fikri, şanslı bir sebep olarak görenleri reddedişi şarihleri tarafından inâyete ilişkin ipuçları gibi algılandığı söylenebilir.

## A. 2. Helenistik Felsefede İnâyet

Aristoteles'in öğrencisi olan, Yunan kültür ve felsefî mirasının Doğu'ya aktarımını sağlayan Büyük İskender'in Asya seferleri, çok önemli kültürel sonuçlar doğurmuştur.<sup>39</sup> Büyük İskender'in ölümüyle parçalanan imparatorluğa rağmen Yunan kültürü Yakın Doğu ülkelerinde yayılmasını sürdürmüş, Yunan kökenli olmayan halkları tarafından hayat şartlarına ve dünya görüşlerine uygun hale getirilmiştir. Bu da Antik Yunan kültürünün, Doğu'ya özgü düşüncelerinin tesiriyle büyük bir dönüşüm geçirmesini sağlamıştır. Değişim ve kaynaşma sonucu teşekkül eden bu yeni kültür, kozmopolit bir nitelik taşımakta olup dünyanın birçok farklı yerlerinde yaşayan insanların ortak malı haline gelmiştir ve bu kültür, Helenizm (Helenism, Hellas: Yunanistan) adını almıştır.<sup>40</sup>

Helenistik felsefe içerisinde Epikürcülük, Stoacılık ve Septisizim (Akademik Şüpheciler) okulları teşekkül etmiştir.<sup>41</sup> Helenistik dönem içerisinde daha çok ahlak sorunu tartışılmaktadır.<sup>42</sup> Bu dönemin önemli düşünce kolları içerisinde inâyeti detaylı

---

<sup>35</sup> Dragona, a.g.e., s. 4423.

<sup>36</sup> Giovanna R. Giardina, "Providence in John Philoponus' Commentary On Aristotle's *Physics*", *χώρα REAM*, 13, 2015, s. 150. Bu izleri arayanlardan biri de John Philoponus (MS. 570)'tur. Ammonius ve Simplicius gibi şarihlere kıyasla, Philoponus, Aristoteles şerhleri içerisinde onlardan çok daha sıklıkla yani 49 kez bu kavramı kullanmıştır. Philoponus, Aristoteles'in *Physics* adlı eserine yazdığı şerhte düzen fikri, şansın reddedişi üzerine inâyet düşüncesini şekillendirmektedir (Giardina, a.g.m., s. 154).

<sup>37</sup> Sir David Ross, *Aristotle*, Routledge, London and New York 2005, s. 190; Soheil M. Afnan, *Avicenna His Life (980-1037) and Work*, George Allen and Unwin Ltd., London 1958, s. 175.

<sup>38</sup> Ross, a.g.e., s. 192.

<sup>39</sup> Birand, a.g.e., s. 91.

<sup>40</sup> Bayram Ali Çetinkaya, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 217. Helenistik felsefenin karakteriyle ilgili bkz. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 257-259.

<sup>41</sup> Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi I İlkçağ*, çev. Muaemmer Sencer, Say Yayınları, İstanbul 1994, s. 339; Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 1998, s. 149.

<sup>42</sup> Çetinkaya, a.g.e., s. 221; Cevizci, a.g.e., s. 150.

bir şekilde ele alan Stoacılıktır. Diğer iki felsefi okul inayeti kabul etmeyenler arasında yer almaktadır. Kıbrıslı Zenon (M.Ö. 336-264) tarafından kurulan Stoa Okulu Eski Stoa, Orta Stoa ve Yeni Stoa olmak üzere üç farklı dönemde ele alınmaktadır.<sup>43</sup>

### A. 2. 1. Stoacılar

Madde temelli bir varlık anlayışına sahip olan Stoacılık, gerçekliğin sadece maddi nesnelere meydana geldiğini düşünmektedir. Ancak maddi doğaya sahip olan şeylerin bir gücü olduğu fikrinde olan Stoacılar, evrenin kendi mükemmel yapısını ve uyumunu meydana getiren bir Tanrı'nın varlığını da kabul etmektedirler. Tanrı'yı dünyanın ruhu ve aklı olarak gören bu felsefe okul, Tanrı'dan aynı zamanda dünyanın evrensel yasası olarak da bahsetmektedirler.<sup>44</sup> Bu yüzden de Stoacıların günümüzde kullanılan anlamda tam bir materyalist olarak nitelenmek doğru değildir. Çünkü onlarda âlemdeki düzenin dayandığı bir Tanrı fikri mevcuttur.

Helenistik dönemde inâyet düşüncesi üzerinde duranlar Stoacılardır. Stoacılar, inâyet kavramını zaman zaman onların felsefesinde mühim bir yer işgal eden kader kavramıyla aynı anlama gelecek şekilde kullanmakta ve bu kavrama içkin, determinist ve materyalist nitelikleri içeren anlamlar yüklemişlerdir.<sup>45</sup> Ayrıca inâyet teorisi, Stoa felsefesinde köşe taşı görevini görmekte olup Stoacı kozmoloji ve etik anlayış arasında önemli bir bağ kurulmasına olanak sağlamaktadır.<sup>46</sup>

Stoacılar, inâyeti merkezi bir kavram olarak almakta ve dünyanın tanrıların inâyetiyle yönetildiği savını ortaya atmaktadırlar.<sup>47</sup> Stoacılar göre evren ve evrenin bölümlerinin tertibinde ilk andan beri tanrıların inâyeti (providentia deorum/the providence of gods),<sup>48</sup> varlığını göstermekte olup evrende onların inâyetiyle gerçekleşen bir yönetim söz konusudur. Evrenin tanrıların inâyetiyle yönetildiğine dair farklı argümanlar ortaya koyan Stoacılar, öncelikli olarak bu iddialarını şu şekilde temellendirmektedirler:

<sup>43</sup> Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, HÜ-ER Yayınları, Konya 2000, s. 295; Bernhardt, a.g.e., s. 403; Dragona, a.g.e., s. 4419.

<sup>44</sup> Zeller, a.g.e., s. 265-266; Kadir Çüçen, Melek Zeynep Zafer, Adnan Esenyel, *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa 2011, s. 160-161. Ayrıca bkz. Erdem, a.g.e., s. 297.

<sup>45</sup> Mark Lamarre, "Stoic Influences in Plotinus' On Providence", [https://www.academia.edu/933801/Providence\\_in\\_Plotinus\\_and\\_Seneca](https://www.academia.edu/933801/Providence_in_Plotinus_and_Seneca), s. 2.

<sup>46</sup> Keimpe Algra, "Plutarch and the Stoic Theory of Providence", in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Leuven University Press, Leuven 2014, s. 120.

<sup>47</sup> Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilioğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012, s. 239.

<sup>48</sup> Cicero, a.g.e., s. 238; Cicero, *The Nature of the Gods*, trans. Horace C.P. McGregor, Penguin Books, England 1972, s. 154. Stoacılar inâyeti, tanrısal inâyet ve tanrıların inâyeti şeklinde ele almaktadırlar. Bazen de tercümelelerde tanrısal öngörü terimi kullanılmaktadır. Ancak bunların tamamı ile inâyet kastedilmektedir.

Onlara göre ilk olarak tanrıların varlığını kabul etmek gerekmektedir. Bu kabulün ardından onların en mükemmel şeyleri yaptıklarını düşünölmelidir diyen Stoacılar, evreni yönetmekten daha göz kamaştırıcı bir şey olmadığı için de evrenin tanrıların iradesiyle yönetildiği sonucuna varmaktadırlar. Bunu en mükemmel şekilde akıl ile yapacakları için de tanrıların akıllı olması gerekmektedir. Sonuç olarak Stoacılara göre tanrıların akıllı olduklarını kabul etmek, onların tanrısal inâyetinin her şeyi kuşattığını tasdik etmek manasında gelmektedir. Kısacası, evren mutlak surette tanrıların inâyeti sayesinde yönetilmekte, uyum içerisinde ve düzenli bir halde bulunmaktadır.<sup>49</sup>

Stoacılar, aslında ortaya koydukları bu inâyet anlayışıyla her şeyin bir düzen içinde ilerlediğini ve bunun tesadüfen değil, tanrıların inâyetiyle gerçekleştiğini savunurken dolaylı olarak Epikürcülerin ortaya attıkları atomculuk anlayışını ve rastlantıyı da reddetmiş olmaktadır.<sup>50</sup>

Tanrısal inâyet, Stoacılara göre evrene sadece bir düzen vermemektedir, aynı zamanda o düzenin devamını da sağlamaktadır. Stoacılar, aslında bize sıradan gözükken birçok olayın içinde muhteşem bir düzenin var olduğunu hatırlatmaktadırlar. Buna dair onlar yeryüzünden, gökyüzünden, hayvanlar âleminde ve bitkiler dünyasından düzene ilişkin birçok örnek vermektedirler.<sup>51</sup>

Akademiacılar,<sup>52</sup> insana verilmiş akıllı bir lütuf ve inâyet olarak gören Stoacıları, aklın kötüye kullanımının yaygın oluşunu sebep göstererek eleştirmektedirler. Bundan yola çıkarak Akademiacılar, aklını doğru şekilde kullanan insanlarla tanrıların ilgilendiğini ve bunun dışındakiler için, aklın inâyetin bir ürünü olmadığını söylemekte, ancak tanrıların sadece bir grup insanla ilgilenmesinin de doğru olmayacağından yola

<sup>49</sup> Cicero, *Tanrıların Doğası*, s. 241, 243, 245, 251.

<sup>50</sup> Bkz. Cicero, a.g.e., s. 259.

<sup>51</sup> Bkz. Cicero, a.g.e., s. 283-297. Benzer fikirleri Orta dönem stoacılarından olan Panaetius (M.Ö 110)'da zikretmektedir. Onun içeriği tam olarak bilinmeyene *İnâyet* adlı bir eser kaleme aldığı belirtilmektedir. O, geleneksel Stoacı inâyet anlayışını kabul etmiştir. O, kehaneti (divination) reddetmekte, insanın âlemin güzelliğine hayranlığını, bitkiler, hayvanlar ve insanlardaki tabii kendini koruma içgüdüsünü ve dünyanın temel yapısını delil göstermek suretiyle yaptığı teleoloji savunmasıyla inâyetin varlığını kabul ettiğini göstermektedir. Bir başka orta stoacı filozof olan Posidonius ise inâyetin varlığını ön bilginin geçerliliğine dayandırarak açıklamaktadır. Kısacası o, öngörüyle inâyetin varlığına bir işaret olarak algılamakta ve onu kader ile eş anlamlı olarak kullanmaktadır (Dragona, a.g.e., 4434-4436).

<sup>52</sup> Bu niteleme genel olarak Platon tarafından kurulan felsefe okulunun mensuplarını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Ancak Platon'un akademisinin tamamen onun düşüncelerine sadık kaldığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Platon'dan sonra bu okul içerisinde onun görüşlerini sürdürenler olmakla beraber, onun görüşlerinden uzaklaşıp kendini şüphecilığe adayın akademiacılar da mevcuttur. Bu ikinci grup akademik şüpheçiler olarak adlandırılmaktadır (Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, the Scarecrow Press, Toronto 2007, s. 12; <http://www.iep.utm.edu/greekphi/>). Cicero'nun burada zikrettikleri, Stoacıların çağdaşı olan akademik şüpheçilerdir. Onlara bu ismin verilmesinin sebebi, Platon'un kurduğu akademi'nin başkanı ve üstadları olmalarıdır. (Erdem, a.g.e., s. 288). Akademi şüpheçiler için bkz. Çetinkaya, a.g.e., s. 230-231; Peter Adamson, *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds*, Oxford University Press, United Kingdom 2015, s. 108-114.

çıkarak, tanrıların insanlarla ilgilenmediği sonucuna varmaktadırlar.<sup>53</sup> Onlar daha da ileri götürdükleri eleştiriler ile tanrısal inâyeti, “neden aklını iyi kullanamayan kişilere akıl vermiştir” diye sorgulamakta ve bunu tanrısal inâyetin bir hatası olarak değerlendirmektedirler.<sup>54</sup> Kısacası, Akademiacılar eğer tanrısal inâyetten bahsedilecek olsaydı bunca kötülük olmazdı demektedirler.

Stoacıların, akademiacıların bu eleştirilerine ve kötülük problemine ilişkin genel çözümleri “her şey inâyetle düzenlenmişse neden kötülük vardır?” sorusuna verdikleri cevapta gizlenmektedir. Onlara göre ahlakî ve kozmik kötülük, Tanrı’nın<sup>55</sup> iyi amaçlarının kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Kötülük, Tanrı’nın doğrudan kastettiği bir şey olmayıp iki şekilde inâyetin kapsamına girmektedir. Birincisinde, kötülükler, âlemin varlığı, iyi ve kötü olma potansiyelliğini taşıyan akıllı insanın varlığı gibi iyi şeylerin kaçınılmaz sonucuyken; ikinci olarak ise kötülükler, tabî afetlerin nihayetinde âlemin ve insanın refahına hizmet ettiği anlayışı zemininde inâyetsel düzenin kurulmasında yardım edici rolü üstlenmektedir.<sup>56</sup>

Stoacılık erken stoa, orta stoa ve yeni stoa olmak üzere üç ayrı döneme ayrılmaktadır. Yukarıda Stoacıların genel inayet anlayışlarına yer verdikten Roma imparatorluğunun ilk dönemlerinde kurulmuş olan Yeni Stoa ya da Roma stoası diye de adlandırılan<sup>57</sup> Stoacıların inayet anlayışlarıyla ön plana çıkan ve bu dönemin en önemli temsilcileri olan Seneca, Epictetus ve Marcus Aurelius adlı filozoflar müstakil başlıklar altında ele alınacaktır.

### A. 2.1.1. Seneca

MÖ. 4-MS. 65 yılları arasında Roma’da yaşayan bir filozof olan Lucius Annaeus Seneca, felsefe ve ahlakın pratik yönü üzerinde durmuştur.<sup>58</sup> Başka bir deyişle onun felsefî çalışmalarında hâkim olan temel mesele, bireylerin nasıl iyi bir yaşama ulaşabileceğidir.<sup>59</sup> O, Stoacı görüşleri savunmanın yanı sıra yazdığı eserlerde Eflâtun ve

---

<sup>53</sup> Bkz. Cicero, a.g.e., s. 409-411.

<sup>54</sup> Cicero, a.g.e., s. 423.

<sup>55</sup> Eflâtun’a benzer şekilde Stoacılar da tanrı ve tanrılar kullanımının birlikteliğini görüyoruz. Bu zaman zaman büyük bir karmaşaya sebep olabilmektedir. Bu konuda hem eflâtun hem de stoacılar da tam bir netliğin olduğunu söylemek mümkün değil. Bundan dolayı biz onların eserlerindeki ve diğer kaynaklardaki kullanımına sadık kalmayı çalıştık.

<sup>56</sup> Algra, a.g.m., s. 124.

<sup>57</sup> Ernst Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İm Yayınları, İstanbul 2005, s. 320; Copleston, a.g.e., v. 1, s. 428.

<sup>58</sup> Copleston, a.g.e., s. 428; Margaret Graver, “Seneca”, in *Encyclopedia of Philosophy*, v. 8, s. 811.

<sup>59</sup> Elizabeth Asmis, Shadi Bartsch, Martha C. Nussbaum, “Seneca and His World”, in *Anger, Mercy, Revenge (Lucius Annaeus Seneca)*, The University of Chicago Press, Chicago 2010, s. XV.

Aristoteles'in görüşlerine de yer vermiştir.<sup>60</sup> Çeşitli felsefi konulara dair eserler kaleme alan Seneca'nın emeklilik ve sürgün döneminde yazdığı ve inâyete dair düşüncelerinin yer aldığı *De Providentia* adlı müstakil bir eseri de mevcuttur.<sup>61</sup> Seneca, evrenin inâyete ile yönetildiğini ve Tanrı'nın her zaman insanlarla beraber olduğunu savunmaktadır.<sup>62</sup> Ayrıca o, inâyetin varlığı ile kötülüğün varlığı arasında farz edilen çelişkiyi de bu bağlamda ele almaktadır.

Âlemdeki muhteşem bir şekilde işleyen düzenin rastlantı ile açıklanamayacağını belirten Seneca'ya göre bizim mucize olarak gördüğümüz şeyler bile bir nedene bağlı olarak meydana gelmektedir.<sup>63</sup> Stoacılar da hâkim olan katı nedensellik görüşünü onda da görmekteyiz. Hatta ona göre Tanrı bile bu zorunluluğun dışına çıkamamaktadır. O yüzden de kötülükleri yazgı olarak yazdığına bir daha onları değiştirememektedir. Bu noktada o da o yazgıya bağlı kalmak mecburiyetindedir.

O, iyi insanların başına neden kötü şeyler geldiğini, iyi insanlar ile tanrılar arasında var olduğunu düşündüğü erdem temeline dayalı bir benzerlikle açıklamaktadır. Seneca'ya göre iyi insan, Tanrı'nın öğrencisi, taklitçisi, hakikî oğlu (vera progenis/offspring) olarak görülmekte ve Tanrı onu, muhteşem bir baba (parens illa magnificus) ya da sert babalar (patres) gibi katı bir eğitimden geçirmektedir.<sup>64</sup> Nitekim ona göre Tanrı, iyi insanları imtihan eder, güçlendirir ve kendisine öğrenci olarak yetiştirir, yani kısacası onları rahat içerisinde yaşatmaz.<sup>65</sup> Seneca, Tanrı'nın iyi insanlara muamelesini baba ile annenin davranışlarını kıyaslayarak ortaya koymakta ve Tanrı'nın iyi insanları bir baba gibi mertçe sevmekte olduğunu, onların gerçek güçlerini toplamaları için sıkıntılarla mücadele etmelerini istediğini belirtmektedir.<sup>66</sup> Kısacası filozofa göre kötülüklerle maruz kalmak bir lütf olarak görülebilir. Nitekim bunlar, Tanrı'nın hakikî oğlu olma yolunda ilerlemeye ve onun eğitiminden geçmeye dair bir işaret olarak anlaşılmalıdır.

İnâyeti, talihsizliklere bir çare olarak gören Seneca, olaylara bütünsel olarak bakmak gerektiğini dile getirmektedir. Ona göre, Tanrılar için insan neslini korumak

---

<sup>60</sup> Aster, a.g.e., s. 320.

<sup>61</sup> Bu eser dışındaki diğer eserleri de şunlardır: *On Leisure (De Otio)*, *On Providence (De Providentia)*, *Natural Questions (Naturales Quaestiones)*, *On Anger (De Ira)*, *Consolation to Marcia (De Consolatione ad Marciam)*, *On the Happy Life (De Vita Beata)*, *On Firmness (De Constantia)*, *On the Tranquillity of the Mind (De Tranquillitate Animi)*, *On the Shortness of Life (De Brevitate Vitae)*, *Consolation to Helvia (De Consolatione ad Helviam)*, *On Mercy (De Clementia)*, *On Benefits (De Beneficiis)*, *Consolation to Polybius (De Consolatione ad Polybium)*. Bkz. Seneca, *Dialogues and Essays*, trans. John Davie, Oxford University Press, New York 2007, s. XXI-XXIII, XXVIII (Introduction, Tobias Reinhardt).

<sup>62</sup> Senecas, *Tanrısız Öngörü (De Providentia)*, s. 29.

<sup>63</sup> Seneca, a.g.e., s. 31.

<sup>64</sup> Seneca, a.g.e., s. 32-33.

<sup>65</sup> Seneca, a.g.e., s. 33; Frances and Henry Hazlitt, *The Wisdom of the Stoics*, University Press of America, England 1984, s. 38.

<sup>66</sup> Seneca, a.g.e., s. 37.

önemlidir.<sup>67</sup> Bu yüzden de başa gelen bir sıkıntılara inâyet açısından bakılmalı ve bunların aslında bütünü koruması için yararlı olduğu düşünölmelidir.<sup>68</sup>

Stoacı filozof, olaylara bakışımızı değıştirmemiz gerektiği üzerinde durmak suretiyle bizim iyilik olarak algıladığımız şeyler ile kötü gördüğümüz şeylerin aslında tam tersinin söz konusu olacağını iddia etmektedir. Yani mutlu olarak görölen, bir başka ifadeyle zevk ve sefa içinde yaşayan, hiçbir sıkıntısı olmayan insanlar, aslında gerçek mutluluğu elde edememektedirler. Arazî şeyler, onları sadece görünürde mutlu kılmaktadır. Ayrıca Seneca'ya göre yaşanan sıkıntılar insanlara erdemlerini sergileme fırsatı sunmaktadır. Bununla beraber Seneca, nasıl ki ordugahta en zorlu görevler en cesurlara verilmekteyse ve görevin verildiği kişi bunu kendisine yapılan bir kötölük olarak algılamamaktaysa, aksine kendisini onurlandırılmış olarak görüyorsa, aynı şekilde iyi insanların da sıkıntılara maruz kalmasını da bu tarzda değerlendirmek gereklidir. Nitekim onun için bu ıstıraplara katlanmak üzere seçilmiş olmak, Tanrı'nın bir lütfudur.<sup>69</sup>

Kısacası Seneca, sunmuş olduğu bu argümanlarla, inâyet ile kötölük problemi arasında görölen çelişkiyi iyi insanların başına gelen kötü şeylere dair yaptığı değerlendirmeleriyle ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. O, kötü olarak görölen şeylerin ardındaki maddi kayıplardan(zevk, sefa) ziyade manevi kazanımlara (gerçek mutluluk, erdem) dikkati çekmektedir. Bunları gerektiği gibi gören insan, Tanrı'nın inâyetinin iyi insanlar üzerine olduğunu fark edebilmektedir. Ama yine de Stoacı bir filozof olan Seneca, inâyetin varlığını savunmakla birlikte tanrıların bile karşı koyamadıkları bir zorunluktan bahsetmekte ve her şeyin değışmez bir nedenler zinciri ile vukû bulunduğunu dile getirmektedir.

#### **A. 2.1.2. Epictetus**

Epictetus (MS. 135), evrende meydana gelen her şeyin inâyetten kaynaklandığı kanaatindedir. Görme yeteneğine ve şükretme eğilime sahip olan bir kişinin bu gerçeği çok rahat görebileceği ve inâyete minnettar olabileceğini söylemektedir. Görme olayını örnek veren Epictetus'a göre eğer Tanrı görme yeteneğini verip renkleri veya ışığı yaratmamış olsaydı görme yeteneğini kullanamayacaktık. Ancak Tanrı bu görme yeteneğini kullanmamız için gerekli olan her şeyi vermiştir. Ayrıca o, rasyonel ve irrasyonel hayvanlar arasında bazı benzerliklerin olduğunu belirtmekte ve insanın

---

<sup>67</sup> Seneca, a.g.e., s. 41.

<sup>68</sup> Frances, a.g.e., s. 39.

<sup>69</sup> Seneca, a.g.e., s. 41-57, 69.

konumunun farklılığına işaret etmektedir. İnsana hayvanların aksine bir tür bilinçlilik bahşedilmiş olup bu güç sayesinde dünya ile yaşamımız arasındaki ilişkiyi anlamlandırma imkânını elde etmektedir.<sup>70</sup> Epictetus insanı Tanrı'nın ve onun işlerini izleyen bir izleyici olarak takdim etmekle kalmamakta, insanın aynı zamanda bu fiillerin de bir yorumcusu olduğunu belirterek insanın eşsiz konumuna işaret etmektedir. İnsanın irrasyonel hayvanlar gibi davranmasının çok utanç verici olduğunu vurgulayan filozofa göre insan Tanrı'nın ve onun işlerinin izleyicisi olmadan ölmemelidir.<sup>71</sup>

Epictetus için Tanrı'nın varlığını delillendirmekle inâyetin varlığını kanıtlamak aynı şeydir. Onun tanrıları inâyet sahibi olup dünyada var olan her şeyi insanoğlunun hizmetine sunmuşlardır. Bir baba ve iyi bir kral olarak tanrı, insana kendi fiillerini kontrol etme gücü bahşetmiş ve zorluklarla mücadele etme konusunda da onu serbest bırakmıştır. Ayrıca her şeyi özellikle de âlemdeki düzenli işleyişi inâyetin bir işareti olarak gören Epictetus için dünyada var olan her şey genel çerçevesiyle faydalı olup insanoğlunun yararına hizmet etmektedir.<sup>72</sup>

Epictetus, insanın âlemdeki merkezi konumuna işaret etmekle beraber her şeyin sebeplilik çerçevesinde gerçekleştiğini<sup>73</sup> söyleyerek genel Stoacı doktrine bağlılığını ortaya koymuştur. Ayrıca kötülük problemi merkezinden inâyete yöneltilecek eleştirilere karşı o, fiziksel kötülüğün sadece kötülük olarak görüldüğünü dile getirmekte ve bunun Tanrı'yı suçlamak için bir sebep olmadığını vurgulamaktadır.<sup>74</sup> Erken dönem stoacı bir filozof olan Chrysippus, Tanrı'nın inâyetiyle tabii felaketler ile masumların acı çekişinin nasıl uzlaştırılabileceği konusunda bazı endişeler taşıırken, Epictetus için bu konu bir problem olarak görünmemektedir. O, Tanrı'nın herhangi bir kötülükten sorumlu olmadığı ve kötülüğün insanın yoksunluğundan kaynaklandığı kanaatindedir.<sup>75</sup> Bununla beraber evredeki düzenli işleyişi inâyetin bir işareti olarak algılamaktadır.

Epictetus, insanın ahlakî özgülüğüne yaptığı vurgu ile ve herkesin hakkettiğini yaşayacağını söyleyerek<sup>76</sup> de kötülüğün, her şeyi insanın hizmetine sunan Tanrı'dan kaynaklamayacağını ifade etmek istemektedir. Bir nevi kötülüklerin sebebi olarak insanoğlunu göstermektedir diyebiliriz. Epictetus Stoacı genel doktrinine bağlı kalarak

---

<sup>70</sup> Epictetus, *Discourses*, trans. George Long, D. Appleton and Company, Newyork 1904, s. 17; A. A. Long, *from Epicurus to Epictetus Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford University Press, New York 2006, s. 244.

<sup>71</sup> Epictetus, a.g.e., s. 17.

<sup>72</sup> Dragona, a.g.e., s. 4444-4445; A.A. Long, *Epictetus a Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford University Press, New York 2002, s. 171.

<sup>73</sup> Dragona, a.g.e., s. 4445.

<sup>74</sup> Dragona, a.g.e., s. 4445, 4447.

<sup>75</sup> Long, a.g.e., s. 145.

<sup>76</sup> Dragona, a.g.e., s. 4445, 4447.

her şeyin inâyetle kuşatılmış olduğunu belirtmekle beraber diğer bazı Stoacılar gibi kötülüğe bir açıklama getirme gereği hissetmemektedir. Çünkü ona göre kötülük insanın yoksunluğundan ve sahip olduğu nimetleri gerektiği gibi kullanmamasından kaynaklanmaktadır. Bu da Tanrı'nın inâyetsel yönetimine hâlel getirecek bir durum değildir.

### A. 2.1.3. Marcus Aurelius

Marcus Aurelius (MS. 180), bir Roma İmparatoru ve aynı zamanda önemli Stoacı filozoflardan biridir. *Meditations*, felsefî düşüncelerine yer verdiği bir eserdir.<sup>77</sup> Marcus Aurelius, eserinde zaman zaman tanrı kavramını zaman zaman da tanrılar kavramını kullanmaktadır. Teolojisinde panteizmin hâkimiyeti hissedilen Marcus Aurelius, inâyet teorisini kanıtlamak için panenteistik ve de teistik bir dilin daha etkili olacağını farkında olup zaman zaman Tanrı'yı evrenin hükümrânı olarak da yorumlamaktadır.<sup>78</sup> Bununla ilişkili olarak âlemde ya yöneticisiz veya dizayn edici olmadan bir kaosun ya da önceden belirlenmiş, kaçınılmaz bir planın ya da merhametli bir inâyetin var olması gerektiğinden bahsetmektedir.<sup>79</sup> Aşağıda da görüleceği üzere Marcus, tercihini inâyet yönünde kullanmış gibi görünmektedir.

Marcus, tanrıların bu âlemi anlamlı hale getirdiği, onların varlığı sayesinde insanların korkudan arındığı kanaatindedir. Tanrıların yokluğu veya insanoğluya ilgilenmemesi tanrıların olmadığı veya inâyetten yoksun bir dünyada yaşamak anlamına geleceğinden Marcus'a göre çok anlamsızdır. Ona göre tanrılar var olup insanlarla ilgilenmekte ve onlara zararlı şeylerden kaçınma gücünü bahsetmektedirler.<sup>80</sup> İyilik ve kötülük de insana verilen güçten kaynaklanmaktadır. Ona göre tabiatta kötülük yoktur, fiziksel kötülük de kötülük değildir. Kötülüğün sebebi insan ve onun cahilliğidir.

Marcus'a göre "inâyet sadece genel olarak âlemlerle değil, insanın fiilleriyle, yani her bir insan ve her bir meseleyle de ilgilenir".<sup>81</sup> Ayrıca tanrıların bütün işleri inâyetsel vukû bulmaktadır ve tabiatta inâyetten bağımsız hiçbir şey meydana gelmemektedir.<sup>82</sup>

Genel Stoacı doktrine bağlı kalmakla beraber o, bulunduğu konunun etkisiyle inâyeti sosyal bir zemine yaklaştırmakta ve onu adaletle ilişkilendirmektedir. İnâyet, her şeyi adaletle dağıtmakta olup Marcus, evrensel kanunun herkese hak ettiğini adilce

<sup>77</sup> Rachana Kamtekar, "Marcus Aurelius", <http://plato.stanford.edu/entries/marcus-aurelius/>.

<sup>78</sup> Dragona, a.g.e., s. 4448.

<sup>79</sup> C. R. Haines, M.A, F.S.A, *The Communings with Himself of Marcus Aurelius Antoninus Emperor of Rome Together with His Speeches and Sayings*, William Heinemann, London 1916, s. 329.

<sup>80</sup> Marcus Aurelius, *Meditations*, trans. Martin Hammond, Penguin Classics, England 2006, s.12-13.

<sup>81</sup> Marcus Aurelius Antoninus, *The Meditations of the Emperor*, trans. Francis Hutcheson and James Moor, Liberty Fund, USA 2008, s. 155.

<sup>82</sup> Aurelius, *Meditations*, s. 11.

verdiği düşüncesindedir. O, evrendeki hiyerarşik düzene işaret ederek bu düşüncesini pekiştirmektedir. Evrende karşılıklı bir dayanışma var olup alttaki üstekine yani cansız canlıya, akılsız akıllıya hizmet etmektedir. Her şey birbirine karşılık bir dayanışma içerisinde bağlıdır.<sup>83</sup>

### **A. 3. Roma ve Hristiyan Felsefesinde İnayet**

Ptolemy krallığının MÖ. 31’de yıkılmasıyla başlayıp milattan sonra V. yüzyıla kadarki süre Roma kültürünün hâkim olduğu bir evre olarak kabul edilmekte ve bu kültür ekseninde üretilmiş olan felsefeye de Roma (Latin) felsefesi denmektedir. Bu dönem ayrıca MS. II. ve VI. Yüzyıl arasında ortaya çıkan orta çağ felsefesine bir hazırlık niteliği taşıyan Patristik felsefeyi de içine almaktadır. Bu felsefe içerisinde dini doğmalar yorumlanmaya başlanmıştır. Patristik felsefe; Eflâtuncu, Yeni Eflâtuncu bir felsefî anlayış ekseninde şekillenmiş olup bir nevi Hristiyanlığın Antik felsefe ile temellendirme etkinliği olarak felsefe tarihi içerisinde yerini almıştır.<sup>84</sup>

#### **A. 3. 1. Roma Felsefesinde İnayet**

##### **A. 3. 1. 1. İskenderiyeli Philo**

Philo (M.S. 50), güçlü bir Yahudi geleneği içerisinde yetişmekle beraber felsefî düşüncelerinde Antik Yunan felsefesinin özel de ise Stoacı ve Eflâtuncu düşüncenin hissedilir bir etkisi görülen bir filozoftur. Din (Yahudilik) ve felsefeyi (Eflâton) uzlaştırma çabasını ilk ortaya koyan ve zaman zaman din filozofu olarak görülen Philo’nun bu gayesi onun felsefî düşüncelerine yansımış olup kullandığı Tevrat temelli alegorik metodun bazen onu objektiflikten de uzaklaştırdığı söylenmektedir.<sup>85</sup> O, Yahudilikteki yaratıcı Tanrı anlayışını, Eflâton’un idealarını Tanrı’nın düşünceleri olarak görerek ve var oluşlarını da Tanrı’nın onları düşünmesine bağlayarak uzlaştırmaktadır.<sup>86</sup>

İskenderiyeli Philo, Tanrı kavramına yüklediği anlam ile yaratmaya dair düşüncelerini iç içe geçirerek inâyet teorisini şekillendirmektedir. Bu sebeptendir ki onun Tanrı kavramını ele alışına açıklık getirmek inâyet teorisinin anlaşılması açısından önemlidir. Onun Tanrı kavramında erken dönem Yunan felsefesinden izler bulmak

<sup>83</sup> Dragona, a.g.e., s. 4450.

<sup>84</sup> H. Nur Erkızan, A. Kadir Çüçen, *Felsefe Tarihi I Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013, s. 205.

<sup>85</sup> Bayram Dalkılıç, “İskenderiye’li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefî Yöntemi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2003, s. 79.

<sup>86</sup> Birand, a.g.e., s. 122.

mümkündür. Philo, Stoacılar gibi Tanrı'nın evreni ilahî gücüyle donattığını söylemekte, Aristoteles ve Peripatetikler gibi O'nun en yüksek sebep ve hareket etmeyen hareket ettirici olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, Eflâton'dan ve Eflâtuncu gelenekten Tanrı'nın yaratıcı, yapıcı, gerçek varlık ve âlemin inâyetsel koruyucusu fikrini almaktadır.<sup>87</sup> Görülen bu benzerlikler onun Tanrı fikrinde hâkim olan eklektikliği gözler önüne sermektedir. İnâyet fikrini şekillendirirken de Tanrı'nın her şeyin sebebi olduğunu dile getirirken de Aristotelesçi Tanrı anlayışından yola çıkmakta; Tanrı'nın mutlak iyi olduğunu söyleyen Eflâtuncu anlayıştan yararlanarak Tanrı'nın kötülüğün sebebi olamayacağını ve yarattıklarıyla ilgilenmesinin yaratıcılık vasfının bir sonucu olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca o, Stoacı inâyet anlayışına yakın değerlendirmeler yapmakta, âlemin varlığa gelmesinin ve varlığını sürdürmesinin inâyetin sonucu olduğunu vurgulamaktadır.

Tanrı'nın aşkınlığını, yani zaman ve mekânın üzerinde olduğunu söyleyen ve varlık ve mahiyeti arasında felsefî bir ayrımı öngören Philo'ya göre Tanrı doğal olarak âlemi varlığa getiren bir etken olup yarattığı düzeni de korumaktadır.<sup>88</sup> İnâyet ile yaratma arasında kurulan bu ilişkiyle Philo'nun Tanrı'sı Aristoteles'inkinden farklı olup İlk Sebeb'den çok daha fazlasını ifade etmektedir. O, Aristoteles'in deist Tanrı'sını Eflâtuncu tanrı anlayışı zemininde teist bir tanrıya dönüştürmüştür.

Philo, inâyeti ve inâyetsel tanrı fikrini savunmak üzere mantıki akıl yürütme ve tecrübi yöntemi kullanmaktadır.<sup>89</sup> *On Creation* adlı risalesinde Philo, Tanrı ve onun inâyetiyle ilgili şu açıklamaları yapmaktadır:

“Musa, bize Tanrı'nın inâyetini dünyanın yararı için uyguladığını öğretir. Ve bunu takip eden bir zorunluluk ise yaratıcının yarattıklarıyla daimî olarak ilgilenmesidir, ebeveynlerin çocuklarıyla ilgilenmesi gibi. O, dünyayı kendisi gibi tek olarak yaratmış, dindarlık ve kutsallıkla mühürlemiştir. Mutlu ve kutsanmış bir hayat yaşayacak insanlar için devamlı bir ilgisi söz konusudur.”<sup>90</sup>

Yukarıda zikredilen mantıki yöntemi kullanışını burada görmekteyiz. Ebeveyn örneği ile yaratanın yarattıklarına yönelik zorunlu ilgisi ortaya konulmaya çalışılmaktadır. İnâyetin yaratma ve varlığın devamlılığını sağlamayı içeren iki boyutluluğu bu alıntıda da kısaca özetlenmektedir.

Philo'nun felsefesinde melekler inâyetin bir sembolü olarak görülmekte ve insan ile Tanrı arasında aracılık görevini üstlenmektedirler. Melekler aracılığıyla baba

<sup>87</sup> Peter Frick, *The Concept of Divine Providence in the Thought of Philo of Alexandria*, Unpublished Doctoral Thesis, Ontario 1997, s. 3, 24.

<sup>88</sup> Frick, a.g.t., s. 33, 50-51.

<sup>89</sup> Dragona, a.g.e., s. 4457.

<sup>90</sup> Philo, “On Creation”, trans. C. D. Yonge, in *The Works of Philo*, Hendrickson Publishers, b.y.y 1993, s. 29.

çocuklarıyla ilgilenmektedir.<sup>91</sup> Kısacası Philo'ya göre Tanrı'nın inâyetinin bir boyutunu teşkil eden yarattıklarına yönelik ilgisi melekler aracılığıyla gerçekleşmektedir.

Tanrı'nın aşkınlığı kabul eden Philo, aynı zamanda onun içkinliğini de savunmaktadır. Bu uzlaştırılmaz iki doktrini ise inâyet kavramını kullanarak birleştirme çabası içerisine girmektedir. Bu, inâyet kavramı temelinde hayır, yaratma ile güç, yardımseverlik arasında kurulan bağlantı sayesinde<sup>92</sup> yani yaratma ve yönetme gücüyle aşkınlık ve içkinlik birbirine yaklaştırılmaya çalışılmıştır.

İnâyet, sadece yaratma ve yönetme ile ilgili olmayıp özellikle teodise tartışmaları bağlamında ön plana çıkan bir kavramdır. Nitekim Philo da Eflâtun gibi iyi olan Tanrı'nın kötülüğün sebebi olamayacağını belirtmekte ve ahlakî kötülüğün sebebini insanın özgür iradesine dayandırarak bu sorunu çözme gayreti içerisine girmektedir. Eflâtuncu Tanrı anlayışında olduğu gibi Philo da Tanrı'nın özünde iyi olduğunu ifade etmekte ve özünde bulunan iyiliğin neticesinde de dünyayı varlığa getirdiğini zikretmektedir. Tanrı, âlemin sadece yaratıcı sebebi değil, aynı zamanda onun varlığının devamını da sağlayandır.<sup>93</sup> Philo'nun felsefesinde Aristoteles gibi hareket ettirip bırakan deist bir Tanrı fikrinden ziyade âleme hükmeden onu inâyetiyle yöneten bir Tanrı anlayışı ağır basmaktadır.

Philo, inâyeti “âlemin öngörüyle yönetilmesi”<sup>94</sup> olarak tanımlamakta ve *On Providence* adlı çalışmasında bu konuya ilişkin görüşlerini ateistlerin ileri sürdükleri iddialara cevap vererek sunmaktadır. Bu iddialardan biri neden ahlaksız ve kötü insanlar servet, şan-şöhret, sağlık, sınırsız eğlence gibi her türlü iyi şeye sahiplerken; her türlü erdemi, hikmeti seven ve onları hayatlarında uygulayanlar niçin sefalet içerisindedir sorusu oluşturmaktadır.<sup>95</sup> Öncelikli olarak Tanrı'nın kötü davranan ve şiddet gösteren bir zorba olduğu fikrini reddeden Philo, O'nu ateistlerin iddiasının tam tersine bir kurtarıcı ve kurallı bir otorite olarak görmektedir. Ayrıca o, Tanrı'nın adaletle yeri ve göğü yönettiğini de belirtmeyi ihmal etmemektedir.<sup>96</sup> Philo'nun burada yaptığı açıklamalar genel olarak onun kötülük probleminde yaklaşımını da yansıtmaktadır. Kötülük probleminin adalet kavramıyla ve temelde ise inâyetle ilişkilendirilerek çözme yolunda çaba göstermektedir.

---

<sup>91</sup> Frick, a.g.t., s. 63-64.

<sup>92</sup> Frick, a.g.t., s. 92.

<sup>93</sup> Dursun Ali Yakıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, Basılmamış Doktora Tezi İstanbul 2010, s. 120, 128.

<sup>94</sup> Philo, “On Providence (Fragment II)”, in *The Works of Philo*, s. 965.

<sup>95</sup> Philo, a.g.m., s. 965.

<sup>96</sup> Philo, a.g.m., s. 965.

“Dünyanın yaratıcısı olan Baba (Tanrı)<sup>97</sup> tabiat kanunu vasıtasıyla yarattığı şeyle ilgilenmekte, bütün âleme ve onun parçalarına inâyetini sarf etmektedir”<sup>98</sup> diyen Philo’ya göre Tanrı’nın kötülüğün sebebi olduğunu düşünmek mümkün gözükmemektedir. Teodise konusunda özellikle de fiziksel kötülük bağlamında stoacı bir çizgiyi takip eden<sup>99</sup> filozof, şiddetli rüzgâr fırtınaları örneğini kullanarak kötülük probleminde bakışını da ortaya koymaktadır. Ona göre Tanrı, şiddetli rüzgar ve yağmur fırtınalarının sebebidir. Buradaki durumu iyi analiz etmenin gerekliliğinin farkında olan filozof, bunun hem insan ırkının genel faydası hem de hayvanların ve bitkilerin yararı için meydana geldiğine ve varlıklara zarar verme gayesini içermediğine dikkati çekmektedir. Kısacası Philo, Tanrı’nın ilgisinin bütün insanlığın yararını gözettiği daha geniş olarak ise yarattığı âlemi inâyetiyle kuşattığı gerçeğini sıklıkla vurgulamaktadır.<sup>100</sup> İnsana aklî ruhu bahşeden Tanrı, hayvan ve bitkilere ise inâyetiyle kendilerini koruma içgüdüsünü vermektedir.<sup>101</sup>

Philo, çok kullanılan ateş örneğini vererek onun tabiat için çok önemli bir işlevinin olduğuna işaret etmekte ve ona göre ateş yüzünden meydana gelen kötülükler ise Tanrı’nın kastıyla değil, arazî olarak vukû bulmaktadır.<sup>102</sup> Kötülük probleminin en güçlü argümanlarından biri olan depremler, yıldırım düşmesi ve salgın hastalıklar gibi doğal afetlere ilişkin savunmasında Philo, bunların Tanrı tarafından gönderildiğine dair düşüncenin doğru olmadığını belirtmekte ve “Tanrı’nın herhangi bir türdeki herhangi bir kötülüğün sebebi”<sup>103</sup> olamayacağını ısrarla söylemektedir. O, meydana gelen bu kötü olayların sebebini ise elementlerin doğal değişimlerine dayandırmakta ve kötü olayları, tabiatı yönlendiren şeyler arasında yer almayan sadece zorunlu olanları takip eden ikinci türdeki olaylar kategorisinde değerlendirmektedir.<sup>104</sup> Burada insan iradesi faktörünü de göz önünde bulundurmaya ihmal etmeyen filozof, vahşi hayvanların inine korunaksız bir şekilde giren insanın başına herhangi kötü bir şey geldiğinde bu durumdan dolayı kendisini suçlaması gerektiğinin de altını çizmektedir.<sup>105</sup> Eflâton’da olduğu gibi Philo için âlemde asıl olan iyiliktir. Kısacası, kötülük âlemde hâkim olan bir durum değildir.

---

<sup>97</sup> Philo, eserlerinde Tanrı için genel olarak God (Tanrı)’ı kullanmakla beraber King (Kral), Savior (kurtarıcı), Creator or Maker (yaratıcı) Father (Baba) vb. farklı isimlendirmelere yer vermektedir.

<sup>98</sup> Philo, “The Special Laws, III”, in *The Works of Philo*, s. 789.

<sup>99</sup> Dragona, a.g.e., s. 4457.

<sup>100</sup> Philo, “On Providence (Fragment II)”, in *The Works of Philo*, s. 971.

<sup>101</sup> Dragona, a.g.e., s. 4460.

<sup>102</sup> Philo, a.g.m., s. 972.

<sup>103</sup> Philo, a.g.m., s. 973.

<sup>104</sup> Philo, a.g.m., s. 973.

<sup>105</sup> Philo, a.g.m., s. 974.

Fiziksel kötülüğe ilişkin yaptığı açıklamaların yanı sıra o, metafiziksel ve ahlakî kötülüğü de ele almaktadır. Burada Stoacı çizgiden ziyade Eflâtunculuğu takip eder gibi görünmektedir.<sup>106</sup> Determinizmi ve kaderciliği şiddetle reddeden Philo, özgür irade ile ilahî takdir arasında bir uzlaştırma yoluna gitmektedir. Bunu da dua ile Tanrı'nın takdirinin değişebileceğini söyleyerek ve insanın özgür iradesini vurgulayarak ortaya koymaktadır. Ayrıca Philo, her iyiliğin arkasında mutlak iyi olan Tanrı'nın var olduğunu insanın hiç unutmaması gerektiği söylemeyi de ihmal etmemektedir.<sup>107</sup> Görüldüğü üzere Philo'nun ilahî takdir konusundaki düşüncelerinde dini düşüncesinin ağır bastığı görülmektedir.

“Ruhun rasyonel kısmı, Tanrı'nın bir tür inâyetiyle iyi bir yaratılışa sahiptir.”<sup>108</sup> diyen Philo, insanın özgürlüğünü inâyetin en güzel tecellisi olarak görmektedir.<sup>109</sup> Ahlakî kötülükler ise insanın sahip olduğu bu yetiyi özgür iradesiyle kötüye kullanmasından kaynaklanmaktadır. Gerçek kötülük olarak ahlakî kötülüğü gören Philo, fiziksel kötülüğü sorgulamakta, Tanrı'yı ve onun inâyetini ahlakî kötülükleri insan iradesine dayandırmak suretiyle tenzih etme yolunu tutmaktadır.<sup>110</sup> Philo, gerçek kötülük olarak ahlakî kötülüğü gördüğü için ve bunu özgür iradeye bağladığı için her şeyin sebebi ve yaratıcısı olan mutlak iyi Tanrı'nın ahlakî kötülüğün sebebi olamayacağını belirtmekle yetinmektedir. Filozofa göre Tanrı, âlemin yaratıcısı, yapıcısıdır ve inâyeti her şeye yayılmıştır. Tanrı ile âlem arasında aracı olan melekler, inâyetin bir sembolüdür ve bunun yanı sıra insanın sahip olduğu aklî ruh da Tanrı'nın inâyetinin bir sonucu olarak insana bahşedilmiştir. Kısacası inâyet, Philo'da âlemin her zerresine nüksetmiştir.

### A. 3. 1. 2. İskender Afrodisî

Aristoteles yorumcularının en başında gelen İskender Afrodisî, II. Yüzyılın ikinci yarısı ile III. yüzyılın başlarında yaşamış bir filozoftur. İskender, Aristoteles'in Meşşai gelenek içerisinde tanınmasında ve anlaşılmasında önemli bir rol üstlenmiştir.<sup>111</sup>

İskender Afrodisî'nin inâyete ilişkin görüşlerini *Peri Pronoias (Makale fi'l-İnâye)*<sup>112</sup> adlı eserinde ele almaktadır. O, *Quaestiones* adlı eserinin 1.14, 1.25;<sup>113</sup> 2.19 ve

<sup>106</sup> Dragona, a.g.e., s. 4457.

<sup>107</sup> Yakıt, a.g.t., s. 133-134.

<sup>108</sup> Philo, “On the Prayers and Curses Uttered by Noah When He Became Sober”, in *The Works of Philo*, s. 293.

<sup>109</sup> Dragona, a.g.e., s. 4457.

<sup>110</sup> Dragona, a.g.e., s. 4459.

<sup>111</sup> Mahmut Kaya, “İskender Afrodisî”, *DİA*, İstanbul 2000, c. 22, s. 560.

2.21<sup>114</sup> kısımlarında da inâyete değinmektedir. Ayrıca farklı eserlerinde inâyete ilişkin farklı tanımlara yer vermektedir. *Mebadiü'l-Küll* adlı risalesinde inayeti, “semâvî varlıkların dairesel, sürekli ve düzenli bir şekilde hareket ederek ay-altı âlemdeki varlıkların oluşunu ve iradesini düzenlemesi”<sup>115</sup> şeklinde tanımlamaktadır. İskender, bir diğer eseri olan *fi'l Akl*'da ise inâyete “işlerin akıl ve gayeye göre ilahî varlıklara yönelmesi”<sup>116</sup> anlamını vermektedir. Yukarıdaki düzen eksenli inayet tanımları dikkate alındığında onun, Aristoteles şârihi olmasının bir sonucu olarak inâyet anlayışını onun felsefesine bağlı kalarak şekillendirmektedir.

İskender, *Peri Pronoia* adlı eserinde ise inâyeti geniş bir şekilde ele almaktadır. İlk olarak inâyet düşüncesinin felsefî arka planından bahseden İskender, inâyetin varlığını kabul edenler ile inâyetin altı boş bir kelime olduğunu iddia edenler olmak üzere iki gruptan söz etmektedir. O, inâyeti savunanlar arasında ise Stoacılar ve Zenon'u sayarken; âlemde kesin bir zorunluluğun hâkim olduğunu savunan ve evrendeki var oluşu atomların hareketiyle açıklayan Leukippos (MÖ.5 yy.), ondan etkilenen ve onun teorisini geliştiren Demokritos (MÖ. 370) ve Epikür (MÖ.270)'ü inâyet kabul etmeyenler kategorisi içerisinde değerlendirmektedir.<sup>117</sup> İskender Afrodisî'nin inâyet görüşü inâyeti tamamen inkâr eden Epikürcüler ile inâyeti detaylara kadar genişleten Stoacıların anlayışları arasında bir orta yol bulma çabası olarak görülebilir.<sup>118</sup>

İnayet ilişkin leyhte ve aleyhte görüşler ortaya koymuş olan iki gruba işaret ettikten sonra İskender, Allah'ın inâyetini göstermemesi gibi bir düşüncenin onun kudretine zarar vereceğini düşünmekte, O'nun isteyerek ve severek inâyetini gösterdiğini dile getirmektedir. İskender, aklî bir kıyasa başvurmakta ilahlar<sup>119</sup> için iki seçeneğin var olduğundan bahsetmektedir:

---

<sup>112</sup> Sarıtaş, bu eserin aslının günümüze ulaşmadığını zikretmektedir. Elimizde arapça tercümesi bulunmaktadır (Kamil Sarıtaş, *İskender Afrodisî (Alexander of Aphrodisias) ve Metafiziği*, Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane 2012, s. 22).

<sup>113</sup> Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones 1.1-2-15*, trans. R. W. Sharples, Cornell University Press, New York 1992, s. 58-59, 82-86.

<sup>114</sup> Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones 2.16-3.15*, trans. R. W. Sharples, Cornell University Press, New York 1994, s.16-17,19-26. Alexander, 2.21'de Aristoteles'in inâyetten bahsetmediğini düşünenlerle aynı fikirde olmadığını belirtmektedir. O, Aristoteles'in evrendeki düzene ilişkin ortaya koyduğu argümanlara dayanarak Aristoteles'te inâyet fikrinin varlığını savunma gayreti içerisine girmiştir.

<sup>115</sup> İskender Afrodisî, *Mebâdiü'l-Küll*, çev. Abdurrahman Bedevî, thk. Abdurrahman Bedevi, *Aristo İnde'l-Arab* içinde, Vekaletü'l-Matbuat, Kuveyt 1978, s. 267; Kamil Sarıtaş, *İskender Afrodisî (Alexander of Aphrodisias) ve Metafiziği*, Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane 2012, s. 141.

<sup>116</sup> Sarıtaş, a.g.e., s. 141.

<sup>117</sup> D'aphrodise, *Peri Pronoias (Makale fi'l-Înâye)*, s. 2-3.

<sup>118</sup> R. W. Sharples, “Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems”, *The Classical Quarterly*, New Series, v. 32, No. 1. (1982), s. 198.

<sup>119</sup> İskender, bu risalesinin günümüze ulaşan arapça tercümesinde bazen ilahlar bazen de Allah lafzını kullanmaktadır. Metnin önemli bir kısmında bu görülmektedir. İlahlar kavramıyla semâvî cisimleri

“Ya inâyet edecek güçleri yoktur ya da güçleri var ama inâyet etmek istememektedir. Bu ikisi de ilahlara yakışmaz (bunu reddediyoruz). İlahların eşya üzerine inâyetini göstermediğini söylemek hiçbir yönden onları ilahlık vasfıyla bağdaşmaz. Bu durumda Allah azze ve celle insandan daha aciz bir duruma düşer. Böyle bir şey ilahlara yakışmaz...

Eğer inâyete gücü var ve inâyet etmiyorsa bu haset etme anlamına gelir. Haset doğası itibariyle çok kötü bir şeydir, ilahlardan uzaktır... Bu iki şık aynı anda olamayacağı gibi tek başına da mümkün değildir... Geriye (şu kalmaktadır ki) Allah azze ve celle inâyet etmeye kadir ve inâyet etmeyi sevmektedir. Bu nedenle onun âlem için inâyeti söz konusudur. O halde küçük büyük her şey onun bilgisi dâhilindedir, iradesiyle gerçekleşir ki, bunu ister ve buna da kadirdir. O halde küçük büyük hiçbir şey onun inâyetinin dışında kalmaz.”<sup>120</sup>

Yukarıdaki bilgileri ışığında İskender, Allah’ın inayetini her şeyi içine aldığını dile getirmektedir. Allah dışında başka bir sebebin düşünülmemeyeceği konusunda ortak bir görüşün mevcûdiyetine işaret eden İskender, farklılıkların inâyetin her şeye nasıl ulaştığı konusunda ortaya çıktığını belirtmektedir. Tikellere yönelik bir inâyetten bahsedilince inâyete kötülük noktasında itirazların başladığını belirten<sup>121</sup> İskender’e göre, Allah’ın tek tek varlıklara inâyette bulunması söz konusu olmayıp<sup>122</sup> O’nun inâyeti küllî ve çoğunlukla umumidir.<sup>123</sup>

İskender, inâyeti ay-altı âleme yönelik olduğu ve gök cisimlerinin inâyetin faaliyet alanında yer almadığı görüşündedir. Ona göre gök cisimleri mükemmel bir tabiata sahip oluşlarıyla inâyetin dağıtıcısı konumundadır. Nitekim gök cisimleri bu mükemmellikleriyle her türlü yardım ihtiyacını fazlasıyla temin edebilmektedirler.<sup>124</sup> Bu sözleriyle inâyet ile ihtiyaç arasında bir bağlantı kuran İskender, mükemmel olma ve olmama bağlamında inâyeti sunan ile inâyete ihtiyaç duyanı ayırmaktadır. Yani ona göre inâyet mahir bir koruyucu ve yararlanıcı arasındaki ilişki sonucunda ortaya çıkmaktadır. Ayrıca İskender, bu ilişkiye dayanarak inâyetin sağlayıcısı ve alıcısı olmak üzere iki farklı boyutunun olduğunu da zikretmektedir.<sup>125</sup> Kısacası gök cisimleri mükemmel olduğu için inâyet, sadece ay-altı âlemde yer almaktadır. Ay-üstü âlem inâyetin sağlayıcılık konumunu üstlenmektedir. Mükemmel olmayan varlıklar inâyete ihtiyaç duyarlar. Semâvî cisimler dairesel harekete sahip oluşlarıyla, ezelf ve mükemmel olmaları açısından inâyetin vericisidirler.

---

kastetmesi, özellikle de ay-altı âlem üzerindeki inâyeti ulaştırma ve ay-altı âlemi bilip düzenleme fonksiyonlarını düşündüğümüzde bu güçlü bir ihtimal gibi görünmektedir.

<sup>120</sup> D’aphrodise, *Peri Pronoias (Makale fi’l-Înâye)*, s. 2-3.

<sup>121</sup> D’aphrodise, a.g.e., s. 3-4.

<sup>122</sup> D’aphrodise, a.g.e., s. 6.

<sup>123</sup> D’aphrodise, a.g.e., s. 7.

<sup>124</sup> Richard Sorabji, *The Philosophy of Commentators 200-600 Ad Sourcebook*, Volume 2. Physics, Duckworth, London 2004, s. 79; el-Fekkak, a.g.m., s. 3.

<sup>125</sup> el-Fekkak, a.g.m., s. 3-4.

İnâyetin türlere yönelik oluşu, İskender'in kozmoloji anlayışıyla ilgilidir. İskender için aslolan türlerin bekâsıdır. Bununla ilişkili olarak da ona göre inâyet türlerine mahsus olup<sup>126</sup> sadece türün devamını sağlamak üzere bireylerle ilgilenmektedir. O halde bireylere yönelik gibi gözükten inâyet, türü korumak içindir."<sup>127</sup> Sokrates, insan olarak varlığa gelmektedir, Achilles'in<sup>128</sup> atı Xanthus at olarak varlığa gelmektedir. Tikeller, küllîler için varlık bulmaktadır."<sup>129</sup> diyen İskender türlere yönelik inâyeti bu sözleriyle noktalamaktadır. Özetle söylemek gerekirse, İskender için genel bir inâyetin varlığından söz edilebilmekte ve özel bir inâyet ancak türün varlığının korunması gerektiği durumlarda söz konusu olmakla beraber kişiye özel olarak değil, o tür için gerçekleşmektedir.

İskender, türlerin önemine vurgu yaptıktan sonra inâyet ile Tanrı'nın bilgisi arasındaki bağlantıya da işaret etmektedir. Ona göre Tanrı, kendisinden aşağıda olan varlıkları bilmediği için O'nun inâyeti bireylere ulaşmamaktadır. Ayrıca o, Tanrı'nın tikelleri bildiği ve her bir ayrıntıyı göz önünden bulundurduğunu düşünenleri eleştirmektedir.<sup>130</sup> Böyle bir düşüncenin büyük bir saçmalık olduğunu düşünen İskender, bu durumda Tanrı'nın kötülüklerin sebebi olacağını zikretmektedir.<sup>131</sup> Tanrı'yı sadece kendisini bilen bir varlık olarak görerek Aristoteles'in çizgisini takip eden İskender'e göre ay-altı âlemden haberdar olan, oradaki oluş ve bozuluşu bilip düzenleyen semâvî cisimlerdir. Ayrıca İskender'e göre inâyetin farklı iki boyutu bulunmakta olup semâvî varlıklardan ay-altı âleme yönelik boyutu, bilme ve düzenlemeden; ay-altı âlemden semâvî varlıklara doğru olan boyutu ise, akla ve gayeye göre bir yönelimden oluşmaktadır.<sup>132</sup>

Ayrıca İskender, inâyetle ilgili farklı bir konuya daha değinmekte ve ilahî güçten<sup>133</sup> bahsetmektedir. Ona göre her tabii varlığın içinde bir ilahî güç vardır. Bu

---

<sup>126</sup> Aphrodisias, *Questiones* 2.16-3.15, s.16; Silvia Fazzo, Hillary Wiesner, "Alexander of Aphrodisias in the Kindî-Circle", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 3 (1993), Cambridge University Press s.124-125; R.W. Sharples, "Threefold Providence: The History and Background of a Doctrine", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 46 (S78) February 2011, s. 116.

<sup>127</sup> Sorabji, a.g.e., s. 79; Fazzo, Wiesner, a.g.m., s. 123; Michael Chase, "Porphyre sur la Providence", [https://www.academia.edu/5202624/Porphyre\\_sur\\_la\\_Providence](https://www.academia.edu/5202624/Porphyre_sur_la_Providence), s. 2. Bu makale CHORA'da 13/2015'te sa.125-147 sayfaları arasında yayımlanmıştır. Ancak makalenin bu dergi içerisinde yayımlanmış haline ulaşma imkânımız olmadığından academia.edu'dakini kullandık.

<sup>128</sup> Bir yunan kahramanı olarak tanınmakta olup Homeros *İlyada* adlı destanını ana karakteridir (Luke Roman, Monica Roman, *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*, Facts on File, New York 2010, s. 7).

<sup>129</sup> Aphrodisias, *Peri pronoiis (Makale fi'l-İnâye)*, s. 21.

<sup>130</sup> Sorabji, a.g.e., s. 80-81.

<sup>131</sup> Sorabji, a.g.e., s. 81.

<sup>132</sup> Sarıtaş, a.g.e., s. 142.

<sup>133</sup> İskender, Aristoteles'in felsefesinde ay-altı âlem ile ay-üstü âlem arasındaki ilişki sorununa, ilahî güç teorisini ortaya koyarak çözüm bulmak istemiştir. İlahî güç, ilahî varlık niteliği taşıyan semâvî cisimlerin hareketinden kaynaklanarak oluş ve bozuluşa tabî'i olan cisimlere ulaşmakta ve tabî'i cisimlere sürelerini

ilahî güç, tabii varlığı düzenlemekte, yönetmekte ve tabii varlığın tam mükemmel olması için ona her şeyi vermektedir. İnsanlar daha saf bir tabiata sahip olup inâyetle onlara akıl nimeti bahşedilmektedir.<sup>134</sup> Bu, akılsal inâyet olarak ifade edilmektedir. Bu türdeki inâyet sayesinde insan zihinsel ve epistemolojik yetkinliğini elde etmektedir.<sup>135</sup> İskender akılsal inâyetle Tanrı ve insan arasındaki münasebeti kurma çabası içerisine girmiştir.<sup>136</sup>

İskender, ilginç bir şekilde, Aristoteles'in inâyet kelimesini hiç kullanmamasına rağmen onun metinleri içerisinde inâyete ilişkin argümanlar bulmak üzere özel bir gayret gösterdiği fark edilmektedir. Aristoteles'in şöyle söylediğini bildirmektedir:

“Buradaki (yeryüzündeki) şeylerin türlerinin ebedî devamlılığı, varlığa gelişi ve korunması ilahî inâyet olmaksızın meydana gelemez. Ona göre güneşin refakatçileri olan diğer gök cisimleri ve güneşten gelen güç, doğa yoluyla oluşan ve onların korunması için olan şeylerin varlığa gelişinden sorumludur.”<sup>137</sup>

İnâyet fikrinin, düzen fikriyle olan sıkı ilişkisi aşikar olmakla beraber âlemi sadece harekete geçirip bırakan ilk hareket ettirici fikrinden yani deist bir Tanrı anlayışından İskender'in bahsettiği tarzda bir inâyet fikrine ulaşmak hiç de kolay gözükmemektedir.

Sonuç olarak İskender için inâyet türlerine mahsus olup sadece ay-altı âleme yöneliktir ve semâvî cisimler tarafından ay-altı âleme ulaşmaktadır. Tanrı, mükemmel olduğu için değişime tabi varlıkları bilmesi onun mükemmelliğine zedeleyeceğinden dolayı Tanrı yalnızca kendini bilmekte ve bu yüzden de inâyet sadece türler düzeyinde kalmaktadır.

### A. 3. 1. 3. Yeni Eflâtunculuk

Yeni Eflâtunculuk, Yunan felsefesinin uykuya dalmadan önceki son uyanışını simgeler tarzda farklı bir üslupla yeni bir düşünce yapısı ortaya koyan bir felsefî akım olarak görülmektedir.<sup>138</sup> Bu felsefî akımın kurucusu olan ve Hristiyan bir aileden gelen

---

kazandırmaktadır. Ancak bu güç, Stoacıların sûret veren ve düzen koyucu maddî phenomasına benzememektedir. Aynı şekilde o, İslam filozoflarındaki Vahibu's-Suver'i de andırmamaktadır. Kısacası bu güç, şeylere sûret kazandırmakta olan tabiatla özdeş bir güç olma vasfını taşımaktadır. (İbrahim Halil Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesci Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Problemleri İçinde*, İstanbul 2013, s. 45-46).

<sup>134</sup> Fazzo, Wiesner, a.g.m., s. 124.

<sup>135</sup> Sarıtaş, a.g.e., s. 194.

<sup>136</sup> Kamil Sarıtaş, “Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine”, *Dini Araştırmalar*, Ocak- Haziran 2012, c. 14, Sayı: 40, s. 103.

<sup>137</sup> Sorabji, a.g.e., s. 80; Alexandre, *Peri Pronoias (Makale fi'l-Înâye)*, s.10-11.

<sup>138</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 214; Osman Elmalı, H. Ömer Özden, *İlkçağ Felsefe Tarihi Metinlerle*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2011, s. 221.

Ammonios Sakkas<sup>139</sup> (MS. III. Yüzyıl)'tır. Onun Eflâtunculuktan Yeni Eflâtunculuk'a geçişi sağladığı, öğretileriyle bu akımın temellerini attığı düşünülmekte ve hatta E.R. Dodds tarafından o, Yeni Eflâtunculuk'un Sokrates'i olarak nitelenmektedir.<sup>140</sup> Ancak felsefe tarihçileri Ammonius Saccas'ın arkasında hiçbir eser bırakmaması hasebiyle Yeni Eflâtunculuk'un kurucusu olarak onun öğrencisi olan Plotinus'u kabul etmektedirler. Yeni Eflâtuncu düşüncenin şekillenmesinde etkili olanlar arasında Eflâtun, Aristoteles, Stoacılar, Pitagorasçılar, Yahudi Philo sayılabilir.<sup>141</sup>

İnâyet düşüncesi, Yeni Eflâtuncu felsefe içerisinde önemli bir yer işgal etmiştir. Plotinus *Enneadlar*'ın içerisinde kötülük problemi bağlamında inâyete yer verirken; Seneca, İskender Afrodisi gibi Proclus da inâyete ilişkin yazmış olduğu çok geniş hacimli eserlerinde bu konuyu detaylarıyla işlemiştir. Bu açıdan Yeni Eflâtuncu felsefe, inâyet düşüncesinin gelişim seyrinde önemli bir yer işgal etmektedir. Özellikle de Plotinus'un kötülük problemi bağlamında ortaya koydu argümanlar daha sonraki felsefî düşüncede etkili olmuştur.

### A. 3. 1. 3. 1. Plotinus

Yeni Eflâtunculuk'un kurucusu olarak anılan Plotinus (MS. 270), Platon'un mirasını takip ederek maddeci bir anlayış yerine idealizm fikrini öne süren bir filozoftur. Bu anlamda o, Stoacılar ve Epikürcülerin karşısında yer almaktadır. Plotinus'un karşı çıktığı bu iki okulda, Aristoteles sonrası felsefî düşüncede hâkim olan maddecilik bariz bir şekilde görülmektedir. Realiteyi maddi olanda gören bu iki gruptan Stoacılar, panteist bir materyalizm anlayışına sahipken; Epikürcüler, Eflâtun'un idealar nazariyesinin tam karşısında yer alan gerçek anlamda materyalizmi temsil etmektedirler.<sup>142</sup> İdealizmin ön plana çıkararak Plotinus'un felsefesi, materyalist felsefede kendine hiçbir yer bulamayacak olan mistik unsurları da içerisinde barındırmaktadır. Plotinus'un gerçekleştirdiği bu dönüşüm, madde temelinden ruha geçiş, hareket etmeyen hareket ettiriciden her şeyin kaynağı olan *Bir*'e geçiş olarak anlaşılabilir.

<sup>139</sup> Hayatıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Mehmet Bayraktar, *Yunanistan'da Üç Filozof*, Akçağ Yayınları, Ankara 2013.

<sup>140</sup> Erkızan, Çüçen, a.g.e., s. 179-180; Vorlander, a.g.e., s. 215; Bayraktar, *Yunanistan'da Üç Filozof*, s. 169, 177, 186.

<sup>141</sup> Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuk: III. Yüzyılda Ortaya Çıkıp, Batı Ortaçağ ve İslam Düşüncesini Etkileyen Bir Felsefe Okulu", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan & Ortaçağ Düşüncesi* içinde, s. 445-446.

<sup>142</sup> Aster, a.g.e., s. 333.

Felsefe tarihi içerisinde Plotinus'a çok önem verilmesinin sebeplerinden birisi de kurduğu Yeni Eflâtuncu felsefe ile farklı felsefe okullarının fikirlerini sentezlemiş olması ve onlar üzerinden yeni bir felsefe ortaya koymasındır.<sup>143</sup>

Plotinus'un genel felsefesi üç hipostaz (*Bir*, *Nous*,<sup>144</sup>*Ruh*) üzerine kurulmuştur. Bu üç hipostazın gereği gibi anlaşılması onun felsefesine nüfuz etmek açısından çok büyük bir öneme haizdir. Özellikle de onun *Bir* fikri ve ona bağlı olarak şekillenen sudûr (ékampsis/ emanation)<sup>145</sup> teorisiyle daha sonraki tarihi süreç içerisinde İslam felsefesi üzerinde görülen etkisi de yadsınamaz. Plotinus'un inâyet anlayışına geçmeden önce onun bu üç hipostazıyla ilgili bilgi vermeyi gerekli görmekteyiz. Nitekim onun inâyet anlayışında *Nous* kilit bir rol üstlenmektedir. O, inâyetsel düzen *Nous* tarafından tesis edilmektedir.<sup>146</sup> Çünkü ona göre *Bir*, tanımlanamayan, herhangi bir fiilde bulunmayan ve düşünme etkinliği kendisi için söz konusu olmayandır. O'ndan yetkinliğinin zorunlu bir sonucu olarak düşünmenin ürünü olmayan *Nous* sudûr etmektedir. *Bir*'i nitelemek üzere kullanılacak tek kavramın *İyi* olduğunu belirten Plotinus'un yaptığı bu negatif teoloji, onun bütün felsefesine yansımıştır.

Plotinus'un bu üç hipostazının zirve noktasında yer alan *Bir* yani başka bir isimlendirmeye *İyi*, "varlığın ötesinde olduğu için eylemin, zekânın ve düşüncenin de ötesindedir. Her şeyin kendisine bağlı olduğu; kendisi hiçbir şeye bağlı olmayan şeydir; böylece O, her şeyin kendisini özlediği realitedir."<sup>147</sup> Plotinus, bu durumu açıklamak için daire örneğini kullanmakta ve nasıl dairenin noktaları bütün çapların çıktığı merkeze dönerse aynı şekilde her şeyin *İyi*'ye doğru yönelmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>148</sup>

<sup>143</sup> Lamarre, a.g.m., s. 11.

<sup>144</sup> Plotinus, zekâ ile akıllı birbirinden ayırmakta ve her ikisi farklı kavramlarla ifade etmektedir. Zekâ'yı nitelemek üzere *Nous* (mind) 'u, akıl için ise *Logos*'u kullanmaktadır. İkisi arasındaki ilişkiye gelince *Logos* zekâ (mind)'nın yani *Nous*'un aktivitesidir (Zeki Özcan, "Giriş", *Enneadlar Seçmeler* içinde, Asa Kitabevi, Bursa 1996, s. 12; Dragona, a.g.e., s. 4478).

<sup>145</sup> Yunanca *ékampsis* kökünden gelmekte olup arapça karışılığı olarak sudûr kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelime de 'ışma, parıldama, fişkırtma, taşma' manalarına gelmektedir (Peters, a.g.e., s. 93). Ayrıca sudur kelimesinin 'doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhur etmek' kökünden geldiğini ifade eden Mahmut Kaya, sudur yerine zaman zaman feyz kelimesinin de kullanıldığını belirtmektedir. Ayrıca o, bu iki kavrama Batı dillerinde iki farklı kelimeye tekabül edecek şekilde yer verildiğini söylemektedir. Sudur için *procession*, feyz için ise *emanation* kullanılmaktadır (Mahmut Kaya, "Sudur", *DİA*, İstanbul 2009, c. 37, s. 467). Bu kullanım için bkz. Cemil Saliba, *el-Mu'cemül'l-Felsefi*, Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnani, Beyrut 1982, c. 1, s. 724; c. 2. s. 172. Ancak bu iki İngilizce kelimenin de zaman zaman sudûru karşılamak üzere kullanıldığı da görülmektedir (J.W.Redhouse, *Kitab-ı Lehcetü'l-ma'ani li-Ceyms Redhavs el-İngilizi: A Lexion English and Turkish*, The American Mission, Constantinople 1884, s. 28, 600).

<sup>146</sup> Mitchell, a.g.t., s. 53.

<sup>147</sup> Plotinus, "7. İlk İyi Üzerine ", çev. Zeki Özcan, *Dokuzluklar1* içinde, Aktüel Yayınları, Bursa 2006, s. 234; Plotinus, "7. On The Primal Good and The Other Goods", çev. A. H. Armstrong, in *Enneads I*, Harvard University Press, London 1988, s. 271.

<sup>148</sup> Plotinus, "7. İlk İyi Üzerine ", *Dokuzluklar1* içinde s. 234; Plotinus, "7. On The Primal Good and The Other Goods", in *Enneads I*, s. 271.

*Bir*'i tanımlamaz olarak gören Plotinus, onu bilinebilir olarak düşündüğümüz takdirde doğabilecek sorunlara değinmektedir. Bu durum yani *Bir*'i tanımlamak Plotinus'a göre onun çok olduğunu, bilgi ve düşünce içerdiğini ve düşünme ihtiyacı duyduğunu kabul etmemizi gerektirir<sup>149</sup> ki, bu da *Bir*'in saf birlik oluşuyla çelişmekte olup onun mutlak basitliğine zarar vermektedir.

*Bir*'den *Nous*'un yani zekânın sudûruna gelince Plotinus, bunda *Bir*'in herhangi bir çabasının söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Ona göre çaba, bir ihtiyaçtan kaynaklandığı ve eksiklik ifade ettiğinden dolayı *Bir* için böyle bir şey düşünülemez. Plotinus, burada meşhur güneş ve ışık metaforunu kullanmakta ve *Bir*'den türeyen eylemin güneşten yayılan ışık misali olduğunu dile getirmektedir. Nasıl ki, Güneş, ışığıyla her yeri aydınlatıp ışığından bir şey kaybetmiyorsa; *İlk* de her şeye varlık vermekle beraber, kendinde olduğu haliyle kalmaktadır. Düşünülürün üzerinde yer alan *Bir*, basit birliktir; ancak O'ndan sudûr eden *Nous*, ilk bilen varlık olup bilme eylemi onu basit bir olmaktan alıkoymaktadır. *Nous*'un ötesinde olan ve bilgiye de düşünmeye de ihtiyacı olmayan bizâtihi bir olan *Bir*'e kıyasla *Nous* bilgiye bir ihtiyacı barındırdığı için mutlak bir değil, belli bir birliğe sahip olabilmektedir.<sup>150</sup>

Plotinus, *Bir*'den *Nous*'un, *Nous*'tan ruhun ve diğer şeylerin meydana gelmesini ve yetkin olan her varlığın zorunlu olarak başka bir varlığı meydana getirmesini, oluşun bir yasası olarak algılamaktadır. Ayrıca o, mükemmelliği de yaşayan ve yaratıcı gücün olgunluğu olarak tanımlamaktadır.<sup>151</sup> Plotinus'un sudûr ile açıkladığı varlıkların sudur süreci, selefî olan Eflâtun ve Aristoteles'in evrende hazır bulduğu maddeye şekil veren bir Tanrı anlayışından çok farklıdır. Plotinus, *Bir*'inden her şeyin sudur ettiğini, onun evrenin ve oluşun yegâne kaynağı olduğunu savunmaktadır. *Bir*'den kaynaklanan çokluğu ise onun birliğine zarar vermeden araya koyduğu *Nous* ve ruh gibi varlıklarla açıklamaya çalışmaktadır.<sup>152</sup>

Buraya kadar yapılan izahlardan anlaşılacağı üzere sudûr süreci, mükemmelden varlığın taşması olarak da görülebilir. *Bir*, en yetkin ve mükemmel olduğu için ondan bir varlığın taşması gerekmektedir. Bu varlık da *Nous*'tur. Plotinus, sadece *Bir* olan ve varlık bile demenin kendisine çokluk atfetmek anlamına geleceğini düşündüğü *Bir*'den

<sup>149</sup> Plotinus, "3. Bilen Hipostazlar ve Varlığın Ötesinde Olan İlke Üzerine", çev. Zeki Özcan, *Dokuzluklar V* içinde, Birleşik Yayınları, Ankara 2011, s. 68; Plotinus, "3. On The Knowing Hypostases and That Which Is Beyond", çev. A. H. Armstrong, in *Enneads V.*, Harward University Press, London 1984, s. 117-119.

<sup>150</sup> Plotinus, "3. Bilen Hipostazlar Ve Varlığın Ötesinde Olan İlke Üzerine", *Dokuzluklar 5* içinde, s. 67-68; Plotinus, "3. On The Knowing Hypostases and That Which is Beyond", in *Enneads V*, s. 117; Plotinus, "2. İlkten Sonra Gelen Nesnelere Türemesi ve Düzeni Üzerine", *Dokuzluklar V* içinde, s. 37; Plotinus, "2. On The Origin and Order of the Beings Which Come After the First", in *Enneads V*, s. 59.

<sup>151</sup> Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Asa Kitabevi, Bursa 2000, s. 74-76.

<sup>152</sup> Nejd Det Durak, *Plotinus'un Metafizik Düşüncesi ve Etkileri*, Söğüt Yayınları, İstanbul 2008, s. 61.

mükemmelliğin sonucu olarak *Nous'un* türediğini dile getirmektedir. Ona göre *Nous'un* ruhu meydana getirişi, *Bir'in* *Nous'u* meydana getirişinden farklılık arz etmektedir. Çünkü hem düşünülen hem de düşünen olan *Nous'un* düşünmeyle gerçekleşen yetkinliğe ulaşma süreci vardır. Çünkü Plotinus'a göre bir varlık yetkinlik noktasına ulaşır ulaşmaz başka bir varlığı türetmektedir. Ancak *Bir*, en yetkin olduğu için böyle bir sürece gerek kalmadan *Nous'u* meydana getirmektedir.<sup>153</sup>

Plotinus, *Bir'den* çokluğa doğru varlığın çıkışı sürecinde ayrıca *Bir* dışındaki varlıklar için temaşa/teemmül (θεωρία/theôria/contemplation/seyir, nazar)<sup>154</sup> ilkesini koymaktadır. Bu ilke aracılığıyla *Bir* dışındaki varlıklar, kaynaklarını temaşa ederek çoğalma vasfını kazanmakta ve başka bir varlığın kendilerinden çıkması da bu temaşayla gerçekleşmektedir. Bu durumda *Bir* dışındaki her varlık hem temaşa eden hem de temaşa edilen olmaktadır.<sup>155</sup> Plotinus'un burada temaşa kavramını özellikle seçmiş gibi görünmektedir. Düşünme veya akletme yerine bu kavramı kullanarak bütün bir sudûr sürecini bu temaşa kavramıyla özetlemektedir. Çünkü temaşa sadece insana değil, *Bir* dışında bütün var olanlar (cansız varlıklar da dâhil) için söz konusu olmaktadır.

### A. 3. 1. 3. 1. 1. Plotinus'un İnâyete Dair Genel Yaklaşımı

Filozofun genel felsefesine ve üç hipostaz teorisine değindikten sonra inâyet teorisine geçilebilir. Plotinus, inâyeti Porphyry'nin yaptığı düzenlemeye göre III. *Ennead*'ların 2-3. kısımlarında detaylı bir şekilde, özellikle de kötülük problemiyle ilişkilendirerek ele almaktadır. Aslında bu risale, bütün görünür kötülöklere rağmen evrende hâkim olan ilahî inâyetin varlığını kanıtlamaktan bahsetmektedir. Plotinus'tan önce birçok Stoacı filozof ve Orta Eflâtuncu,<sup>156</sup> inâyete ilişkin görüşler ortaya

<sup>153</sup> Plotinus, "İlkten Sonra Gelen Varlıklar İlkten Nasıl Çıkarlar: Bir Üzerine", *Dokuzluklar V* içinde, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınları, Ankara 2011, s. 79-80; Plotinus, "How That Which is After the First Comes From the First, and on the One", in *Enneads V*, s. 141, 143, 145.

<sup>154</sup> Bu temaşa kavramı, *Enneadlar* III'ün 8. kısmında ele alınmaktadır. Grekçe *θεωρία* kelimesinden gelen bu kavramın karşılığı olarak İngilizce *contemplation* kullanılmakta ve bu kelimeye 'bakma, seyretme ve temâşâ' manası verilmektedir (Peters, a.g.e., s. 374). İngilizce-Osmanlıca sözlükte bu kelimeye 'seyir, nazar, mu'ayene, mütalaâ, murakabe ve niyet' anlamları, bu kelimenin *to have in contemplation* terkiibine ise 'düşünmek, kurmak, niyet etmek' manası verilmektedir (Redhouse, a.g.e., s.172). Plotinus'a göre "teemmül (contemplation), aşağıdakilerin yukarıdakileri düşünmesi" veya "aklın hayal etmesidir, bu teemmül anında akıl özüne vakıf olur, bu da varlık fiilidir." (İbrahim Hakkı Aydın, "Plotinus ve İki İslam Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudur Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi", *İslami Araştırmalar*, c. 14, s. 1, 2001, s. 180; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974, s. 105).

<sup>155</sup> Kurtoğlu, a.g.e., s. 76; Plotinus, "8. Nature, Contemplation and The One", in *Enneads III*, s. 367, 369. Ayrıca bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyanlık Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012, c. 5, s. 90-94.

<sup>156</sup> Platoncu felsefenin sonraki çağlara geçişini sağlayan bir dönemi ifade etmek üzere kullanılan Orta Platonculuk, Platonculuk ile Yeni Platonculuk arasında yer alan bir dönemi göstermektedir. Bu dönem

koymuşlardır. Onun inâyet fikri üzerinde kendinden önceki geleneğin özellikle de Stoacıların inâyet anlayışının önemli bir etkisi olduğu görülmektedir. Ancak o, bu konuda geleneksel kanıtları kullanmakla beraber bazen bu kanıtları daha da geliştirerek veya detaylandırarak; bazen de yeni kanıtlar üreterek bu konudaki farklılığını ortaya koymuştur. Plotinus, inâyete ilişkin bu sade ve derin çalışmasıyla, teodise bağlamında Grek geleneğine önemli bir katkıda bulunmuştur.<sup>157</sup> Onun, kendinden sonra gelen Augustin, Proclus ve başka diğer düşünürlerin inâyet konusuna ait düşünceleri üzerinde dikkat çekici bir etkisi vardır.<sup>158</sup>

Yukarıdaki değerlendirmelerde görülebileceği üzere Plotinus, yer yer inâyetin varlığını kanıtlama çabası içerisinde olmakla beraber *Enneadlar*'daki inâyete ilişkin iki bölümde de hâkim olan temel düşünce, kötülük probleminin inayet eksenli çözüm bulma gayretidir. Bu durum onu, inâyet teorisin teodise bağlamında ele almaya götürmüştür.

Inâyet savunusu ve teodise konusunda Plotinus'u âlimler, maddeyi kötülüğün kaynağı olarak görmesi açısından kötümser (pesimist); kötülük diye adlandırılan şeylerin esasta genel iyilik içerisinde bir anlam taşımadığını savunması bakımından iyimser (optimist) olarak görmektedirler. Gerçekten de fiziksel ve ahlakî kötülüğün kaynağının madde olduğunu söylerken kötümser bir tavır takınan Plotinus'un maddi ve aklî dünyalar arasında bir bağlantı olarak gördüğü *Nous*'un bir aktivitesi olarak *Logos*'un özel fonksiyonundan bahsettiği inâyet tezinde ise iyimser bir yaklaşım hâkimdir.<sup>159</sup> Aşağıda da değinileceği üzere o, tikeller bağlamında kötülük olarak algılan şeylerin tümeller (küllîler/universals) dikkate alındığında iyiye hizmet ettiğini savunmaktadır.

Ayrıca *Enneadlar III*'ün 2-3. kısımlarında Plotinus, dünyanın mümkün olan en iyi âlem şeklinde düzenlenmediğini iddia eden ve inâyeti reddeden Epikürcülerin; maddi dünyanın kötü bir yapıcının işi olduğunu söyleyen Gnostiklerin ve inâyetin ay- altı âleme ulaşmadığını savunan Peripatetiklerin<sup>160</sup> iddialarını çürütme gayreti içerisine

---

Yeni Platonculuk öncesi diye de geçmektedir (Stephen Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, University of Notre Dame, Indiana 1986, c. I, s. 30). Ayrıca dönem olarak M.Ö. 80.- M.S. 220'ye tekabül ettiği belirtilmektedir. Bkz. John Dillon, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University, New York 1996.

<sup>157</sup> A.H.Armstrong, "2. -3. On Providence Introductory Note", in *Enneads III*, Harvard University Press, London 1967, s. 38; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, s. 218; Dragona, a.g.e., s. 4476.

<sup>158</sup> Dragona, a.g.e., s. 4476.

<sup>159</sup> Dragona, a.g.e., s. 4477.

<sup>160</sup> Her ne kadar Peripatetiklerin inâyetin maddi âleme ulaşmadığı düşüncesine sahip olduklarını söyleyen araştırmacılar olsa da kanaatimizce Aristoteles'in maddi âlemdeki nedensellik üzerinde ısrarla durmasının ana sebebi inâyetin maddi âlemde bulunmadığı ispat etmekten daha ziyade Eflâtun'un sisteminde ortaya çıkan 'idealistik dünya' görüşüne bir tepkidir. Çünkü o, Eflâtuncu sistem dâhilinde düşünüldüğünde maddi âlemde ilahî tasarruf dışında başka hiçbir tasarrufa yer açılmayacağını düşünmektedir. Dolayısıyla ilme yer açmak için maddi âlemde inâyeti sınırlandırma ihtiyacı hissetmektedir. Nitekim

girmektedir.<sup>161</sup> Şans ve tesadüf eseri meydana gelmiş bir âlem anlayışını kabul etmeyen Plotinus'a göre âlem ilahî inâyetin bir eseridir.<sup>162</sup>

İnâyetin varlığını kabul eden Plotinus, onun doğru anlaşılması gerektiği konusu üzerinde durmaktadır. O, inâyetin varlığından yola çıkarak âlemin tanrısal düşünme veya *logismos*'a<sup>163</sup> uygun olarak meydana gelmediğini savunmaktadır. Ona göre *pronoia* kökünden gelen inâyet teriminin kozmos hakkında herhangi bir ilahî düşünceyi içerdiği iddia edilemez. Bu terim, onun açısından, ancak *Nous*'un kozmosa metafiziksel önceliğine işaret edecek şekilde kullanılabilir.<sup>164</sup> Maddi dünyadaki düzen, herhangi bir akıl yürütme veya öngörüü içermeksizin yüce bir tabiattan kaynaklanmaktadır. Burada Plotinus, öngörü ile inâyeti birbirinden ayırmaktadır.<sup>165</sup> Ancak bütün bu tanımlamalara göre, Plotinus'un *Nous*'unun tam olarak hangi fonksiyona sahip olduğu da anlaşılammaktadır. Nitekim varlıkların meydana gelişini yetkinleşmeye bağlayan ve bunu da bazen düşünce bazen de temaşa şeklinde ifade eden Plotinus'un *Bir* ile *Nous* arasındaki ilişkiyi tam olarak açıklayamadığı görülmektedir.

Plotinus'a göre âlem Eflâtun'daki gibi ilahî bir 'sanatkârın' eseri değildir. Başka bir deyişle bir öngörü ve planın sonucunda veya düşünme olayının ardından meydana gelen bir âlem fikri Plotinus'a yabancıdır.<sup>166</sup> Bu bağlamda onun inâyeti ele alışı da Eflâtun'dan biraz farklılaşmaktadır. İkisinde de var olan âlemdeki düzen üzerine inşa edilen inayet fikri, Plotinus'un inayetten öngörüü kaldırmasıyla farklılaşmaktadır.

*Bir*'in ve *Nous*'un zâtî önceliği temelinde âlemin ebedî olduğunu ve asla yaratılmamış olduğunu kabul eden Plotinus,<sup>167</sup> bir tercih durumunu, planlamayı, öngörüü ve zamansal önceliği ortaya çıkaracağı endişesiyle yaratma anlayışına şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda Tanrı'nın âlemi önce düşündüğü, planladığı ve sonra

---

Aristoteles şârihi İskender Afrodisî, Aristoteles'in aslında maddi âlemde inâyete yer verdiğini ispat etmeye çalışmakta ve inâyet teorisini şekillendirirken de Aristotelesci felsefeye bağlı kalmaktadır. Aristoteles, Tanrı'yı hareket etmeyen bir hareket ettirici, ezeli ve değişmez ve ilk prensip olarak tanımlamakla beraber, Tanrı'nın inâyetinden Sokrates ve Eflâtun gibi açıkça bahsetmemektedir. Ancak kurduğu teleoloji içerisinde ve düzen fikrine yaptığı vurgudan yola çıkarak onda inâyetin izine rastlamak mümkün görünmektedir (Dragona, a.g.e., s. 4423; Topaloğlu, a.g.m., s. 108. Ayrıca bkz. el-Fekkak, a.g.m., s.1-17).

<sup>161</sup> Plotinus, "2. On Providence (I)", in *Enneads III*, s. 43; Armstrong, a.g.m., s. 38; Christopher Isaac Noble, Nathan M. Powers, "Creation and Divine Providence in Plotinus", in *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge University Press, United Kingdom 2015, s. 61.

<sup>162</sup> Dragona, a.g.e., s. 4477.

<sup>163</sup> "Akıl-yürütme, söylemsel düşünce (reasoning, discursive thought); âna dayalı sezgisel düşüncenin tersine, konuyu adım adım, aşama aşama derleyip toparlayan sözlü konuşmaya dayalı, kesintili ve ara adımlı, tartışıcı ve kanıtlayıcı düşünce" (Peters, a.g.e., s. 206.)

<sup>164</sup> Noble, Powers, a.g.m., s. 61.

<sup>165</sup> Riccardo Chiaradonna, "Plotinus' Account of Demiurgic Causation and Its Philosophical Background", *Causation and Creation In Late Antiquity*, Cambridge University Press, United Kingdom 2015, s. 32.

<sup>166</sup> Noble, Powers, a.g.m., s. 52.

<sup>167</sup> Plotinus, "2. On Providence (I)", in *Enneads III*, s. 45.

yarattığı fikri onun felsefesiyle örtüşmemektedir. İnayetten öngörüü de kaldırması da bunu göstermektedir. Böylesi bir ihtimali düşünmenin doğuracağı sonucu o, şu şekilde ifade etmektedir:

“Âlemin belirli bir zamandan sonra varlığa geldiğini kabul edersek, biz tartışmamızı bir kenara koyarız ki, her şeyi kapsayan küllî inâyet (providence in the all), kısmi şeylerde Tanrı'nın bu bütünü nasıl meydana gelebileceği ve şeylerin nasıl mümkün olan iyi olabilecekleriyle alakalı öngörüsü ve düşünüp taşınması dediğimiz şeyle aynı olacaktır.”<sup>168</sup>

Aksine bir şekilde âlemin ezeliğini savunan Plotinus için “Her şey için yani âlem için inâyet, *Nous*'a göre onun varlığıdır.”<sup>169</sup> *Nous*, âlemden öncedir; ancak bu öncelik zamansal bir öncelik olmayıp sebebin sebepliye önceliği gibidir. Plotinus için âlem *Nous* tarafından meydana getirilmiştir ve *Nous* bir tür arketip ve model olarak onun sebebi konumundadır. Ancak bu meydana geliş sürecinde bir akıl yürütme söz konusu olmamıştır, aksine bir zorunluluk vardır.<sup>170</sup>

Plotinus'un *Bir*'den bu öngörüü kaldırmasının temelinde, öngörünün ne yapacağını bilemeyen ve bilişsel olarak yoksunluk durumunda olanlar için geçerli olabileceği kanaati yatmaktadır.<sup>171</sup> Plotinus, Eflâtun'un *pronoia* yani inâyet tanımlamasını<sup>172</sup> iki açıdan kabul etmemektedir. Birincisi, ona göre *pronoia*'nın zamansal olarak değil, sebep olarak kozmostan önce *Nous*'un varlığını ifade etmektedir. İkincisi ise, Plotinus nazarında *Nous* için kabul edilecek tek öngörü şekli ezeli olarak hissedilebilir dünyada var olanların nazari emsallerini bilmesidir.<sup>173</sup> İnâyet düşüncesinde Plotinus, Eflâtuncu seleflerinden var olan kozmosun en ideal biçimde düzenlendiği düşüncesini ve ilahî adalet fikrini almıştır.<sup>174</sup> Ayrıca onda inâyet ile *Nous* arasındaki ilişkiyi netleştirme gayreti görülmektedir. İnâyeti, evrenin kavranması zor mahiyetini ifade eden bir terim olarak gören Plotinus için o, akla uygun tam bir varlık olup kendisi dünyanın mahiyetini teşkil etmektedir. Bunun yanı sıra filozof, âlemin aklî olduğunu ifade etmekte ve âlemdeki bu akledilebilirliğin anlaşılmasında inâyetin temel bir rol üstlendiğinden bahsetmektedir.<sup>175</sup> Plotinus, burada inâyetin *Nous*'ta bulunan dünyanın kavranması zor mahiyetine uygunluğuna da işaret etmektedir. Bu vurgusu onda var olan Eflâtuncu idea fikrinin bir yansıması olarak görülebilir.

<sup>168</sup> Plotinus, a.g.m., s. 43.

<sup>169</sup> Plotinus, a.g.m., s. 45.

<sup>170</sup> Plotinus, a.g.m., s. 45, 47, 51.

<sup>171</sup> Chiaradonna, a.g.m., s. 58.

<sup>172</sup> Eflâtun, *pronoia*'yı Demirgu'un fiziksel kozmosa dair düşüncesi olarak görmektedir (Noble, Powers, a.g.m., s.67).

<sup>173</sup> Noble, Powers, a.g.m., s. 67.

<sup>174</sup> Noble, Powers, a.g.m., s. 68.

<sup>175</sup> Mitchell, a.g.t., s. 50-51.

Plotinus açısından inâyet, *Bir*'den feyz eden her şeyin en iyi şekilde ve bir ahenk üzere yönetilmesinin yeter sebebidir.<sup>176</sup> Ayrıca o, âlemin ezeli olup varlığa gelmediğini ve her şey için inâyetin, *Nous*'a uygun olarak âlemin varlığı şeklinde anlaşıldığını dile getirmektedir. *Nous*, *Bir*'den sudûrun ilk neticesi olup zaman ve mekânın ötesindedir. Ancak o, inâyet aracılığıyla kendi kendini uzaysal-zamansal yani hissedilir dünyada bilinir kılabilmektedir. Bu sebeptendir ki, inâyetin *Nous*'la olan ilişkisi açık bir hale gelmekte ve inâyet, *Nous*'un duyulur dünyada işleyişi şeklinde de anlaşılmaktadır.<sup>177</sup>

Plotinus, *Enneadlar*'ın inâyet bölümünün başında inâyeti küllî/tümel inâyet (universal providence) ve cüzi/ tikel inâyet (individual providence) olmak üzere ikiye ayırmaktadır.<sup>178</sup> Ancak Plotinus, böyle bir ayırım yapmasına rağmen *Enneadlar*'ın bu bölümünde daha çok küllî inâyetten bahsetmektedir. Bireysel inâyete ilişkin açık bir bilgilendirme yok gibi görünmektedir. Ahmet Arslan'ın yaptığı değerlendirmeye göre Plotinus'ta iki tür inâyetin varlığından bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Birincil ve ikincil inâyet şeklinde de isimlendirilen bu iki tür tanrısal bağıştan birincil inâyet *Nous*'a ait olup bu, asıl yaratıcı olan mükemmel inâyettir ve evrenin tümüne yayılmış olan Tanrısal akılla (*logos*) temsil edilmektedir. İkincil inâyete gelince; o, bireysel akıl olup bu akıl, tanrısal akılla iletişim kurmamızı mümkün kılmaktadır.<sup>179</sup> Plotinus'un birincil inâyetini sudûr sürecinin genel mekanizması içerisinde yorumlarsak sudûrla gerçekleşen inişi, birincil inâyet süreci; tanrısal akılla iletişime geçme imkânını da yani *Bir*'e doğru yönelmeyle gerçekleşecek olan çıkış sürecini de mistik bir bağlamda ikincil inâyet olarak değerlendirebiliriz.

Plotinus inâyet kavramına ilişkin farklı nitelendirmeler yapmaktadır. İnâyeti âlemin tam bir varlığı veya mahiyeti ile açıklamakta ve düzen olarak ondan bahsetmektedir. Ayrıca Plotinus, kozmoz olarak ona atıfta bulunmak suretiyle bir düzen şeklinde onu tarif etmektedir. O, âlemde hâkim olan inâyetsel düzeni mükemmel bir senfoniye, tek bir canlı organizmaya, ağaç ve gövdenin arkasındaki gelişme prensibine benzetmektedir.<sup>180</sup> Âlemin inâyetin önderliğinde yönetildiğini<sup>181</sup> dile getiren Plotinus, ayrıca inâyeti bütünün rasyonel prensibi olarak tanımlamaktadır.<sup>182</sup>

Plotinus, evrendeki düzenin düzensizlikten ve kanunsuzluktan dolayı var olmadığını, aksine bunların dışardan empoze edilmiş olan iyiden dolayı var olduğunu

<sup>176</sup>Asger Ousager, *Plotinus on Selfhood, Freedom and Politics*, Aarhus University Press, Langelandsgade 2005, s. 11.

<sup>177</sup> Mitchell, a.g.t., s. 47-49; Plotinus, "2. On Providence (I)", in *Enneads III*, s.45.

<sup>178</sup> Plotinus, a.g.m., s. 43.

<sup>179</sup> Arslan, a.g.e., s. 223-224.

<sup>180</sup> Mitchell, a.g.t., s. 42.

<sup>181</sup> Plotinus, "2. On Providence (II)", in *Enneads III*, s. 115.

<sup>182</sup> Plotinus, a.g.m., s. 121.

kanaatindedir. Sıkıntıların, bütünün düzeni için faydalı olduğunu düşünen Plotinus, yoksulluk, hastalık gibi bazı belaların acı çeken için kendinde yararlı olduğunu belirtmektedir. Bunu da zarar gören bazı şeylerin bütünün oluşturucu prensibi rehberliğinde başka şeylerin üretimi için yani düzenliliğin ve sebepliliğin başka bir zincirinde bunların kullanılacağını söyleyerek ifade etmektedir.<sup>183</sup> Âlemde asıl olan düzendir ve düzensizlik de düzenin bir gereği olarak meydana gelmektedir. Plotinus, düzensizliğin varlığını inkâr etmemekte, bu gerçeği kabul etmekte ve düzenle düzensizliğin nasıl uzlaştırılabileceği konusunda görüşler öne sürmektedir. Genel olarak, düzensizlik spesifik olarak düşünüldüğünde de kötülük olarak görülen şeyleri inkârın kötülük problemini çözmede bize bir şey sağlamayacağını farkında olan Plotinus, düzensizliği düzenin bir gerekliliği olarak açıklama yolunu seçmiştir. Yoksulluk ve sıkıntıların yararlı şeyler olduğunu konusundaki fikirleri ondaki Stoacı etkiyi yansıtmaktadır.

#### **A. 3. 1. 3. 1. 2. Plotinus'ta Kötülük Problemi ve İnâyet**

Kötülük problemi, bilindiği üzere genel olarak Tanrı'nın iyi oluşuna özel olarak ise inâyetin varlığına yöneltilen eleştirilerden teşekkül etmektedir. Plotinus, inâyetin varlığını kanıtlamak ve kötülük problemine çözüm üretmek gayesiyle ilk olarak kötülüğün ne olduğuna açıklık getirmektedir. Ona göre kötülüğü bilmek isteyenlerin, iyiliği bilmeleri gerekmektedir.<sup>184</sup> Plotinus'a göre iyilik, "Bütün varlıkların bağlı oldukları, hepsinin arzu ettikleri, onların ilkeleri olan ve hepsinin muhtaç olduğu realitedir; fakat iyilik, hiçbir şeye muhtaç olmadığı ve kendi kendine yeterli olduğu için, her şeyin ölçüsü ve sınırır." <sup>185</sup> Her şeyin kaynağı olan *Bir*, burada iyi olarak ifade edilmiş ve o, kendisinin hiçbir şeye muhtaç olmayıp her şeyin kendisine muhtaç olduğu yegâne merci olarak görülmüştür. Burada zıtlık zemininde kötülüğü açıklamayı tercih eden Plotinus'un bu yaklaşımının temel gayesi, ilerleyen kısımlarda netleşecektir.

Plotinus, kötülüğün kaynağı olarak maddî tabiatı görmektedir. Kendisine bulaşmamış varlığı bile kötülükle dolduran bu maddî tabiat, iyilikten herhangi bir pay almamıştır. Bunun yanı sıra maddî tabiat saf yetersizlik olduğundan dolayı kendisiyle temas eden şeyi de kendine benzetmektedir. Bu sebeple Plotinus, yüzünü ruha değil de maddeye çevirenlerin karanlıkta kalacağını ve kötülüğe bulaşmış olduklarını ifade

<sup>183</sup> Plotinus, "2. On Providence (I)", in *Enneads III*, s. 57, 59.

<sup>184</sup> Plotinus, "8. Kötülükler Nedir ve Nereden Gelirler? ", *Dokuzluklar I* içinde, s. 243-244.

<sup>185</sup> Plotinus, a.g.m, s. 244.

etmektedir.<sup>186</sup> Kötülüğün zorunluluğu sorununa ise Plotinus, iyiliğin tek başına var olamayacağı ve ondan inen şeylerin varacağı son bir noktanın olmasının gerektiği şeklinde çözüm bulmaktadır. Bu nokta, artık herhangi bir şeyin ortaya çıkmasının imkânsız olduğu sınır olup bu da, kötülük terimiyle ifade edilmektedir. Kötülük, bu bağlamda iyiden hiçbir pay alamayan maddede bulunmaktadır. O halde, beden maddeden dolayı kötüdür, ruhtan dolayı değil.<sup>187</sup>

Plotinus, “kendisi vasıtasıyla görünüşe çıkan her şeyin ev sahibi”<sup>188</sup> olarak tanımladığı maddeyi, kötülüğün ilkesi olarak görmektedir. Bununla birlikte Plotinus, maddenin gerçek bir varlık olmadığını da düşünmektedir. Maddenin gerçek bir varlığının olmayışından yola çıkarak Plotinus, kötülüğün bir yanılsamadan ibaret olduğunu da zaman zaman ileri sürmektedir. O, kötülüğü iyilikten yoksunluk olarak da algılamakta ve ona göre maddeye ne zaman ki, iyiliğin ışığı ulaşır, işte o zaman onun, varlığa çıkabileceğini ileri sürmektedir. Bu sebepten dolayı da ona kötülüğün varlığını kabul etmek onun açısından makul görünmemektedir.<sup>189</sup> Her şeyin kendi kapasitesi dâhilinde iyiye katılmasıyla kötülüğün de ortadan kalkabileceğini<sup>190</sup> söyleyen Plotinus, kötülükten kurtuluş yolu olarak her şeyin potansiyelinde olan iyiye ulaşma isteğinin peşinden gitmesinin gerekliliğini öne çıkarmaktadır.

Plotinus, ayrıca hataların, bedenlerde var olan ruhların tutumundan kaynaklandığı ve bu durumun maddi dünyanın tabiatıyla bir ilgisinin olamayacağı kanaatindedir. Çünkü maddi âlem ona göre ilahî inâyetin bir eseri olarak aklî dünyanın en mükemmel yansımasıdır.<sup>191</sup>

Plotinus, kötülük problemine ilişkin orijinal örneklendirmeler yapmaktadır: “Bizim resim sanatıyla ilgili hiçbir şey bilmeyip O, her yeri uygun renklerle donatmasına rağmen, renkler her yerde güzel olmadığı için ressamı eleştiren kişiler gibiyiz veya biz, bir oyunu bütün karakterleri iyi olmadığı yani kaba şekilde konuşan köylü ve hizmetçi var diye eleştiren biri gibiyiz. Ancak eğer oyundan ikinci derecedeki karakterleri def edersek, bu oyun iyi bir oyun olamaz çünkü onlar oyunun tamamlanmasına yardım eder.”<sup>192</sup>

Ayrıca bir dansçının zıt hareketlerinin bir ve tek sanat için ilham verici olan ve bir bölümü iyi, bir bölümü kötü olarak ifade ettiğimiz bu performansın bütün olarak iyi bir performans olması gibi; âlem de, iyi insanlar ve kötü insanların mevcut olduğu bir

<sup>186</sup> Plotinus, a.g.m, s. 248.

<sup>187</sup> Plotinus, a.g.m., s. 253.

<sup>188</sup> Kurtoğlu, a.g.e., s. 140.

<sup>189</sup> Kurtoğlu, a.g.e., s. 144-145.

<sup>190</sup> Şenol Korkut, *Fârâbî Düşüncesinde Enneadların Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2000, s. 48.

<sup>191</sup> Giannis Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics a Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, State University of New York Press, New York 2007, s. 169.

<sup>192</sup> Plotinus, “2. On Providence (I)”, in *Enneads III*, s. 79, 81.

bütün olarak değerlendirildiğinde iyidir.<sup>193</sup> Plotinus, inâyetin varlığını inkâr etmek üzere kötülüğün varlığını ileri sürenleri büyük resmi görmeye davet etmektedir. Ayrıca o, bizim kötülük olarak gördüğümüz şeylerin bütünü tamamlanmasında önemli roller üstlendiğini savunmaktadır.

Evrendeki zıtlıkların âlemin harmonisini sağlayan temel unsurlar oluşunu kanıtlamak için Plotinus, aynı anlayış temelinde başka örnekler de vermektedir. Mesela, flütün notaları birbirine eşit olmamasına rağmen melodi içerisinde her bir nota melodiyi tamamlayıcı bir niteliğe sahiptir. Farklı parçalardan ve birbirine eşit olmayan notalardan teşekkül eden melodi, bir bütünlük ve tamlık arz etmektedir. Plotinus, bu örnekteki durumun evrensel rasyonel prensip için de geçerli olduğunu söylemekte ve onun da melodi gibi bir bütün olduğunu ifade etmektedir. Ancak kendi içerisinde birbirine eşit olmayan kısımlara ayrılan bu evrensel rasyonel prensip, iyi ve kötü şeyleri içermekte olup kötü şeyler, kötü sesiyle şarkı söyleyenler gibi, bütünü güzelliğine katkı sağlayan unsurlar olarak görülmektedir.<sup>194</sup> Bu harmoninin temelinde Plotinus'un "birlikten kaynaklanan her şey tabii zorunlulukla, birlikte buluşur"<sup>195</sup> görüşü yatmaktadır. Bu zıtların harmonisi fikri, düzen anlayışı bağlamında inâyet kavramında var olan estetik boyutu da bize çağrıştırmaktadır.<sup>196</sup> Plotinus, inâyetin varlığının daha iyi anlaşılabilmesi için bizi zıtlıklardan doğan estetiği ve güzelliği algılamaya davet etmektedir. Âlemi güzel kılan da, ona göre bu zıtlıkların uyumu olmakta ve kötü olarak tanımlanan şeylerin bütünü güzelliğinde tamamlayıcı bir etkisini görmezden gelmemizin bütünü güzelliğini algılama imkânından bizi yoksun bırakacağını ifade etmektedir.

Plotinus, bütünü rasyonel prensip olarak ifade ettiği inâyetin, iyi ve kötü şeyleri kapsamasının bu kötü şeylerin ondan türediği manasına gelmeyeceğini vurgulamaktadır.<sup>197</sup> Ayrıca Plotinus, âlemden zıtlıkların varlığına da değinmeyi ihmal etmemektedir. Beyaz-siyah, sıcak-soğuk, kanatlı-kanatsız, ayaklı-ayaksız, akıllı-akılsız ve daha fazlası ona göre, yaşayan tek bir evrensel varlığın parçası olup birbiriyle uyum içerisinde olduklarıdır.<sup>198</sup>

Filozofa göre inâyetle yönetilen kozmos bütünüyle iyidir, ondaki her şey kendine uygun düzeyde iyi olana yönelmiş olup onu aramaktadır. Düzensizlik ve şiddet

---

<sup>193</sup> Plotinus, a.g.m., s. 101.

<sup>194</sup> Plotinus, a.g.m., s. 107.

<sup>195</sup> Plotinus, "2. On Providence (II)", in *Enneads III*, s.113.

<sup>196</sup> Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik*, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 129.

<sup>197</sup> Plotinus, a.g.m., s. 113.

<sup>198</sup> Plotinus, "2. On Providence (I)", in *Enneads III*, s. 99.

iyiye ulaşma yolunda karşılaşılan engeller gibidir. Plotinus, insanların kendi refahını tesis etmek için çaba göstermeksizin Tanrıların yardımını umamayacağını düşünmektedir.<sup>199</sup> Burada insanın ahlakî sorumluluğuyla inâyet arasındaki ilişkiye değinilmektedir. İnsan, kendisine biçilen rolü gerçekleştirmediği müddetçe tanrısal inâyetten nasiplenemeyecektir.

İnsanı âlemde tanrılar ile hayvanlar arasına orta bir yere yerleştiren filozof, bazılarının Tanrı gibi olduğunu bazılarının ise hayvanlar gibi olduğunu belirtmekte ve çoğunluğun bu arada konumlandığına işaret etmektedir. Ancak insanoğlundan beklenen, bütünün gerçek değerli bir parçası olmasıdır.<sup>200</sup> Plotinus, özgür iradeyi ima ederek şunu dile getirmektedir: “Kendi kontrolü altında bir harekete sahip olarak yaşayan varlıklar, bazen daha iyi olana bazen de daha kötü olana meylederler.”<sup>201</sup> Onun burada kastettiği husus muhtemelen insanın sahip olduğu iyiyi ve kötüyü seçme gücüdür. İnsan, ancak kendi isteğiyle ve fâilliği sonucu gerçekleştirdiği şeyler sebebiyle acı çekmektedir. Özgür irade ve istek olmaksızın acı çekmeleri ve cezalandırılmaları söz konusu değildir.<sup>202</sup> Kısacası söylemek gerekirse ahlakî kötülüklerden dolayı inâyetin varlığından şüphe edilemez. Ancak iyi insanların başına gelen kötü şeyler konusunda tam bir çözüme ulaşmak sanıldığı kadar kolay değildir.

Filozof, inâyetin yeryüzüne tam olarak ulaşmadığı veya inâyetin dünya üzerinde tam bir kontrolünün olmadığına dair eleştirilerle karşılaşmaktadır. İlk eleştiriye, yani inâyetin yeryüzüne ulaşmadığına bütünüyle karşı çıkan Plotinus, “gerçekte rasyonel düzen içerisinde meydana gelen şeyler, inâyetin dünyaya ulaştığının delilidir.”<sup>203</sup> demektedir. Plotinus, inâyetin her şeye yayıldığı iddia edildiğinde kötülük probleminin önüne sunulacağına farkındadır. Bu bağlamda o, “İyi insan, fakir; kötü insan, zengin ve iyiden çok daha fazla şeye sahip... inâyet yeryüzüne ulaşmadığı için mi böyle olmaktadır?”<sup>204</sup> şeklindeki eleştiriye, Stoacı terminolojiden yararlanmak suretiyle, “hiçbir şeyin iyi insan için kötü, kötü insan için de iyi olmadığını söyleyerek”<sup>205</sup> cevap vermektedir. Çünkü o, inâyetin, hiçbir şeyi ihmal etmeksizin, her şeye ulaşması gerektiği konusunda ısrar etmektedir.<sup>206</sup> Plotinus’un burada yaptığı örneklendirmede, özellikle karşılaşılan engeller konusunda, Stoacı bir filozof olan Seneca’yla bazı

---

<sup>199</sup> Algis Uždavinys, *The Heart of Plotinus the Essential Enneads Including Porphyry's on the Cave of the Nymphs*, World Wisdom, India 2009, s. 86.

<sup>200</sup> Plotinus, “2. On Providence (I)”, in *Enneads III*, s. 69.

<sup>201</sup> Plotinus, a.g.m., s. 57.

<sup>202</sup> Plotinus, a.g.m., s. 77.

<sup>203</sup> Plotinus, a.g.m., s. 67.

<sup>204</sup> Plotinus, a.g.m., s. 67.

<sup>205</sup> Plotinus, a.g.m., s. 67; Dragona, a.g.e., s. 4479.

<sup>206</sup> Plotinus, a.g.m., s. 63.

benzerliklerini görmek mümkündür. Seneca'ya göre iyi insanların başına gelen kötülükler onların daha güçlü hale gelmelerini sağlamaktadır. Görünüşte kötü gibi gözükse de bu şeyler, iyi insanların iyiye ulaşmalarına yönelik eğitimin bir parçasıdır. Sarp dağların yamacında yetişen bir ağacın güçlülüğüyle, ovada yetişen ağacının güçlülüğünün aynı olmayışı gibi.

Ancak iyi insanın köle, kötü insanın efendi olmasının, inâyetin âlem üzerinde tam bir kontrolünün olmadığı iddiasını güçlendireceğinin farkında olan Plotinus, bu problemi, durumların ve konumların değişebileceği düşüncesiyle aşmaya çalışmaktadır. “Bütünün kanunu içerisinde hiçbir şeyin gözden kaçmayacağını”<sup>207</sup>dile getiren filozof, rasyonel prensibin sadece şu ana değil geçmişe, şimdiye ve geleceğe bir bütün olarak baktığını söylemektedir. Ayrıca o, insanın hak ettiğini, durumunun değişmesi sonucu, yaşayacağını dile getirmektedir. Önceden kötü olan efendiler, sonradan köle olmaktadır.<sup>208</sup> Kısacası, “bu dünya düzeni gerçek bir şekilde apaçık, hakikî bir tarzda adaletli ve muhteşem bir hikmettir.”<sup>209</sup> İşte bu şekilde onda inâyetin hikmetten kaynaklanan bir inâyet olduğu temel fikri hâkimdir.

### A. 3. 1. 3. 1. 3. Plotinus'ta İnsan Hürriyeti ve İnâyet

Plotinus, kötü fiililerin inâyet hakkında bazı zorluklara sebep olduğunun farkındadır. Bu zorlukları çözmek üzere şunları dile getirmektedir:

“Kötü fiiller neticedir, ancak zorunluluğu takip ederler; bizden gelirler (biz sebep oluruz) ve inâyet bizi buna zorlamaz. Ancak biz kendi arzumuzla inâyetin çalışmaları veya ondan kaynaklanan işlerle onlar arasında ilişki kurarız, fakat bunlar inâyetin amacının sonucu olan şeyle bağlantılı olamaz, aksine insanın iradesine göre olur... Kötü fiiller insanın kendisindedir ve inâyete uygun değildir. İyi fiiller de insanın kendinden olup kötü fiillerin aksine inâyete uygundur. Ahlaksız adamdan kaynaklanan fiil, ne inâyetle ne de inâyete göre olmuştur, ancak erdemli adam tarafından yapılan da inâyete göre yapılmamıştır, bunu kendi yapmıştır, ancak o inâyete uygun olarak yapılmıştır; çünkü o rasyonel prensiple uyumdadır. Tıpkı bir adamın sağlığını arttırmak için yapacağı şey, doktorun rasyonel planına uygun olarak kendi eylemi olması gibi... Her kim ki, sağlıksız şeyler yapar, bu, doktorun inâyetine karşı gelecek bir eylemdir ve bunu kendisi yapar.”<sup>210</sup>

Plotinus, bireysel özgürlüğü savunmakla beraber kader ve inâyetle bu özgür irade arasında bir uyumun varlığını da ortaya koymaktadır. İnsan, inâyetle uyumlu olarak veya inâyete karşı olarak kendi fiilinin fâili olmaktadır.<sup>211</sup>

<sup>207</sup> Plotinus, a.g.m., s. 57.

<sup>208</sup> Plotinus, a.g.m., s. 83.

<sup>209</sup> Plotinus, a.g.m., s. 83.

<sup>210</sup> Plotinus, “2. On Providence (II)”, in *Enneads III*, s.129, 131.

<sup>211</sup> Kevin Corrigan, *Reading Plotinus a Practical Introduction to Neoplatonism*, Purdue University Press, Indiana 2005, s. 43.

Yukarıdaki alıntıda da görüleceği üzere Plotinus, özellikle insanın eylemlerindeki özgürlüğüne vurgu yapmaktadır. O, insanın iyi fiillerinin inâyete göre olduğunu; kötü fiillerinin ise inâyete uygun olmadığını dilge getirmektedir. bununla birlikte Plotinus, iki tür fiilde de insan etkin olduğunu söylemeyi de ihmal etmemektedir. İnsan, birinde inâyete uygun olarak faaliyette bulunurken, diğerinde tam tersini gerçekleştirmektedir. Bu sebepten dolayı da Plotinus insan tarafından gerçekleştirilen kötü fillerden dolayı inâyetin varlığını inkâr edilemeyeceğini savunmaktadır. Plotinus, bu açıklamalarında tikel inâyete dair düşüncelerini de ortaya koymuş olmaktadır.

İnâyetin boyutuna gelince, Plotinus, İskender Afrodisî'nin aksine, bireylere ve birçok detaya kadar genişletmektedir.<sup>212</sup> İnâyet, üçlü hipoztasın son zinciri olan ve hissedilir âlemi meydana getiren ruhun hareketlerini yönetmekle kalmamakta, aklın hareketlerini de yönetmektedir. Bunun yanı sıra, tikel ruhların iniş ve çıkışlarının tek bir prensiple yönetilmesi de, inâyet tarafından gerçekleştirilmektedir.<sup>213</sup> Plotinus'un ruhun her yerde oluşuna dair yaptığı vurgulama ile inâyetin her şeye ulaştığına ve yayıldığına dair ısrarı arasında paralellik söz konusudur.<sup>214</sup>

İnâyet, her şeyi kapsamaktadır, ancak bunun insanın özgürlüğünü iptal etmesi söz konusu değildir. Nitekim Plotinus, sebeplilik zinciri belirleniminde ve şartlara bağlı olarak bireylerin ve olayların özgürlüğüne işaret etmektedir.<sup>215</sup> Plotinus, inâyeti her şeye yaymakta ne kadar ısrarcıysa, özgür iradeyi koruma konusunda da aynı derecede ısrarcıdır. Bu açıdan o, inâyetle irade arasında bir zıtlığın değil, bir dengenin olduğu kanaatindedir. Böylece inâyetin kapsama alanı içerisinde belli şartlar ve sebeplilik zincirine bağlı olarak insana özgürlük alanı açılmaktadır. O, kötü fillerin inâyete uygun olmadığını söylerken de iyi fiillerin inâyet ile ve inâyete uygun olarak gerçekleştiğini ifade ederken de insanın seçme gücünün varlığını ve sorumluluğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak Plotinus'un inâyet görüşü tam bir netliğe sahip değildir. O, bazen inâyetin yukarıdan geldiğine ve bütün âlemde farklı yerlerde farklı şekillerde mevcut olduğuna işaret etmektedir. Ancak bazen de onun bütüne âlemi kapsayan tek bir inâyetten bahsettiği görülmektedir. Her ne kadar böyle olsa da *Nous*'tan kaynaklanan inâyet kapsayıcı inâyettir ve bireysel inâyeti de içermektedir. Onun bu tutumu, Orta Eflâtuncuların yaptıkları gibi, kader ile inâyeti birbirinden ayıran; aşağı seviyede

---

<sup>212</sup> Sorabji, a.g.e., s. 84.

<sup>213</sup> Ousager, a.g.e., s. 143.

<sup>214</sup> Mitchell, a.g.t., s. 67.

<sup>215</sup> Corrigan, a.g.e., s. 44; Georges Leroux, "Human Freedom in the Thought of Plotinus", *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, New York 2006, s. 310.

görülenin kader, yukarı seviyedekinin ise inâyet olduğunu belirten bir yaklaşımı andırmaktadır.<sup>216</sup> Buna göre kader, alt düzeyden (yani ay-altı âlemden) başlayıp özgürlük ve iradeyle ilişkilendirilirken; inâyet, yalnızca yukarıda (ay-üstü âlemde) ve tümel olarak bulunmaktadır. Bunun yanı sıra o, saf ruh ve akıldan teşekkül etmiş olan aklî dünyada her şeyin aklî ve rasyonel prensip üzere olduğu düşüncesine sahiptir. Bu sebepten dolayısıdır ki, buradan gelen yani akıldan gelen her şey inâyettir.<sup>217</sup>

Plotinus'un inâyet tanımı açık değildir. Bazen inâyeti aklın, yani *Nous*'un âlem üzerinde faaliyette bulunması olarak görmekte, bazen de onu bütünü rasyonel prensibi olarak değerlendirmektedir. Evrensel ve bireysel inâyet ayırımına da yer vermekle beraber bu ayırımı tam olarak ortaya koymamaktadır. Ancak Plotinus'un inâyet görüşünde net olan bir nokta vardır ki, ona göre kötülük inâyetin varlığına zarar vermemektedir. Selefî İskender Afrodisî'nin aksine o inâyeti her şeye yaymıştır. İnâyetin her şeye yayılması ve kötülük problemi birbiri içine girmiş iki meseledir. Plotinus, bu problemi, kötülüğün varlığını inkâr etmeksizin, olaylara bütüncül olarak yaklaşmak gerektiği prensibi temelinde çözmeye çalışmakta ve inâyetin her şeye yayılmasıyla kötülük konusunun nasıl uzlaştırılabileceği meselesini bu noktada bir argüman olarak ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, Plotinus, insan kaynaklı kötülükleri, özgür irade teorisiyle çözmektedir.

Buraya kadarki izahlardan anlaşılacağı üzere Plotinus'a göre inâyet, *Bir*'den *Nous* aracılığıyla gelmektedir ve bu, kötülük problemi ile özgür irade bağlamında şekillenmektedir. Onun inâyet görüşünde Bir'e ilişkin negatif teolojisi de hâkim olmuş gözükmektedir. İnâyetin ortaya çıktığı düzey, *Nous* seviyesidir. Çünkü âlem üzerindeki hâkim güç *Nous*'tur. Plotinus, inâyet savunusunda kötülük problemini çözmeye konusunda azami gayret göstermiştir. Belki bütün eleştirilere karşı mantıklı cevaplar verememişse de meseleyi ciddiyetle ele almış ve makul çözümler üretme gayreti içerisinde olmuştur.

### A. 3. 1. 3. 2. Proclus

Proclus (MS. 485), Yeni Eflâtuncu geleneğin Plotinus'tan sonra en etkili isimlerinden biridir. O, inâyet konusunu detaylı bir şekilde ele almış ve bu konuya ilişkin olarak *Ten Doubts Concerning to Providence and on The Subsistence of Evil, On Providence, Fate and That Which is Within Our Power* adlı iki eser yazmıştır. Onun inâyete ilişkin düşünceleri bu iki eser temelinde ele alınacaktır.

---

<sup>216</sup> Eliasson, a.g.e., s. 182.

<sup>217</sup> Plotinus, "2. On Providence (II)", in *Enneads III*, s. 127.

Proclus'un *Bir*'i, Plotinus'unki gibi iyidir. Ancak bir fark vardır ki Plotinus, *Bir* için iyi dışında herhangi bir nitelime kullanmanın *Bir* için uygun olmadığını düşünürken; Proclus *Bir*'in Tanrı olduğunu söylemektedir. Ancak diğer tanrılardan bir olma, birliğiyle iyiliğinin özdeşliği, her şeyin üzerinde olması ve her şeyin arzuladığı olması açısından ayrılmaktadır.<sup>218</sup> Yani onda monoteizmin politeizmle iç içe geçişine şahit olmaktayız. Nitekim o "Tanrıların tam sayısının birlik niteliğine sahip olduğunu"<sup>219</sup> dile getirmektedir. Yani eğer tanrıların birçokluğundan bahsedilecekse de onların bir birliğe sahip oldukları unutulmamalıdır. Ayrıca her tanrının kendinde bir olduğunu dile getiren Proclus, bu birliği ifade etmek üzere *henad*<sup>220</sup> terimini kullanmaktadır. Ona göre "her tanrı kendisinde bir *henad*'dır veya birliktir. Her kendinde bir olan *henad*, tanrıdır."<sup>221</sup>

Proclus'un metafiziği içerisinde sırasıyla birlik, varlık, hayat, nous, ruh, tabiat ve cisim adında yedi hipostazdan bahsedilebilmektedir. O bazen Plotinus'u takip ederek üçlü hipostaza da yer vermektedir.<sup>222</sup> Ancak ortaya attığı *henadlar* anlayışıyla önemli ölçüde Plotinus'un çizgisinden ayrıldığı görülmektedir. Bu hiyerarşik yapı içerisinde Bir ve iyi olan tanrı her şeyin üzerinde yer alır. Ondan sonra ise varlık, hayat ve aklın üzerinde yer alan *henadlar* yani tanrılar gelmektedir. Bir ve *henadlar* dışında birlik kategorisinde başka bir şey bulunmamaktadır. Birden sonra gelen varlık, hayat ve nous birleştirilmiş gruplar oldukları için *henad* değildirler. Her tanrı, bu üç prensibin üzerindedir.<sup>223</sup> Proclus, bu *henadlar* anlayışıyla kendine özgü bir sistem kurmuştur ve Plotinus'un nous için ön gördüğü konuma kendi sistemi içerisinde *henadları* yerleştirmiştir. Ancak o, bu *henadların* nousun üzerinde olduğunu söylemeyi de ihmal etmemiştir.

*Henadların* Proclus'un sistemi içerisindeki fonksiyonu her şeyin üzerinde yer alan Bir'in her şeyin sebebi oluşuna netlik kazandırmaktır. Onlar âlemin birliğe kavuşturulmasında ve Bir'e yönelmesinde etkin rol üstlenmektedir.<sup>224</sup>

---

<sup>218</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, trans. E. R. Dodds, Oxford University Press, Great Britain 1973, s. 101.

<sup>219</sup> Proclus, a.g.e., s. 101.

<sup>220</sup> Bir, tek, bir'lik, tek'lik manasına gelmektedir. Proclus'ta ise *henadlar* Bir'in birliğinin çoğul açılımları olarak görülmekte ve tekliğin ya da bireyselliğin aşkın kaynakları olarak nitelenmektedirler(peters, a.g.e, s. 150).

<sup>221</sup> Proclus, a.g.e., s. 101.

<sup>222</sup> Eyüp Şahin, Haris Macic, "İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflâtunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014, 5 (2), s. 201.

<sup>223</sup> Proclus, a.g.e., s. 101.

<sup>224</sup> Şahin,Macic, a.g.m., s. 203.

Proclus, inâyet kelimesinin terminolojik değerlendirmesini yapmakta ve inâyet düşüncesini de bu zeminde şekillendirmektedir. Nitekim aşağıdaki alıntı buna görüşü netleştirmektedir:

“Inâyet (pronoia) adından da görüldüğü gibi, akıldan önce bir aktivitedir. Onların varlığı ve varlığının mükemmelliği sayesinde tanrılar her şeye karşı inâyeti icra ederler, akıldan önce olan bir iyilikle her şeyi doldururlar.”<sup>225</sup>

Bu kavram yukarıda ifade edildiği üzere tanrı olmak denilen şeyin işlevsel boyutunu teşkil etmektedir.<sup>226</sup> Proclus ayrıca İskender Afrodisi’den farklı olarak inâyetin akledilir âlem üzerinde de hükümdar olduğunu ifade etmektedir.<sup>227</sup> O, burada Plotinus’tan büyük ölçüde ayrılmaktadır. İnâyeti veren konumuna Plotinus’un Nous’u yerine henadları koymaktadır. Özetle söylemek gerekirse inâyet henadlara ait olup aklın ötesinde yer almaktadır.

Proclus, Aristoteles ve Stoacılıkta var olan tek yönlülük (Tanrıdan âleme) yerine kendi sisteminde oluş (procession) ve geri dönüş (reversion) sürecine yer vermektedir. Sistemindeki bu unsurlar ona Tanrıların aşkınlığı ile inâyeti uzlaştırma imkânını sunmaktadır. Ayrıca o ikincil varlıklara inâyeti ulaştıran tanrıların özel birliklerini sürdürdüğünü her fırsatta dile getirmektedir.<sup>228</sup> Proclus’un, inâyet düşüncesindeki orijinalliği de burada ortaya çıkmaktadır. Plotinus, Bir’in aşkınlığını korumak amacıyla inâyetin kaynağı olarak nousu görürken, Proclus, hem birliklerine hem de aşkınlıklarına zarar gelmeksizin, tanrıların inâyetin kaynağı olabileceği görüşünü savunmaktadır.

Proclus inâyet doktrinini genel olarak henadlar (tanrılar) ile inâyet arasında kurduğu kopmaz bağla pekiştirmektedir. Nitekim ona göre inâyetin tabiatı ile tanrıların tabiatı arasında ayrıma gitmek mümkün gözükmemektedir. Çünkü inâyet, bu tabiatların ölçülemez soyut tabiatlarını ölçülebilir hale getirme işlevini görmektedir. Kısacası Tanrı olmak denilen şey pronoia kavramıyla özetlenmektedir.<sup>229</sup>

Proclus, “her tanrının âleme karşı inâyeti icra etme fonksiyonunu özünde bulundurduğunu”<sup>230</sup> dile getirmektedir. Bu birincil inâyet olarak isimlendirilmektedir. Kısacası, inâyet ilksel olarak tanrılara aittir. Tanrılar dışındakiler ise inâyeti özleri

---

<sup>225</sup> Proclus, a.g.e., s. 107. Ayrıca bkz. Proclus, “On Providence, Fate and That Which is Within Our Power”, *Essays and Fragments of Proclus*, trans. Thomas Taylor, The Prometheus Trust, England 1999, s. 9.

<sup>226</sup> Edward P. Butler, “The Henadic Structure of Providence in Proclus”, [https://www.academia.edu/2366213/The\\_Henadic\\_Structure\\_of\\_Providence\\_in\\_Proclus](https://www.academia.edu/2366213/The_Henadic_Structure_of_Providence_in_Proclus), s. 1.

<sup>227</sup> Sorabji, a.g.e., s. 84.

<sup>228</sup> John J. Cleary, *Studies on Plato, Aristotle and Proclus Collected Essays on Ancient Philosophy of John J. Cleary*, ed. John Dillon, Brendan O’Byrne, Fran O’Rourke, Brill, Boston 2013, s. 558.

<sup>229</sup> Butler, a.g.m., s. 1, 17.

<sup>230</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 105.

sayesinde değil, ilahî birliktelik sonucunda icra etmektedirler.<sup>231</sup> Kendinde bilinemez ve anlatılamaz olarak nitelenen ilahî olan her şey filozofa göre, aşkınlığını yitirmeden ikincil varlıklara inâyetini göstermektedir. O halde varlığına herhangi bir şeyin ortak olmadığı ilk prensip (bir) dışında diğer ilahî varlıklar ancak kendilerinden pay alanlar tarafından bilinebilir.<sup>232</sup> Proclus'ta Bir'in aşkınlığını koruma çabası açık bir şekilde hissedilmektedir. Bunun yanı sıra Proclus'un henadların kendilerinden pay alanlar tarafında bilinebileceğine dair vurgusu inâyet aracılığıyla Bir dışındakilerin bilinebilirliğine kapı aralamaktadır. Ancak Bir'in bilinemezliği hala devam etmektedir.

Ayrıca inâyet, sonlu sonsuz her şeyin sebebi olup sonsuz gücüyle bütün diğer güçlerin üzerinde yer almakta ve onları kuşatmaktadır. İnâyet, her şeye iyiyi vermekte, ancak bu pay alışı, şeylerin değerine ve kapasitelerine göre değişmektedir.<sup>233</sup> İnâyetin her şeye yayılışında belli bir hiyerarşi hâkim görünmektedir. Ayrıca Proclus, burada inayetin kendisinden bir tanrı gibi bahsetmektedir.

Bilindiği üzere Antik felsefede özellikle de Stoacılar da inâyet ve kader kavramı bazen birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Ancak Proclus, zaman zaman determinizmle sıkı bir ilişkiye sahip olarak tasavvur edilen kader kavramını, farklı şeklide yorumlamakta ve onu inâyetle eş anlamlı olarak ele almak yerine aralarındaki ayrımı vurgulamaktadır. Proclus, inâyet ile kader ilişkisini *On Providence, Fate and That Which is Within Our Power* adlı eserinde, arkadaşı mühendis Theodorus'un fikirlerini eleştirerek bu konudaki düşüncelerini ortaya koymaktadır. Özellikle de insan özgürlüğüne yer vermeyen arkadaşının aşırı determinist anlayışını şiddetle eleştirmektedir. O, Theodorus'un insan ruhunu da âlemin yapıcısını da bir makine olarak gördüğünü ve âlemden kaçınılmaz bir zorunluluğun varlığına inandığını dile getirmektedir.<sup>234</sup> Materyalist ve determinist bir anlayış Proclus'un felsefesine tamamen yabancıdır. Belki de Proclus, bu eseriyle, arkadaşı Theodorus aracılığıyla materyalist felsefeyi eleştirmekte ve onların görüşlerine katılmadığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Proclus işe arkadaşının inâyet ve kadere dair yaptığı ayırımına katılmadığı söyleyerek başlamaktadır. Theodorus, inâyeti bağlantılı bir sonuç olarak; kadere ise zorunluluk, bu sonucun sebebi olarak görmektedir. Ancak Proclus'a göre bu ikisi de âlemin ve âlemde üretilen her ne var ise onun sebebidir. Ancak tek farkla ki inâyet,

---

<sup>231</sup> Proclus, a.g.e., s. 105.

<sup>232</sup> Proclus, a.g.e., s. 109.

<sup>233</sup> Dragona, a.g.e., s. 4487- 4488.

<sup>234</sup> Proclus, "On Providence", s. 6.

kaderin üstünde yer almakta<sup>235</sup> yani onu kuşatmaktadır. Onun kaderle ilintili bu inâyet görüşünün, Stoacıların inâyeti kâinat içinde bir sebeplilik bağı olarak ifade edişleriyle benzerlik arz ettiği söylenebilir.

Genel olarak ifade etmek gerekirse Proclus da, aynı selefi olan Plotinus gibi, kader ile inâyeti birbirinden ayırmakta ve kaderin tabiatı yönettiğini, inâyetin ise bütün âleme yani görünen görünmeyen âlemdeki her şey üzerinde hükümdar olduğunu dile getirmektedir.<sup>236</sup> Bununla beraber onun açısından kadere göre meydana gelen şeyler aslında çok daha yüce bir öncelikle inâyet tarafından gerçekleştirilmektedir. Ayrıca inâyetin yönetiminde olan mahiyetler daha ilahîdir ve kaderden birçok şey kaçabilecekken, inâyetten herhangi bir şeyin kaçması söz konusu değildir. Nitekim onun anlayışında kaderin üstünde yer alan inâyet, kendinden türeyen kaderi tanrısal olarak yönetir.<sup>237</sup> Buradan da Proclus nazarında inâyetin kader üzerindeki kapsayıcılığı açıkça ortaya çıkmaktadır.

Ruhun kader ve inâyetle olan ilişkisine gelince, Proclus, iki tür ruhtan bahsetmektedir: Bedende olup ondan ayrılabilen ruh, öznesinden ayrılamayan ruh. Birincisi inâyete, ikincisi ise kadere bağlıdır.<sup>238</sup> Proclus'un bu sınıflamasında bedenden ayrılabilir olan ruhunun inâyetle yönetildiğini söylemesinin altında yatan neden içerdiği aklîlik vasfı olabilir. Nitekim o, bu düşüncemizi teyit edecek bir cümlesinde şunları söylemektedir:

“Gerçekte aklî bir öze sahip olan her şey, yalnızca inâyetin altında var olmaya devam eder. Ancak bozulabilir öze sahip olan her şey ise zorunluluğun altında var olur.”<sup>239</sup>

Bozulabilir özden kasıt nebati ve hayvani nefis iken, aklî özden kasıt düşünen nefis olabilir.

Proclus'ta ruha ilişkin yapılan ayırma benzer bir sınıflandırma şeylerle ilgili de yapılmakta ve şeyler, aklî ve hissi olarak ikiye ayrılmaktadır. Hissedilebilir alanda kaderin krallığı hüküm sürerken; hem hissedilebilir hem de akledilebilir sahada ise inâyetin hükümranlığı söz konusu olmaktadır. Proclus tarafından her şeyi yöneten inâyet Tanrı olarak görülürken, kader, inâyete bağlı olması sebebiyle ilahîlik vasfı taşımakta ve inâyetin bir sembolü olarak tasvir edilmektedir.<sup>240</sup> Kısacası inâyet,

---

<sup>235</sup> Proclus, a.g.m, s. 6.

<sup>236</sup> Emile Kutash, *The Ten Gifts of the Demiurge Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, Bristol Classical Press, New York 2011, s. 218.

<sup>237</sup> Proclus, a.g.m, s. 7.

<sup>238</sup> Proclus, a.g.m, s. 7.

<sup>239</sup> Proclus, a.g.m, s. 13.

<sup>240</sup> Proclus, a.g.m, s. 14, 37.

hükümdarlığı altında yer alan kaderi kuşatmakta ve aralarında ilahîlik temelli kopmaz bir bağ öngörülmektedir.

Proclus inâyete ilişkin bir diğer eseri olan *Ten Doubts Concerning to Providence and on the Subsistence of Evil*'da ilk olarak inâyetin her şeye yayılıp yayılmadığı sorusu üzerinde duracağını dile getirmektedir. Ayrıca “inâyetin her şeyi, bütünleri ve parçaları; bozulabilir ve ezelf tabiatları nasıl bir tarzda bildiğini ve onun bilgisinin niteliğinin de”<sup>241</sup> araştırılması gerektiği kanaatindedir. Ancak Proclus, bu iki konuya açıklık getirmenin inâyetin üzerindeki bütün şüpheleri de kaldırmayacağını farkındadır.

Proclus'un inâyete yönelik yukarıda zikredilen sorular ekseninde şekillenen şüphelere ilişkin ilk cevabı, inâyetin Bir'e göre varlığını sürdürdüğü ve her şeye iyiyi veren konumunda olduğu için de her şeyi bilme gücüne sahip olduğu şeklindedir. İnâyet, aklın ötesinde yer alıp tikel veya tümel olan her şeyi ezelf olarak bilmektedir. Ancak burada aklî ve ruhî bilgi ile inâyetin bilişinin karıştırılmaması gerekmektedir. İnâyet, bu bilişsel güce, Bir'e göre her şeye varlık vermesi sebebiyle sahip olmakta ve Bir aracılığıyla her şeyi bilmektedir.<sup>242</sup> Proclus burada henadları zikretmemekte ancak diğer eserlerindeki inâyetin uygulayıcısı olan tanrıları kastettiği muhtemeldir. Çünkü onlar güçlerini Bir'den almaktadır. Ayrıca bilmeye varlık verme arasındaki ilişki de vurgulanmakta, yani varlığın sebebi olmak bilmeyi de beraberinde getirmektedir.

İnâyete dair bir diğer şüphe ise, inâyetin mümkün tabiatların bilgisine sahip olup olmadığına ilişkindir. Proclus'a göre inâyet, belirsiz şeyleri belirli olarak bilmektedir ki onun varlık vermesi, bilmesi demektir. O, bunu maddi bir tabiata ve belli bir hacme sahip olan şeyi zamansız ve manevi olarak bilmesi şeklinde açıklamaktadır. İnâyet, her şeyin sebebi olduğu için onun belirli veya belirsiz olanları bilmemesi söz konusu değildir.<sup>243</sup> Proclus'un inâyet ile bilme eylemi arasındaki kurduğu bağlantı açıktır ki; inâyet, varlık veren olarak sebebi olduğu şeyi bilmektedir. Belirsizlik bize göredir, inâyete göre değildir. Muhtemeldir ki, Proclus'un belirsiz olanı belirli olarak bilmek derken de kastettiği budur. Kısacası filozof, inâyeti, bir Tanrı gibi tasavvur eder görünmekte ve bilmesiyle varlık vermesini eşitlemektedir.

Ancak Proclus, inâyetin bilmesiyle bağlantı olarak başka bir şüphenin ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu şüphe, “inâyet hem bilinen hem de bilinmeyen şeylerin sebebiyse, onun bir olup her ikisinin de sebebi olması nasıl mümkün olacaktır?” sorusu ekseninde ortaya konulmaktadır. Filozof bu soruya cevap vermeye inâyetin genel niteliğini ortaya koyarak başlamaktadır. İnâyet, iyi ile aynı şey olan Bir üzerine

<sup>241</sup> Proclus, *Ten Doubts Concerning to Providence and on the Subsistence of Evil*, s. 2-3.

<sup>242</sup> Proclus, a.g.e., s. 5-10.

<sup>243</sup> Proclus, a.g.e., s. 10-12.

kurulmuştur ve Bir vasıtasıyla şekillenmektedir. Ayrıca inâyet, her şeyi kapsayacak şekilde birdir. Bunun yanı sıra Bir'in inâyeti sonsuzluğun ve sınırın her türünü ürettiği için onların sebebi de olmaktadır.<sup>244</sup> Buradaki anlaşılmazlığı filozof, güneş ışığı örneğiyle anlatmaktadır. Güneş ışığı altından uyuyan biri onun tarafından aydınlatılmaktadır, ancak uyurken bu aydınlatılma onun için belirsizdir. Kalktığı anda güneşin parıltısıyla çevrildiğini fark etmektedir. O, bu ışığın ona önceden sunulmadığını iddia edebilir.<sup>245</sup> Ancak bu iddia geçersizdir. İnâyete göre bilinen bilinmeyen diye bir ayrım söz konusu değildir ki, o her şeyde bulunup her şeyi üretendir. Bundan dolayı da her şeyin sebebi ve bilenidir.

Proclus, kendinden önce inâyeti ele alan bir çok filozof gibi “inâyet âlemin her yerine yayılmışsa kötülük neden vardır?” sorusuna cevap aramaktadır. O da genel Yeni Eflâtuncu yaklaşıma bağlı kalarak, Plotinus'un dediği gibi, kötülüğün varlığının kabulünün inâyeti inkârı gerektirmediği kanaatindedir. Bu amaçladır ki, Proclus, *On the Existence of Evil* adlı eserini kaleme almakta ve inâyete yöneltilebilecek eleştirilere çözüm sunmaya çalışmaktadır.

Proclus, inayet ile kötülük arasındaki bağlantıya ilişkin iki seçeneğin varlığından bahsetmektedir: Ya kötülüğün varlığı kabul edilip inâyet inkâr edilecek, ya da her şeyin inâyetten kaynakladığı belirtilip kötülük inkâr edilecektir. O, bu iki seçenekten birini seçmek yerine, her iki görüşü uzlaştırmayı deneyerek üçüncü bir yol bulmaya çalışmıştır. Onun ortaya koyduğu bu üçüncü seçenek, kötülüğü inkâr etmek yerine onu inâyetsel düzene entegre etme çabasıdır.<sup>246</sup>

Proclus, her şeyin inâyetten kaynaklandığını belirtmekte, kötülük ve inâyetin Empedokles'in aşk ve nefreti gibi birbirlerini dışladıklarının düşünülmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>247</sup> Ayrıca ona göre inâyet hayırla özdeştir.<sup>248</sup> Kötülüğe de varlıklar arasında bir yer veren filozof, her şeyin inâyetten kaynaklandığını söylemeyi de ihmal etmemektedir. Ayrıca o, kötülüğün her şeyin bölünmez bilgisine sahip olan tanrılar tarafından bilinip iyi olarak üretildiğini savunmaktadır.<sup>249</sup> O, bu düşüncesini daha mantıklı hale getirmek üzere düzensizlik ve ölçsüzlük manasına gelen kötülüğün daima düzen ve iyiyle beslendiğini ifade ederek ve tanrıların bu kötülükleri âlemin mükemmel bütünlüğü içerisinde iyiye çevirdiklerini söyleyerek açıklığa kavuşturmaya

<sup>244</sup> Proclus, a.g.e., s. 12-13, 20.

<sup>245</sup> Proclus, a.g.e., s. 24-25.

<sup>246</sup> Proclus, *On the Existence of Evil*, trans. Jan Opsomer, Carlos steel, Cornell University Press, New York 2003, s. 100. Ayrıca bkz. Proclus, *Ten Doubts Concerning to Providence and on the Subsistence of Evil*, s. 40. Bu, inâyete dair beşinci şüphe olarak ele alınmaktadır.

<sup>247</sup> Proclus, *On the Existence of Evil*, s. 104.

<sup>248</sup> Butler, a.g.m., s. 1.

<sup>249</sup> Proclus, a.g.e., s. 104.

çalışmaktadır.<sup>250</sup> Kısacası, kötülüklerin tanrılardan bir tür iyilik olarak gelmesi düşüncesinin altında da bu görüş yatmaktadır.

Kötülüğe ilişkin benzer bir değerlendirmesinde Proclus, kötülüğün âlemin mükemmelliğini sağlamak üzere dünyaya hayat veren inâyetten dolayı var olduğuna işaret etmektedir. Kötünün nasıl iyi olacağına gelince ondaki iki boyutlulukla bunu açıklamaktadır. Bozulabilir şeyler için kötülük olan bir şey, onların bozuluşuyla varlığını sürdüren şeyler için iyi olabilir.<sup>251</sup> Oluş ve bozuluş zincirinde kötü iyiye dönüşmekte ve bu şekilde dünyadaki düzen sağlanmaktadır. Bu anlamda henadlar yani tanrılar kötülüğü iyilik olarak var etmektedirler.

Proclus, aynı Plotinus gibi mutlak kötülüğün varlığını kabul etmemektedir. Nitem ona göre var olan kötülükler de iyilikten pay aldığından dolayı, inâyet, kötülüğü iyiliğe hizmet ettiği kadarıyla içermektedir.<sup>252</sup> Ayrıca filozof, ilk üç hipostazın ardından gelen akıl, ruh ve tabiatın kendinden sonrakilerin sebebi olduğunu ve kötülüğün onlardan kaynaklanabileceğini dile getirmektedir. Bu durum da tanrıların evrensel inâyetine zarar vermemektedir. Özellikle de bedendeki kötülük bağlamında iki boyutluluk hâkimdir. O, yüce alandan kaynaklamaması sebebiyle kötü iken, doğal inâyetten doğduğu için iyiliktir. Özetle, şu söylenebilir ki, her şey iyiden dolayı olup ilahilik, kötülüğün sebebi değildir. Bir bütün olarak âlem iyidir.<sup>253</sup> Proclus'un kötülüğe dair genel açıklamalarının temelinde tanrıların ilahîliğine zarar getirmeme amacı hâkimdir. Bundan dolayı da o, kötülüğü diğer sebeplerle açıklama gayretini göstermektedir.

Kötülük bağlamında inâyete yöneltilen bir diğer eleştiri de inâyetin hak edişe göre olması gerektiğidir. Ancak dünyada insan yaşamındaki eşitsizlikler bunun böyle olmadığını göstermektedir. Proclus da Plotinus gibi, 'inâyet, hak edişe göreyse neden iyi insanlar köledir?' sorusuna cevap vermeye çalışmaktadır. O, ilk olarak inâyetin her şeye yayıldığını tekrarlamakta, inâyetin bütün hediyelerin en uyumlusu olduğunu ve her şeyin iyisini verdiğini belirtmektedir. Köle olan erdemli insanın aradığı, erdemdir, zenginlik değildir. Bu sebepten inâyetten ona verilen de erdemdir. Proclus, burada güzel bir örneklendirme yapmaktadır. Çiftçi ve gemici kendilerine uygun amaçlara yönelmişlerdir. Bu sebepten dolayıdır ki gemici çiftçinin sahip olduklarına sahip olmadığı için üzülmez, aynı şey gemici içinde geçerlidir. Çünkü onların arzuladıkları

---

<sup>250</sup> Radeck Chlup, *Proclus an Introduction*, Cambridge University Press, New York 2012, s. 224.

<sup>251</sup> Proclus, *Ten Doubts Concerning to Providence and on the Subsistence of Evil*, s. 41-42.

<sup>252</sup> Proclus, *On the Existence of Evil*, s. 101.

<sup>253</sup> Proclus, a.g.e., s. 103; Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, trans. David T.Runia, Michael Share, Cambridge University Press, New York 2008, v. 2, s. 28 (Introduction to Book 2).

şey farklıdır. Kısacası, inâyet davranışlara uygun olan şeyleri bahşetmektedir.<sup>254</sup> Proclus, insanın amaçlarına göre inâyetten nasipleneceğini belirtmektedir. Köle olan erdemli kişinin amacı sadece erdemli yaşamak olduğu için inâyet tarafından ona zenginlik verilmemektedir. Ancak Proclus'un bu açıklamaları tam bir çözüm sunmamaktadır. Çünkü erdemli insanın aynı zamanda rahat bir yaşamı istemesi mümkündür ve bu ilahî adalet sorununa tam bir cevap verememektedir.

Proclus, insanın özgür iradesini de göz ardı etmemekte ve insanın kendi gücünün baskın olduğu şeylerde inâyeti suçlama hakkına sahip olmadığını dile getirmektedir. Ona göre bir insan hasta ise veya yoksulluk içerisindeyse bu onun kendi iradesini kötü yönde kullanmasından kaynaklanır, inâyetten değil.<sup>255</sup>

İlahî adalet bağlamında inâyete yöneltilen eleştirilerden biri de inâyet her şeye yayılmışsa neden suç işleyenlerin hemen cezalandırılmadığıdır. Proclus'a göre toprak nasıl diken ürettiyse ve mikroplar nasıl bin kere yok edilmelerine rağmen tekrar türeyebiliyorsa kötülük de böyledir. Cezalandırmanın gecikmesi, inâyetin uygun zamanı beklemesinden dolayıdır. O, bu uygun zamanı farklı iki örnekle açıklamaktadır. İlk olarak Mısırlıların ölüm cezası verilmiş hamile kadının cezasını doğum yapıncaya kadar bekletmeleri örneğini vermekte ve inâyetin ölümü hak eden ancak şanlı fiiller yapabilecek olan bir kimsenin canının bağışlanması için bir zaman sunmuş olduğundan bahsetmektedir.<sup>256</sup> Diğer bir örnek ise tarihten verilmektir: "Eğer ki, Themistocles, gençliğinde yaptığı şey için hemen cezalandırılmış olsaydı, Perslerin kötülüklerinden Athenalılar kim kurtarırdı?.. Eğer Dionysius zorbalık yapmaya başlar başlamaz yok edilseydi, Sicilya'yı kim özgürlüğe kavuşturabilirdi?.. Ertelenmiş cezanın zamanı bizim zayıf gözlemimize çok görünebilir, ancak inâyetin gözünde hiçbir şeydir."<sup>257</sup> Proclus'un burada vurguladığı bizim adaletsizlik olarak algılayıp yorumladığımız şeylerde, aslında öngörümüzün yetersizliği sebebiyle böyle bir yargıya vardığımızdır. Ancak verilen bu örnek yine de sorunu çözer nitelikte değildir. Çünkü cezaların ertelenmesi her zaman için olumlu sonuçlar doğurmamaktadır. Bazen birçok kötülüğün ard arda gelmesine de sebep olabilmektedir

İnâyetle bağlantılı bir diğer şüphe ise insanların atalarının ya da anne babalarının suçlarından dolayı cezalandırılmalarından kaynaklanmaktadır. Bu durumu inâyetle uzlaştırmak sanıldığı kadar kolay değildir. Buna cevap olarak Proclus, inâyet, sadece kişileri başka zamanlarda yaptıkları şeyler için cezalandırmaz veya ödüllendirmez; aynı

---

<sup>254</sup> Proclus, *Ten Doubts Concerning to Providence and on the Subsistence of Evil*, s. 48-49.

<sup>255</sup> Proclus, a.g.e., s. 54.

<sup>256</sup> Proclus, a.g.e., s. 61-62.

<sup>257</sup> Proclus, a.g.e., s. 63.

şekilde bir şehri veya türü tek bir şey olarak düşünüp cezalandırır veya ödüllendirir, ancak ilk fâiller göz ardı edilmez. Zira herhangi bir şeyin göz ardı edilmesi inâyet için uygun değildir. Atalarının suçlarından dolayı cezalandırma olayını Proclus inâyetin ruhların atalarının adaletsizce davranışlarına sempati duymaları sebebiyle kötülüğün yıkıcılığından onları kurtarmak için cezalandırıldıklarını düşünmektedir.<sup>258</sup> Proclus bu savunusuyla muhtemeldir ki, Hristiyanlıktaki asli günah doktrinini mantıklı bir hale getirmeye çalışmaktadır. Sadece kötülüğe duyulan bir sempati cezalandırılmayı gerektirir mi ve bu inâyetle nasıl uzlaştırılabilir, sorusu hala cevaplanmayı beklemektedir.

Proclus'un kötülük problemi ve inâyete ilişkin olarak genel yaklaşımını özetlemek gerekirse şunları söyleyebiliriz. Onun sisteminde Tanrı sadece iyi olanı yaratıp iyi olanı istemektedir. Düzensizliklere gelince bunlar ezelf yaratma içerisinde düzeni empoze etmek üzere meydana gelmektedir. Ayrıca mutlak bir kötülükten bahsedilemez ve her şey ilk prensipten belli bir pay almaktadır. Proclus, kötülüğü parazit bir varlık olarak tasvir etmekte ve daha önceki filozoflarda da olduğu üzere, onu evrenin düzeni açısından zorunlu olarak görmektedir. Bedendeki kötülük ile ruhtaki birbirinden ayrılmakta olup ruh, kendi günahkarlığından sorumlu tutulmaktadır. Bütün bu kısa ve özlü ifadelerle Proclus, inâyetin kötülüğün varlığıyla uyum içerisinde olduğunu göstermektedir.<sup>259</sup>

Proclus, Yeni Eflâtuncular içerisinde inâyeti en detaylı şekilde ele alan bir filozof olarak görülebilir. Yazdığı eserlerde inâyetin bütün boyutlara işaret edişi buna güzel bir örnektir. Ayrıca o, bu konuda selefi olan Plotinus'tan daha açık ve net düşüncelere sahiptir.

### A. 3. 2. Hristiyan Felsefesinde İnâyet

Roma imparatorluğunu MS. 4. Yüzyılda bölündüğü ve Hristiyanlığın hâkim din olduğu bir dönem içerisinde yer alan bir tarihsel perioda işaret etmek istenildiğinde zaman zaman ortaçağ felsefesi tabiri<sup>260</sup> kullanılmaktadır. Bu dönem, Weber tarafından Eflâtuncu Hristiyan İlahîyatı ya da Hristiyan Eflâtunculuğu diye de isimlendirilmektedir.<sup>261</sup> Aster ise Kilise Babaları (Patristik) dönemini, ortaçağ felsefesinden önceye koyarak incelemektedir. Bu dönemin filozofları doğmayı bilimle

<sup>258</sup> Proclus, a.g.e., s. 64-67.

<sup>259</sup> John Phillips, *Order From Disorder Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*, Brill, Boston 2007, s. 53.

<sup>260</sup> Skirberkk, Gilje, a.g.e., s. 150

<sup>261</sup> Weber, a.g.e., s. 123.

açıklamanın imkânı üzerinde durmakta yani dini inanç ile felsefî bilgi arasındaki ilişkinin nasıllığını tartışmaktadırlar.<sup>262</sup> Bu dönemin inâyet anlayışı açısından iki önemli şahsiyeti, Aziz Augustin ve Boethius'tur.

### A. 3. 2. 1. Aziz Augustin

Augustin (MS. 430), tanınmış bir Hristiyan ilahiyatçısı olmakla beraber felsefî düşünceleriyle etkili olan bir filozoftur yani Hristiyan bir Yeni Eflâtuncu'dur. Aynı zamanda o, Antik mirasın Ortaçağa taşınmasında kilit rol üslenenlerden de biridir.<sup>263</sup> Başka bir deyişle o, antikite ile onu takip eden Hristiyan dönemini uzlaştıran ilk büyük ilahiyatçılar arasında yerini almıştır.<sup>264</sup> Ona Hristiyan bir Yeni Eflâtuncu ya da hem filozof hem de teolog denmesinin sebebini eserlerinde bulmak mümkündür. Şöyle ki onun felsefesiyle teolojisini birbirinden ayırmak zor olup eserlerinde bu iç içe geçmişlik bariz bir şekilde görülmektedir. O, felsefeyi çoğu zaman Hristiyan doktrinini kanıtlamak üzere bir araç olarak kullanmakta, felsefe ve din arasında bir uzlaştırmaya gitmektedir.

Augustin'in din felsefe uzlaştırmasının güzel bir örneği, onun azizin filozofa bir üstünlüğünün olmadığını söylediği cümlesinde bulabiliriz. O, ayrıca, gerçek bir filozofun Tanrı aşığı olduğunu söylemeyi de ihmal etmemekte ve aklın özgürleşmesinden yana olduğunu da vurgulamaktadır.<sup>265</sup> Aziz de filozof da gerçek hakikati arayanlar zümresinde yer almaktadır.

Augustin'in inâyete dair düşüncelerini anlayabilmek için öncelikli olarak Tanrı anlayışına bakmak gerekmektedir. O, *City of God (Tanrı Şehri)* adlı eserinde Tanrı'yı aşağıdaki şekilde tarif etmektedir:

“Tanrı, onun kelimesi ve kutsal ruhla (üçü de bir olan) beraber yüce ve gerçektir. Tek Tanrı, mutlak güç sahibi, yaratıcı, her ruh ve beden yapıcısıdır; insanı ruh ve bedenden oluşan rasyonel bir hayvan olarak yaratandır; insan, günah işlediğinde ne onun cezasız kalmasına izin veren ne de onu merhametsizliğe terk edendir; iyiliği ve kötülüğü verendir, taşlarda olduğu gibi varlığı, ağaçlarda olduğu gibi bitkisel yaşamı, hayvanlarda olduğu gibi hissel yaşamı, yalnızca meleklerde olduğu gibi aklî yaşamı verendir... Tanrı'nın insanoğlu krallıklarını, onların yönetimini ve irtifak haklarını inâyetsel kanunun dışında bıraktığına inanılmaz.”<sup>266</sup>

<sup>262</sup> Aster, a.g.e., s. 357.

<sup>263</sup> R. A. Markus, “St. Augustine”, in *Encyclopedia of Philosophy*, Thomson Gale, USA 2006, c.1, s.389; <http://plato.stanford.edu/entries/augustine/>

<sup>264</sup> Skirberkk, Gilje, a.g.e., s. 157.

<sup>265</sup> Turnbull, a.g.t., s. 12.

<sup>266</sup> Bishop of Hippo Aurelius Augustine, *The City of God 1*, çev. Marcus Dodds, Clark Edinburgh 1947, s. 197-198; Philip Schaff, *NPNF1-02. St. Augustin's City of God and Christian Doctrine*, The Christian Literature Publishing, New York 1890, s. 158.

Augustin, Tanrı'nın mutlak gücüne ve yaratıcılık vasfına yaptığı vurgunun yanı sıra her şeyin inâyet çerçevesinde gerçekleştiğini de sözlerine eklemektedir. O, Tanrı'nın bilen ve yapan olmanın yanı sıra inâyet sahibi olduğunu da vurgulamaktadır. Ayrıca o, Tanrı'nın inâyetinin evrenin insanoğlunun yaşamasına uygun bir şekilde yaratılmasında görülebileceğini söylemektedir.<sup>267</sup> Kendi sözleriyle bu durumu ifade etmek gerekirse Augustin'e göre "Tanrı dünyayı yaratmıştır ve yarattığı her şeyi inâyetiyle yönetmektedir."<sup>268</sup> Kısacası, ona göre inâyetin alanı dışında kalan bir varlık düşünülemez. Aristoteles'teki gibi deist bir Tanrı anlayışına Augustin'de rastlanmamaktadır. Onun Tanrı anlayışında ve inâyet anlayışında da dinsel unsurların etkisi açık bir şekilde görülmektedir. İnâyet, çoğunlukla, Eflâtun, Plotinus gibi filozoflarda olduğu üzere düzenle ilişkilendirilmekte ve evrende hâkim olan şeyin tanrısal inâyet olduğu belirtilmektedir.

Augustin, inâyet ile hükümlerlik (government) arasında bir ayırma gitmemektedir. O, öngörü ile yönetimi birleştirmekte ve inâyeti planlı ve amaçlı bir yönetim olarak görmektedir.<sup>269</sup> Ayrıca inâyet, "Tanrı tarafından gerçekleştirilen tam bir kavrayışı ve kontrolü ifade eder."<sup>270</sup> Ona göre inâyetin alanı çok geniş olup insanlık tarihinin büyük bir kısmını etkilemiştir ve bireyler de bu inâyetsel alan içerisinde yer almaktadırlar.<sup>271</sup> Augustin, güç sahibi bir Tanrı'nın varlığını her fırsatta vurgulamakta ve 'tam kavrayış' ifadesiyle de her şeyin onun bilgisi kapsamında gerçekleştiği gerçeğine işaret etmektedir. Onun için, İskender Afrodisî'den farklı olarak, inâyet, sadece türlere özgü olmaktan ziyade bireylere de etki etmektedir.

Augustin, Tanrı ile insan arasındaki var olan büyük bir uçurumdan bahsetmektedir. Tanrı'yı tanımaya çalışan ruhun bunun farklılığını idrak ettiğine işaret eden Augustin'e göre bu uçurum, ancak inâyetle aşılabılır.<sup>272</sup> Ayrıca Augustin, inâyet kavramını bir teolog olarak Hz. İsa'nın diriliş ve ete kemiğe bürünmesiyle de ilişkilendirmeyi ihmal etmez. Bunu Hristiyan teslis öğretisini kanıtlamak üzere bir argüman olarak da kullanır. İsa, Tanrı'nın inâyetinin ortaya çıkışında ve insanların Tanrı'ya yönelmesinde kilit bir rol üstlenmektedir. Çünkü Hz. İsa, Tanrı'nın sevgisinin en mükemmel örneği olup onun inâyetinin açıkça görülmesini de sağlamaktadır.<sup>273</sup> Özetle, İsa, Tanrı'nın inâyetinin bir ürünü olup onun inâyetinin somut bir örneğidir.

---

<sup>267</sup> Topaloğlu, a.g.m., s. 109

<sup>268</sup> Augustine, a.g.e., s. 47.

<sup>269</sup> Turnbull, a.g.t., s. 9.

<sup>270</sup> Turnbull, a.g.t., s. 64.

<sup>271</sup> Turnbull, a.g.t., s. 41.

<sup>272</sup> Emine Saadet Öner, *Augustinus'un Tanrı Devleti*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008, s. 33.

<sup>273</sup> Öner, a.g.t., s. 221.

Aklın insanı diğer var olanlardan farklılaştıran şey olduğunu söyleyen Augustin, asli günah doktrinine bağlı bir Hristiyan teologdur. Ona göre Hz. Âdem'in düşüşüyle başlayan süreçte insan zihni bir bulanıklığın içerisine düşmüştür. Bu yüzden de hakikatin bilgisinden uzaklaşmıştır. Augustin, akli tutkularına esir olan insanın bu durumdan ancak Tanrı'nın inâyetiyle kurtulabileceğini ifade etmektedir. Tanrı'nın inâyetiyle aklını bu esaretten kurtaran insan için hakikatin tanrısal kaynağına ulaşmasının önünde herhangi bir engel kalmamıştır.<sup>274</sup> Aklın özgürleşmesi gerektiğini savunan Augustin, aklın nefsin esaretine düşebileceğine de dikkati çekmektedir. Bu esaretten kurtuluş, tanrısal inâyetle olmaktadır, yani insanın salt çabasıyla bunu gerçekleştirmesi çok da olanaklı görülmemektedir. Tanrısal inâyetin bireyler nezdinde gerçekleşme şekillerinden biri de, akli tutkuların esaretinden kurtarmaktır denilebilir.

Augustin, Tanrı şehri ve yeryüzü şehri ayrımını yaparken insanoğlu için çizilen iki farklı yola işaret etmektedir. İnsanın her şeyin Tanrı'nın inâyetiyle varlığa geldiğini unutmaması gerektiğini belirten Augustin'e göre; "Doğru yaşam, Tanrı'nın inâyetiyle imana göre yaşamaktır"<sup>275</sup>

Augustin, *City of God* adlı eserini yazarken tek gerçek Tanrı'nın inâyetini reddeden paganlara işaret etmekte ve onların Hristiyanlığa yönelik eleştirilerine evrensel inâyet teorisiyle cevap vermektedir. O, ayrıca, dünyevi yaşama çok değer veren ve buna yönelik kaygılar taşıyan Hristiyanları da eleştirmekte ve Tanrı'nın inâyetinin geçici iyi veya kötülük için var olmadığını ve inâyetin herkesin ezeli mutluluğu yönelik olduğunu dile getirmektedir.<sup>276</sup>

Augustin için inâyet, kötülük ve ilahî ceza meselesiyle de doğrudan ilgilidir. Ona göre Tanrı'nın insan ve melekler tarafından gerçekleştirilen kötülükleri engelleme gücünden yoksun olduğunu iddia etmek, onun genel Tanrı tasavvuruyla çelişmektedir. Ona göre bu kötülükler, meleklerle<sup>277</sup> ve insana verilmiş olan iradenin bir ürünüdür. Kötülük insanın kibir ve gururunun neticesinde ortaya çıkarken; iyilik Tanrı'nın lütfundan kaynaklanmaktadır.<sup>278</sup> Tanrı için asıl olanın zamansal iyiliğin gerçekleşmesi değil, ezeli iyilik olduğunu unutmamak gerektiğini düşünen Augustin, Tanrı'nın insanın bozulmuş ahlakını düzeltmek ve eğitmek için dertleri de kullanacağını belirtmektedir.<sup>279</sup>

---

<sup>274</sup> Öner, a.g.t., s. 289.

<sup>275</sup> Öner, a.g.t., s. 172.

<sup>276</sup> Maxfield, a.g.m., s. 354-355.

<sup>277</sup> Augustine, meleklerin iradesinden Tanrı'nın melekleri olarak adlandırılan iyi meleklerin iradesini veya şeytanın(devil) melekleri olan kötü meleklerin iradesini kastettiğini söylemektedir (Augustine, a.g.e., s. 193).

<sup>278</sup> Turnbull, a.g.t., s. 63. Bkz. Augustine, a.g.e., s. 481-490.

<sup>279</sup> John A. Maxfield, "Divine Providence, History, and Progress in Saint Augustine's City of God", *Corcordia Theological Quarterly*, v. 66: 4, October 2002, s. 354.

O, burada ayrıca Hristiyanlıkta hâkim olan asli günah teorisine de değinmeyi ihmal etmemektedir. Kötülük, Tanrı'nın sorumluluğunda olmayıp akli varlıkların özgür seçimleriyle ortaya çıkmıştır. İnsanoğlu sahip olduğu özgür iradeyle Tanrı'ya karşı itaatsizlik etmemiş olsaydı, bu geçici dünyada bu acıları çekmek zorunda kalmayacaktı.<sup>280</sup> Kötülük problemini öne sürerek inâyetin yokluğunu iddia etmek Augustin için makul görünmemektedir. İnsanoğlunun yaşadığı sıkıntılar ona kendini düzeltmesine yarayacak bir vesiledir, Tanrı'nın inkârı için bir neden değildir.

Augustin'e göre evrende aslanan iyi olup, kötü gibi görülen şeyler de dâhil her şey iyidir. Kötülük, insanın ilahî iradeye itaatsizliği sonucunda ortaya çıkmaktadır. Tanrı tarafından yaratılmış bu âlemde insan, bütünden kendini kopardığı için kötülüğe bulaşmakta yani iyilikten yoksun kalmaktadır. Augustin'in kötülüğe ilişkin bu değerlendirmesinde Plotinus'un anlayışının izleri görülmektedir.<sup>281</sup>

Sonuç olarak Augustin'e göre inâyet, her şeye yayılmış olup kötülük olarak görülen şeyler geçicidir ve ezeli mutluluğa giden yolda bir çakıl taşı mesabesinde. İyiliğin kaynağının Tanrı olduğunu söyleyen Augustin, kötülüğün insanın gurur ve kibrinden dolayı iradesini yanlış şekilde kullanmasından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Hakikate ulaşmak ise Tanrı'nın inâyetiyle aklı, nefsin esaretinden kurtarmakla mümkün olabilmektedir.

### A. 3. 2. 2. Boethius

Boethius (MS. 524), soylu bir Hristiyan ailenin oğludur. Felsefe ve edebiyata özel bir ilgisi olan Boethius, almış olduğu iyi bir eğitim sayesinde, Yunan klasikleri ve kültürüne dair geniş bir bilgi birikimine de sahip olmuştur. O, Batı Roma imparatorluğunun hem yükseliş hem de düşüş yıllarını görmüş olup imparatorluk nezdinde saygın bir yere sahipken, daha sonraları sürgüne mahkum edilmiş olan bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Yeni Eflâtunculuk, Latin felsefe geleneği, Yunan Hristiyan edebiyatı ve Latin kilise babalarının eserleri, Boethius'un düşünce dünyasını şekillendiren ana unsurları oluşturmaktadır. Ayrıca Hristiyan Tanrı bilimine dair yaptığı sorgulamalar ve bu konuya ilişkin kaleme aldığı eserleriyle ilk skolastik filozof olarak da tanınmaktadır. Hapse atıldığı sürgün döneminde yazmış olduğu *Philosophiae*

<sup>280</sup> Carlos Steel, "Avicenna and Thomas Aquinas on Evil", in *Avicenna and His Heritage*, Leuven University Press, Leuven 2002, s. 191.

<sup>281</sup> Kurtoğlu, a.g.e., s. 48..

*Consolatio (Felsefenin Tesellisi)*,<sup>282</sup> adlı eseri; Boethius'un Tanrısal inâyet, kader ve özgür iradeye dair değerlendirmelerini içermektedir.<sup>283</sup>

Hak etmediği bir şekilde vatan hainliğiyle suçlanan Boethius, felsefe ile kendi arasında geçen hayali konuşmaları şiirsel bir dille ve felsefenin en derin mevzularına dair kendisinden sonrakileri önemli ölçüde etkileyecek bir eser kaleme almıştır. Yaşadığı bu haksızlık onu bazı sorgulamalar yapmaya sevk ettiğinden *Felsefenin Tesellisi* adlı eserini, aslında felsefenin diliyle kötülük problemi, özgür irade, şans ve Tanrı'nın inâyetine ilişkin yaşanmış olaylar üzerinden, kendi anlam arayışına dair sorduğu sorulara cevaplar içerecek şekilde kaleme almıştır.

Boethius'un *providentia* olarak isimlendirdiği tanrısal öngörü veya inâyete dair değerlendirmeleri şu şekildedir:

“Tanrısal öngörü[inâyet], her şeyi düzenleyen bütün varlıkların en yüce yaratıcısındaki tanrısal aklın ta kendisidir; kader ise devinen her şeyde içkin olan olanaktır; bu olanak sayesinde tanrısal öngörü her tek tek varlığı düzendeki yerine koyar. Tanrısal öngörü aralarındaki farklılığa ya da sonsuz olup olmadıklarına bakmaksızın her şeyi aynı güçle sarar. Kader ise kendi biçimine, yerine ve zamanına göre ayarlanmış olan her tek tek varlığı harekete geçirir. Zamana bağlı olan düzenin bu ince ayarı, Tanrı basiretiyle bağdaşınca tanrısal öngörü olur. Bu bağdaşmanın ayrışıp zamana yayılmasına kader denir. Tanrısal öngörü ve kader farklı olsa da, biri diğerine bağlıdır. Çünkü kaderin düzeni, tanrısal öngörünün yalınlığına bağlıdır.”<sup>284</sup>

Inâyet tanrısal akıl ile özdeşleştirilmekte ve düzenin sebebi olarak görülmektedir. Bu düzenin zamansal sahada gerçekleşen şekli de kader olarak ifade edilmektedir. Aristotelesçi bir Tanrı anlayışından farklı olarak Boethius'a göre Tanrı, sadece var etmekle kalmamış, aynı zamanda yarattıklarını inâyetiyle kuşatmıştır.

Filozof, inâyeti aralarındaki farklılığa ya da sonsuz olup olmadıklarına bakmaksızın her şeye yaymakta ve varlıklara yaşamlarını devam ettirme arzusunu verenin de ilahî inâyet olduğunu dile getirmektedir. Varlıklarda var olan yaşamını devam ettirme, uzun yaşama ve kendini koruma içgüdüğü de ilahî inâyet tarafından bahşedilmektedir.<sup>285</sup> Zira O, her şeyi- en azından dünyadaki her şeyi- Tanrı'nın inâyetinin parçası olarak görmektedir.<sup>286</sup> Kısacası evrende işleyen bu muhteşem düzen, inâyet sayesinde gerçekleşmektedir.

Boethius, genel olarak inâyeti Tanrı'nın bilgisi ile ilişkilendirerek işlemektedir. Ona göre Tanrı, ilahî inâyeti ile yapılması gereken her şeyi yalın ve değiştirilemez bir

<sup>282</sup> Boethius, *Philosophiae Consolatio (Felsefenin Tesellisi)*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2014.

<sup>283</sup> Boethius, a.g.e., s.11-16, 20-22, 24.

<sup>284</sup> Boethius, a.g.e., s. 283; Boethius, *The Consolation of Philosophy*, trans. David R. Slavitt, Harvard University Press, London 2008, s. 132.

<sup>285</sup> Boethius, *Philosophiae Consolatio (Felsefenin Tesellisi)*, s. 219.

<sup>286</sup> John Marenbon, *Boethius (Great Medieval Thinkers)*, Oxford University Press, USA 2003, s. 119.

şekille düzenlemiş olup bu düzenlediklerini ise zamana bağlı ve farklı şekillerde kader aracılığıyla yönetmektedir. Kader, ilahî inâyet yani tanrısal öngörünün altında yer almaktadır. Bunun yanı sıra Tanrı'nın en yakınına sabit bir biçimde yerleşmiş olup kaderin değişebilirliğinin dışında kalıp da ilahî inâyet hükmü altında olan şeyler de vardır.<sup>287</sup> Kısaca Boethius, iki tür inâyetten bahsetmektedir. Birincisi, zamansal sürecin hâkim olduğu ay-altı âlemde kader aracılığıyla gerçekleşen inâyet iken; ikincisi değişimin olmadığı, zamansal sürece dâhil olmayan, kaderin alanına girmeyen ve Tanrı'ya en yakın olan şeylere yönelik olan inâyettir.

Boethius, inâyet ile insanın özgürlüğünün bir arada olamayacağına ilişkin ortaya atılan ikileme işaret etmekte ve bu görünürdeki ikilemin aslında Tanrı'nın bilgisi ile insanın bilgisinin birbirine benzetilmesinden kaynaklandığını dile getirmektedir. Ona göre, Tanrı görüşü merkeze alınıp düşünüldüğünde zorunlu olarak meydana gelen fiiller tek başına düşünüldüğünde doğalarındaki özgürlükten yoksun değillerdir. Tanrı'nın bilgisi, geçmiş, şimdi ve geleceğe konu olmayacak kadar yalın olduğu için bizim niyetlerimizi değiştirmemiz onun inâyetinde yani tanrısal inâyetinde herhangi bir değişime sebep olmamaktadır.<sup>288</sup>

Boethius, kader ile inâyet arasında bir bağlantı kurmakta olup kadere Tanrısal inâyet altında yer vermektedir. İnâyet kavramına daha çok Tanrı'nın bilgisi merkezinde yaklaşmakta ve tanrısal inâyet olarak adlandırdığı inâyet ile özgür irade arasında bir çelişkinin olmayacağını da, insanî bilgi ile Tanrı'nın bilgisi arasındaki farka işaret etmek suretiyle, ortaya koymaktadır.

Boethius, inâyet ile kötülük arasındaki ilişkiye de işaret etmek üzere Tanrı'nın gerçek mutluluk ve mükemmel iyi denilen şeyin bir ve aynı olduğunu<sup>289</sup> söylemekte ve iyiliğin ne olduğu üzerinde durmaktadır. İyilik, ona göre, güç, yeterlilik, saygınlık, şöhret ve zenginlik denilen şeylerin tamamıdır. İyilik, bunlardan herhangi birine ulaşmakla elde edilmediği gibi bunların her biri ayrı ayrı sahte mutlulukları doğurmaktadır.<sup>290</sup> Yani o, gerçek mutluluğa yönelmek gerektiğini ve iyiliğe bir bütün olarak erişmek gerektiğini aksi takdirde güç, yeterlilik, şöhret vb. şeylerin tek başına bize sadece sahte mutluluk getireceğini dile getirmektedir.

Nitekim Tanrı, inâyetiyle her bir insan için neyin uygun olduğunu bilmekte ve zamanı gelince de onu kaderin hükmü altındaki düzen içinde uygulama alanına

---

<sup>287</sup> Boethius, a.g.e., s. 285; Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, Chatto & Windus, London 1947, s. 213

<sup>288</sup> Boethius, a.g.e., s. 357, 359; Armand Augustine Maurer, *Medieval Philosophy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Canada 1982, s. 33.

<sup>289</sup> Boethius, a.g.e., s. 201, 203.

<sup>290</sup> Bkz. Boethius, a.g.e., s. 237.

çıkartmaktadır. Bu yüzden insanın beklentilerine uymayan bir olay meydana geldiğinde, olaya farklı yönlerden bakması ve bu olayın kendi içerisinde doğru olduğunu idrak etmesi gerekmektedir.<sup>291</sup> Ancak insan, kendi başına gelen kötü olaylardan dolayı kadere yüklenmektedir. Aslında kaderin bizden aldığını söylediğimiz şeyler, gerçekte bize ait değildir. İnsan, sahte mutlulukları kaybetmekten dolayı kadere suçlamakta, talihsiz olduğuna hükmetmekte ve ilahî himayeden yoksun olduğunu düşünmek suretiyle bir yanılma içerisine düşmektedir.

Boethius, kötülükleri iyiliğe dönüştüren tek gücün Tanrı olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca ilahî inâyetin krallığında hiçbir şeyin rastlantıya bırakılamayacağını eklemektedir. Ancak insan, tanrısal yaratmanın bütün işleyişini zihinsel olarak kavrama ve ifade edebilme imkânından yoksun olduğu için bu işleyişteki bazı şeyleri kötülük olarak algılayabilmektedir.<sup>292</sup> Burada Boethius eğer “ilahî inâyeti, yeryüzünde bol bol bulunduğu inanılan kötülükleri dağıtırken seyretseydin, burada kötülüğe hiç yer olmadığını kavrayabilirdin”<sup>293</sup> demektedir. Kısacası insanın kavrayışındaki bu yetersizlikler onda kötülük algısını oluşturmaktadır. Ona göre genel olarak bakıldığında inâyetle düzenlenmiş olan bu âlemde kötülükten söz edilemez.

Özetle, Boethius, inâyeti tanrısal akıl ve bilgi ile özdeşleştirmekte ve evrendeki düzenin inâyetin sonucunda var olduğunu savunmaktadır. Ay-altı âlemde inâyetin işleyişi kader olarak isimlendirilmekte ve kötülük diye algıladığımız şeylerin aslında sahte mutluluklardan kaynaklandığını dile getirmektedir. Kadere suçlamanın yersiz olduğunu söyleyen Boethius, tanrısal bilgiyi ve inâyeti insanın tam olarak kavrayamayışı insanda böyle yanlış bir algının oluşmasına sebep olmaktadır. Sonuç olarak inâyet bütün var olanları kuşatmaktadır.

---

<sup>291</sup> Boethius, a.g.e., s. 289.

<sup>292</sup> Boethius, a.g.e., s. 95, 295, 297, 298.

<sup>293</sup> Boethius, a.g.e., s. 297; Boethius, *The Consolation of Philosophy*, s. 139.

## II. BÖLÜM

### İBN SÎNÂ ÖNCESİ İSLAM FELSEFESİNDE İNÂYET

#### A. Kindî

İlk İslam filozofu olarak tanınan Kindî (ö. 252/866)'nin inayet fikriyle ilişkili düşüncelerine İlk Sebeb'e dair özel vurgusu ve İlk Sebeb ile sebepli arasında kurduğu bağlantı içerisinde rastlanmaktadır. "İlk sebebin, bizimle olan ilişkisi üzerimize olan feyzi iledir"<sup>1</sup> diyen filozofumuz, buradan yola çıkarak ona dair tasavvurumuzun sınırlılığına işaret etmekte ve İlk Sebeb'in bizi her yönden kuşattığını belirterek bir açıdan İlk Sebeb'in cüzileri bilmemesinin söz konusu olamayacağını da vurgulamaktadır.<sup>2</sup> Kısacası onun İlk Sebeb'inin 'üzerimize olan bu feyzi'ni inâyet olarak isimlendirmek mümkün gözükmemektedir. Zira filozofun, Allah için Kur'an'da geçen Âlim, Kadir, Hay, Cömert, Hâkim, Barî, Mübdî' ve Hâlik sıfatları ile birlikte İlk Sebeb, en son sebep, gerçek etken, gerçek varlık, sebepler sebebi, ilk yönetici ve her şeyi çekip çeviren yönetici şeklinde Kur'an'da yer almamakla beraber kendisi tarafından felsefî terminolojiye eklenen bu sıfatları<sup>3</sup> kullanması inâyet fikrine sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim onun inâyet fikrinin temelini, "Allah'ın eşya üzerindeki tedbiri"<sup>4</sup> ve "alemin nizam ve tertibi"<sup>5</sup> oluşturmakta olup Kindî, inayet yerine hikmet ve tedbir kavramlarını tercih etmektedir.<sup>6</sup> Kindî'nin Allah için kullandığı bu isimlendirmelerin tamamına yakını bununla ilişkilendirmek mümkündür.

Kindî, İlk Gerçek'e ilişkin ayrıca aşağıdaki değerlendirmeleri de yapmaktadır:

"İlk Gerçek Bir'den gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir. O kendi varlığından onlara sununca, her bir varlık vücut bulmuştur. Şu halde varoluşun sebebi gerçek Bir'dir ki O, birliğini başkasından almış değildir, tersine o bizâtihî Bir'dir. Varlık kazanan şey ezeli değildir, ezeli olmayan yaratılmıştır yani varoluşunun sebebi vardır. O halde varlık kazanan şey yaratılmıştır. Var oluşun sebebi ilk gerçek Bir olduğuna göre yaratmanın (el-ibdâ') sebebi de ilk gerçek Bir'dir."<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Mahmut Kaya, "Kindî, Ya'küb b. İshak", *DİA*, Ankara 2002, c. 26, s. 52. Bkz. Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 238.

<sup>2</sup> Kaya, a.g.m., s. 52.

<sup>3</sup> Kindî, "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 208, 227; Kaya, a.g.m., s. 52.

<sup>4</sup> Kindî, a.g.m., s. 227; Ahmed Muhtâr Ömer., a.g.e., s. 1567; Luvis b. Nikola, a.g.e., s.524, Baalbeki, a.g.e., s. 783.

<sup>5</sup> Kindî, a.g.m., s. 209.

<sup>6</sup> Kindî, a.g.m., s. 209.

<sup>7</sup> Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s.176.

Kindî'nin gerçek Bir'e dair yaptığı bu açıklamalar, varoluş sürecinin kısaca bir özeti niteliğinde olup var eden ile var edilen arasındaki ilişkiye ışık tutmaktadır. Birlik feyziyle varlık verme süreci aslında genel inâyet olarak isimlendirilebilir. Varlık vermede bir bahşetme ve lütuf vardır. Duyulur nesne ve onunla ilişkili olan şeyler de gerçek Bir'in lütfu ve inâyetiyle varlığa gelmektedir.

Gerçek Bir'in ilk olma, yaratma vasfının yanında varlığa süreklilik verme özelliği de bulunmakta olup filozofumuz, hiçbir şeyin onun koruması ve gücü dışında kalamayacağını da belirtmek suretiyle<sup>8</sup> inâyetin kapsamının genişliğine de işaret etmiş olmaktadır.

Kindî, Gerçek Bir'e sıfatlarına ilişkin yukarıdaki vurgusunun yanı sıra felsefî düşüncesi içerisinde Allah'ın varlığını istidlal yoluyla kanıtlamaya özel bir önem vermektedir. Bu fikirlerini şekillendirirken genellikle âlemden yola çıkmak suretiyle bir akıl yürütmeyi tercih ederek çıkarımlarda bulunmaktadır. Bu âlem tesadüfen var olmaz diyen Kindî, âlem ile onun içinde var olan bütün varlıkların gâiyyet<sup>9</sup> ve inâyete delalet ettiğini zikretmektedir.<sup>10</sup> Gâiyyet düşüncesi Allah'ın varlığını göstermek üzere kullanılan delillerden biridir. Bununla beraber gâiyyet ile inâyet fikri arasında açık bir bağlantı mevcuttur. İslam filozofları yazdıkları eserlerinde ve risalelerinde Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi kısacası inâyet veya gâiyyet deliliyle pekiştirmektedirler. Nitekim inâyet veya gâiyyet delili, İslam felsefesinde Allah'ın varlığına dair ortaya koyulan en üstün delillerden biri olma özelliğine haizdir.<sup>11</sup>

Kindî'nin nizam delilinde de inâyetten izler bulmaktayız. Nitekim o, nizam delilini mükemmellik fikri üzerine kurmakta ve buradaki izahında tedbir kavramına yer vermektedir. Onun tedbir dediği bu kavramın içeriğine bakıldığında aslında inâyetle hemen hemen aynı manaya geldiği görülebilir. Kısacası onda inâyet, ifadesini tedbir kelimesinde bulmaktadır.<sup>12</sup> Evrende var olan bu nizama örnek olarak güneşi veren Kindî, güneşin dünyaya olan uzaklığındaki, doğudan batıya doğru hareketindeki hikmete işaret etmekte ve canlıların varlığı için Allah tarafından konulan muhteşem nizamı vurgulamaktadır. Ayrıca yeryüzünde meydana gelen olayların gökyüzündeki olaylarla olan kopmaz bağından yola çıkan Kindî, Allah'ın her şeyi mükemmel surette

<sup>8</sup> Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 177.

<sup>9</sup> "Varlık ve hadiselerin, ilâhî hikmet ve inâyet uyarınca kozmik düzeni gerçekleştirmeye yönelik bir gayeye sahip olduğunu savunan doktrin." Kelâmî ve felsefî bir doktrin olma özelliğine sahip olup evrende tesadüfün yerinin olmadığını savunmaktadır. Batı felsefesinde gâiyyet teleoloji adı altında incelenmektedir (İlhan Kutluer, "Gâiyyet", s. 292).

<sup>10</sup> Süleyman Ahmed Henai Abduh, *Eserü'l-Mu'tezile fi'l-felsefeti'l-ilâhiyye inde'l-Kindî*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 2005, s. 82. Bkz. Kindî, "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", s. 209, 221; Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 158.

<sup>11</sup> Süleyman Ahmed, a.g.e., s. 82-83.

<sup>12</sup> Bkz. el -Fekkak, a.g.m., s. 2.

yarattığı fikrine vurgu yapmaktadır. Kindî, ay ve güneşin hareketindeki hikmetten yola çıkarak ve aynı zamanda bunların dünya üzerindeki etkisine dair yaptığı açıklamalarıyla gâiyyet ve inâyeti ispat etmektedir.<sup>13</sup> Kısacası Kindî'nin nazariyesine göre Allah ile âlem arasındaki ilişki üç kelime ile özetlenebilmektedir: Hakikî Yaratma, kapsamlı tedbir ve Allah tarafından sunulan daimî inâyet.<sup>14</sup>

Filozof, oluş ve bozuluşun sebeplerini irdelemekte ve bakışlarımızı âleme doğru çevirmemizi isteyerek âlemin düzen ve tertibine, bir şeylerin başka şeyleri etkileyişine, değişmeyen ve değişenin ideal bir seviyede oluşuna değinerek âlem içerisinde hüküm süren hikmeti vurgulamaktadır.<sup>15</sup> Kısacası Tanrı âlemi, tam bir hikmet ve mükemmel bir inâyet ile yönetmektedir.<sup>16</sup>

Kindî, âlemin bir yaratıcısının olduğunu ve onun âlemi bir düzen içerisinde yarattığını kabul etmektedir. O, felsefesi içerisinde Allah ile âlem arasındaki bağlantının varlığını kabul etmenin yanı sıra Allah- insan arasında da bir ilişkinin mevcûdiyetini öngörmektedir. Yukarıda bahsedildiği üzere Kindî'nin nazariyesini özetleyen yaratma, tedbir ve inâyet kavramları Tanrı, âlem ve insan ilişkisini iyi bir şekilde açıklamaktadır. İlk sebebin cüzileri bilemeyeceği şeklindeki bir yargının yanlışlığına yaptığı vurguyla da aslında filozofumuz, bu ilişkinin varlığını netleştirmektedir.

Kindî, sebeplere ilişkin bilinen dört sebep (maddi, sûri, fâil, gaye) nazariyesinde fâil (etkin) sebebi kendi içerisinde uzak fâil sebep ve yakın fâil sebep şeklinde ikiye ayırmaktadır. Burada özellikle bu sınıflandırmayı zikretmemizin sebebi, inâyet düşüncesi ile bu ayırım arasında kurulabilecek olan benzerliktir. Nitekim filozofumuz, uzak fâil sebep derken İlk Sebeb'i kastetmekte olup onu oluş ve bozuluşun, her duyulur ve akledilir olayın meydana gelişinin sebebi olarak görmektedir.<sup>17</sup> Yakın fâil sebebe gelince bunlar gök cisimleri olup yaratıcının iradesiyle hareket etmelerinin bir sonucu olarak oluş ve bozuluş meydana gelmektedir.<sup>18</sup> Bilhassa güneş ayrı bir öneme sahip olup Allah, onu dünyadaki düzenin mühim bir unsuru olarak tayin etmiştir.<sup>19</sup> Özetle, göklerin hareketi, Tanrı'nın inâyetinin bir göstergesidir.<sup>20</sup> Bu açıklamalardan yola

<sup>13</sup> Süleyman Ahmed, a.g.e., s. 83-84; Kindî, "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", s. 223.

<sup>14</sup> Cevher Şulul, *Kindî Metafiziği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 104; Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, "Takdim", *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1950, s. 80 (3).

<sup>15</sup> Kindî, a.g.m, s. 209.

<sup>16</sup> Peter Adamson, "al-Kindî", Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/al-Kindi/> (13.07.2015), Peter Adamson, *al-Kindî (Great Medieval Thinkers)*, Oxford University Press, New York 2007, s. 32.

<sup>17</sup> Kindî, a.g.m, s. 212; Ahmett Fuat el-Ehvânî, "Kindî", *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, çev. Osman Bilen, c. 1, s. 541.

<sup>18</sup> Kindî, a.g.m, s. 218.

<sup>19</sup> Kindî, a.g.m, s. 221.

<sup>20</sup> Peter Adamson, "al-Kindî and the Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 13 (2003), s. 71.

çıkarak uzak sebebin varlık verişini birincil inâyet olarak değerlendirip, yakın etkin sebepler sayesinde meydana gelen olayları da vasıtalı olarak gerçekleşen ikincil inâyet kapsamında ele alabiliriz.

Peter Adamson, Kindî'nin yakın fâil sebep kısmında inâyete özel bir yer verdiğine işaret etmektedir.<sup>21</sup> Nitekim Kindî, kozmolojik ve meteorolojik çalışmalarında göksel etki sayesinde, ayrıntılar düzeyinde bile olayları belirleyen bir inâyet fikrini işlemektedir.<sup>22</sup> Kindî'nin inâyet konusunda, İskender Afrodisî'den önemli ölçüde etkilendiği söylenmekle<sup>23</sup> birlikte aslında o, İskender Afrodisî'nin sadece türlere özgü olan inâyet fikrini<sup>24</sup> paylaşmamakta ve inâyetin kapsamını genişletmek suretiyle onu göksel cisimler aracılığıyla ayrıntılara kadar ulaştırmaktadır. Kısacası o, sadece türleri kapsayan bir inâyeti öngörmemektedir.

Kindî'nin felsefesinde inayet düşüncesine düzen fikri dışında birlik kavramıyla ilgili yaptığı değerlendirmelerde de rastlanmaktadır. Birlik lafzına gerçek manada layık olanın ise İlk Sebeb olduğuna işaret eden filozof, tabiatta çokluk içerisinde bir birliğin mevcut oluşundan bahsetmekte ve gerçek birlik dışında diğer birlerin ise çokluk barındırdığına dikkati çekmektedir.<sup>25</sup> Allah yalnızca gerçek Bir olmayıp yaratılmış şeylerdeki birliğin de kaynağıdır. Yani bir bakıma Kindî'ye göre Tanrı'nın bir şeye birlik ihsan etmesi o şeyi yaratması manasını da içermektedir.<sup>26</sup> Birlik çokluk arasındaki bu ilişki aynı zamanda evrendeki var olan muntazam düzenin de bir göstergesidir. Nitekim Kindî'de çoğu zaman küçük âlem (mikro kozmos)<sup>27</sup> olarak nitelenen insan da,<sup>28</sup> zannımızca birlik içerisine gizlenmiş çokluğa güzel bir örnek olmakla kalmamakta bu durum, böyle bir düzen ve intizam içerisinde onu yaratanın inâyetinin bir işareti olarak değerlendirilebilmektedir.

Kindî'nin yukarıda düzen, birlik fikriyle bağlantılı olarak yer verdiği inayet düşüncesine, “Yıldızlar ve ağaçlar secde ederler”<sup>29</sup> âyetini felsefî bir tarzda yorumladığı *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* adlı risalesinde de bulmak mümkündür. Namaz dışında kullanılan secde kavramının itaat manasına içerdiğini vurgulayan filozofa göre, yıldızlar/gezegenler için kullanımı en uygun olan bu anlamdır.

<sup>21</sup> Adamson, a.g.e., s. 186.

<sup>22</sup> Adamson, a.g.e., s. 198.

<sup>23</sup> Christopher Shields, *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford University Press, USA 2012, s. 647.

<sup>24</sup> Alexander of Aphrodisias, *Questiones 2.16-3.15*, s. 16.

<sup>25</sup> Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 147-160.

<sup>26</sup> Enver Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa 2008, s. 237.

<sup>27</sup> Kindî'nin böyle bir benzetmeye başvurması esasında insanda diğer varlıklarda olmayan, tanrısal öze işaret eden akla vurguyu barındırmaktadır

<sup>28</sup> Kindî, “Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, s. 239; Hüsam Muhyiddin Alusi, *Felsefetü'l-Kindî ve Araü'l-Kudami ve'l-Muhdesine fihi*, Dârü't-Talia, Beyrut 1984, s. 136.

<sup>29</sup> Rahman 55/6.

Nitekim bu tarz bir itaatte âmirîn emrini yerine getiriş söz konusu olup bu da irade (ihtiyar) ile mümkündür. Secdeyi gerçekleştirecek organlara sahip olmaları açısından düşünülen varlıklar kategorisinde yer alan ve nefsi yetkin olan gezegenler için bu türden bir itaat düşünebilir. Ayrıca itaatın eksiklikten mükemmele geçiş şeklindeki bir anlamı da olmakla beraber bu mana yıldızlar için kullanılamaz. Zira yıldızlar nefsi yetkin varlıklardır.<sup>30</sup> Feleğin itaat ediş şeklini Kindî, ”felek, altında bulunan varlıklara hayat vermek suretiyle etki etmektedir.”<sup>31</sup> diyerek kısaca özetlemektedir. Ayrıca Kindî’nin bu âyete ilişkin yaptığı yorum, bir nevi inâyet teorisinin açıklaması gibidir.<sup>32</sup>

Özetle söylemek gerekirse Kindî’nin inâyet teorisi içerisinde göksel cisimlerin hareketi önemli bir yer işgal etmektedir.<sup>33</sup> Kindî, İskender Afrodisî’nin görüşünü paylaşarak ay-altı âlem üzerinde Tanrı inâyetinin göksel cisimler aracılığıyla dağıtıldığını söylemektedir.<sup>34</sup> Ayrıca göksel cisimlerin akıllı varlıklar olduğunu<sup>35</sup> belirten Kindî, onların dairesel hareketlerinin Allah’a ibadet ve itaat manasına geldiğini ifade etmektedir.<sup>36</sup> Kindî’nin bu yorumundan yola çıkarak gökcisimlerinin inâyet için bir nevi vasıta olarak hareket ettikleri belirtilmektedir.<sup>37</sup>

Kindî, göksel cisimler üzerinden açıkladığı inâyet düşüncesine ayrıca ilahî bilgiye yani vahye dair ortaya koyduğu fikirleri içerisinde de rastlanmaktadır. Vahyi güvenilir bilgi kaynağı olarak gören Kindî, vahyin istek ve irade dışı bir olay olduğunu belirtmekte ve bunu elde etmek için hiçbir çabaya gerek olmadığını da vurgulamaktadır. Bu bilgi yalnızca peygamberlere mahsus olup Allah’ın onların temiz ruhlarını aydınlatmasının sonucu mantık ve matematiğe başvurmaksızın, zamansız olarak vukû bulmaktadır.<sup>38</sup> Kindî’nin ilahî bilgi konusunda “Allah’ın hakkı [yani vahyi kabul edecek bir kıvama getirmek] için onların nefsinin temizlemeyi ve aydınlatmayı dilemesi, ilhamı ve vahyi ile”<sup>39</sup> gerçekleştiğine dair olan bu ifadesi dikkat çekicidir. Zira Kindî, ilahî bilginin gayri iradî gerçekleşen bir olay olduğunu söyleyerek ve herhangi bir çabayı gerektirmeyişini belirterek bunun özel bir bilgi olduğunu vurgulamış olmaktadır. Tertemiz ruhların aydınlatılması şeklindeki tanımlaması da Allah’ın peygamberine vahiy göndermesi özel inâyetinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Zira herhangi

---

<sup>30</sup> Kindî, a.g.m, s. 230.

<sup>31</sup> Kindî, a.g.m, s. 233.

<sup>32</sup> Adamson, a.g.e., s. 42.

<sup>33</sup> Adamson, a.g.e., s. 206.

<sup>34</sup> <http://plato.stanford.edu/entries/al-Kindi/>, Fazzo, S. and Wiesner, H., a.g.m., s. 141.

<sup>35</sup> Kindî, a.g.m, s. 235.

<sup>36</sup> Kindî, a.g.m, s. 229-230.

<sup>37</sup> Ervin Reffner, *The Esoteric Codex: The Alchemists*, Public Domain, 2015, s. 73.

<sup>38</sup> Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 274; Kaya, a.g.m., s. 45.

<sup>39</sup> Kindî, a.g.m, s. 274.

bir çabaya gerek kalmadan vahyin peygambere verilmesi de özel bir lütuf olduğunu göstermektedir

Bilgi kaynaklarından bir diğeri olan, maddi ve maddi olmayan alana da nüfuz edebilen akıl, Kindî'ye göre tikelden tümele yükselmek suretiyle metafizik varlıkları, tümelden tikele inmek suretiyle de fiziki varlıkları idrak edebilmektedir.<sup>40</sup> Bu iki alana da nüfuz edebilmesinden dolayı aklın duyu algıları karşısındaki üstünlüğü de ortaya çıkmaktadır.

Kindî, aklını doğru bir şekilde kullanan insanın Allah'a yaklaşabileceğini ve nefisini tezkiye edenin ise yaratanın nûrundan ve rahmetinden nasipleneceğini ifade etmektedir.<sup>41</sup> Bu yaklaşma, Allah'ın lütfu ve inâyetiyle gerçekleşmektedir. İnsan, aklını gerektiği şekilde kullanmak, ona hak ettiği değeri vermek ve nefisini temizlemek suretiyle inâyetten nasiplenebilmektedir. Nefisini temizlemeye başaran kişilerin sadık rüyalar gördüğünü zikreden<sup>42</sup> Kindî'nin bu düşüncesini özel inâyet kategorisinde değerlendirmek mümkün görünmektedir. Kindî'nin vahiy ve akıl şeklinde iki bilgi edinme yoluna dair ifadelerini dikkate aldığımızda özel inâyeti de kendi içerisinde iki kısma ayırmanın gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Birinde insanın hiçbir çabası olmaksızın meydana gelen ve seçilmiş insanlara has olan vahiy yer alırken; diğesinde nefsin temizlenmesi suretiyle belli bir çabanın ardından elde edilen özel bir inâyetten bahsedilebilir.

Kindî'nin nefis tezkiyesine dair düşüncelerini daha detaylı olarak ele almak gerekirse, “basit, şerefli yetkin ve değeri büyük”<sup>43</sup> diye nitelediği nefsin, cevherini güneş ve güneş ışığı arasındaki ilişkide olduğu gibi yaratıcıdan aldığı vurgulamaktadır. Onun nezdinde yukarıda da geçtiği üzere öfke ve şehvet gücünü dizginleyen aklî nefis ayrı bir öneme sahiptir. Zira o yaratıcının nûrundandır.<sup>44</sup>

Kindî, soyutlama süreci konusunda Eflâtun'un şu görüşlerini paylaşmaktadır:

“Soyutlandıkları zaman aklî nefislerin yeri feleğin ötesinde, Yaratıcı'nın nûrunun bulunduğu Tanrılık âleminde... Yaratıcı'nın nûru ile uyuşarak az ve çok, varlığa ait her şeyi bilir, hiçbir şey ona gizli kalmaz. Adeta insanın kendi parmağını veya tırnağını ya da kıllarında birini bilmesi gibi bütün varlık ona apaçık görünür. Yaratıcı da âlemin idaresine ait şeyleri ona havale eder; nefiste onları yapmak ve yönetmekten zevk alır.”<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Kindî, “Beş Terim Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 286-287; Kaya, a.g.m., s. 45.

<sup>41</sup> Kindî, “Nefis Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 246-248; Kaya, a.g.m., s. 49.

<sup>42</sup> Bkz. Kindî, “Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 259.

<sup>43</sup> Kindî, “Nefis Üzerine”, s. 244.

<sup>44</sup> Kindî, a.g.m, s. 245.

<sup>45</sup> Kindî, a.g.m, s. 248.

Kindî, hem bu âlemde hem de öteki âlemde nefsin bu mertebeye ulaşmasının yolunun kirlerden temizlenmeye bağlı olduğunu ifade etmekte ve temizlenen nefsin gizli açık şeyleri bilecek bir parlaklığa eriştiğine dikkatleri çekmektedir.<sup>46</sup> Yukarıda da değinildiği üzere insanın nefsini temizlemek suretiyle inâyetten nasiplenmesi bu şekilde vukû bulmaktadır. Burada insanın özel bir gayreti mevcuttur.

Nefsinin tezkiye eden ve Allah'ın kendisine vermiş olduğu akıl gücünü gerektiği gibi kullanabilen insan, hakikati anlamaya çalışmakta, yeni bilgileri elde etme çabası içerisinde girmekte ve iyi ile kötüyü ayırt edebilecek bir duruma gelmektedir. Kindî'nin dediği üzere bütün bu aktiviteleri kendinde alışkanlık haline getiren insan, Allah'a benzemekte ve erdemli bir insan olmaktadır. Bu sayede de cömert, hikmet sahibi, adaletli olma, hayrı, hakikati ve güzeli seçme gibi yüce nitelikleri de şahsında gerçekleştirebilmektedir.<sup>47</sup> Burada üzerinde durulan şey yani erdemli insan olma ve yaratıcıya benzeme özel inâyetin bireylerde vukû bulmuş hali olarak yorumlanabilir.

Sonuç olarak Kindî doğrudan inayet kavramını kullanmasa bile- o, inayet yerine tedbir ve hikmet kavramını tercih etmektedir- onun felsefesinin temeline yerleştirilmiş bir inâyet fikrinin varlığından söz edilebilir. Allah'ın varlığına ilişkin Kindî tarafından ortaya konulan nizam ve gaye delili diye isimlendirilen bazen de tedbir kavramında ifadesini bulan bu delilin içeriğinde inâyet fikrinin varlığı ortaya çıkmıştır. Evrene verilen düzenin, nizamın, gök cisimlerinin hareketlerindeki intizamın özellikle güneş ve ayın hareketleri vb. şeylerin Tanrı'nın mutlak yaratma, kapsamlı bir tedbir ve sürekli bir inâyetinin sonucu vukû bulmaktadır. Ayrıca insanın nefsinin tezkiye ederek aklî nefsinin gerektiği şekilde kullanmayı başarması sonucu inâyetten nasiplenerek erdemli insan olabileceği belirtilmiştir. Kindî'de Tanrı-Âlem ilişkisi çerçevesinde şekillenen bir genel inâyetin varlığının yanı sıra Tanrı-insan ilişkisi bağlamında peygamberlere verilen vahiy ve insanın nefsinin tezkiye etmesinin bir sonucu olarak yaratıcının nûrundan nasiplenmesi şeklinde ifadesini bulan farklı iki türdeki özel inâyetin varlığına tanık olmaktadır.

## B. Fârâbî

Fârâbî (ö. 339/950), İslam düşüncesi içerisinde felsefenin yerleşmesini sağlayan ve kurduğu felsefî sistemle kendisinden sonra İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozofların yetişmesine ön ayak olan bir filozoftur. O, *Muallimu'l-Evvel* olarak tanınan Aristo'dan

---

<sup>46</sup> Kindî, a.g.m, s. 248.

<sup>47</sup> Uysal, a.g.e., s. 146.

sonra düşünce tarihi içerisinde en çok iz bırakan filozof olarak *Muallimu's-Sânî*<sup>48</sup> lakabına layık görülmüştür. Daha çok *Medinetü'l- Fâzıla* adlı eseriyle tanınan Fârâbî, bu eserinde hem ilahîyat hem de siyasete dair düşüncelerini ortaya koymaktadır. Siyaset felsefesine ilişkin yazdığı eserlerinde, Fârâbî'nin çoğunlukla konuya İlk Sebeb ile ilgili değerlendirmeler yaparak başlamış olması teorik felsefe ve nazari felsefe arasındaki ayrılmaz ilişkiyi yansıtır türdendir. Ayrıca bu, onun metafiziğe ilişkin görüşlerini ele alırken siyasete dair kaleme aldığı eserlere başvurmanın gerekliliğini de göstermektedir. Kısacası onda, metafizik dünya ile fiziki dünya arasındaki bağlantının hiç kopmaması gerektiği düşüncesinin hâkim olduğundan söz edilebilir. Bunun yanı sıra Fârâbî, Eflâtun ve Aristoteles felsefesine dair yazdığı eserleriyle de hakikatin tek olması gerektiği anlayışı ekseninde bu iki düşünürün görüşlerini uzlaştırma cabası içerisine girmiştir.

Fârâbî'nin sahip olduğu bu bütüncül bakış açısı onun inâyet düşüncesine de yansımıştır. O, inâyet kavramını ilk İslam filozofu olan Kindî'den farklı olarak ele almış olmakla birlikte onun inâyet düşüncesi üzerinde kendinden önceki dönemde yaşamış bazı filozofların izleri olduğu da muhakkaktır. Kindî öncesi inâyete dair kaleme alınan eserlerden şüphesiz ki en önemlisi Aristoteles şârihlerinden biri olan İskender Afrodisî'nin *Peri Pronoia* adlı eseridir. Bu eserin, Kindî çevresi ve Bağdat Okulu üyelerinin inâyete ilişkin müzakerelerinde önemli bir etkisi olduğundan bahsedilmektedir. Bu risalenin en doğru ve eksiksiz tercümesi Bağdat Peripatetiklerince kullanılmış olup Fârâbî'nin arkadaşı ve hocası olan Ebu Bişr Matta'nın bu tercümeden yararlandığı düşünülmektedir.<sup>49</sup> Fârâbî'nin İskender'in inâyet fikrinden haberdar olduğu ve onun görüşüne ilgi duyduğu söylenilmekle beraber ondan farklı bir inâyet anlayışı ortaya koyduğu dile getirilmektedir. Fârâbî, burada terminolojik olarak bir değişime gitmektedir. O, hocasının (Ebu Bişr Matta) İskender'in *Peri Pronoia*'sının Arapça karşılığı olarak sunduğu *İnaya* ya da Kindî çevresi tarafından özellikle de Kindî'nin inâyet düşüncesini ortaya koyarken kullandığı *tedbir* yerine çoğunlukla *adl* kavramını tercih etmektedir. Böylesi bir kavramsal değişime yönelerek Fârâbî, İskender'in *Peri Pronoias*'ında hareket zemininde şekillenen inâyet anlayışından farklılaşan, özenli ve sistemli bir inâyet anlayışı ortaya koymuştur. Ayrıca Fârâbî, *adl* kavramı bağlamında genel inâyet ile sudûrun karmaşık düzeni arasında bir ittisali de öngörmektedir.<sup>50</sup> Aslında tedbirden ziyade *adl* kavramını kullanmak suretiyle gerçekleştirmiş olduğu bu kavramsal dönüşümle Fârâbî, İskender'den farklı olarak inâyetin kapsamını ve

<sup>48</sup> Fârâbî'ye bu lakabın neden verildiğiyle ilgili olarak bakınız. Seyyid Hüseyin Nasr, "Farabî'ye "Muallim-i Sâni" Ünvanı Niçin Verilmiştir?", çev. Şahabeddin Yalçın, *Seyyid Hüseyin Nasr: Makaleler II*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 33-39.

<sup>49</sup> el-Fekkak, a.g.m., s. 2.

<sup>50</sup> el-Fekkak, a.g.m., s. 2-3.

boyutunu değiştirmiş ve ona anlam zenginliği kazandırmıştır. Fârâbî'nin İskender'den inâyet anlayışı konusunda ayrılmasının temelinde farklı Tanrı anlayışlarına sahip olmaları yatmaktadır. İskender, Aristotelesçi Tanrı anlayışına sıkı sıkıya bağlı iken Fârâbî, İslami anlayışının bir sonucu diye de ifade edebileceğimiz her şeyin yaratıcı olan ve tevhid zemininde şekillenmiş bir Tanrı tasavvuruna sahiptir.

Fârâbî'nin Tanrı tasavvurunu irdelemek onun inâyet anlayışının daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir. O, her řeyi Tanrı merkezli olarak açıklamaktadır. Bu anlamda Fârâbî'nin sistemine bütüncül olarak bakmak gerekmektedir. Bu bütüncül bakış açısına sahip olmadan yapılacak bir değerlendirme özellikle de Fârâbî'nin yaratmaya ilişkin ortaya koyduğu sudûr nazariyesine yönelik birçok yanlış anlamaya sebep olabilmektedir. Nitekim bu yanlış anlaşılmalarda Fârâbî'nin determinist bir filozof olarak nitelendirilmesine kadar da varabilmektedir. Filozof, ortaya koyduğu bu sudûr teorisiyle hedeflediği Tanrı'ya herhangi bir eksiklik atfetmeksizin O'ndan diğer varlıkların nasıl sudûr ettiğini açıklamaktır. Bu sebeple ki yaratmanın, Tanrı'da kendisinde bulunmayan bir řeyi elde etme ve var olan eksikliği gidermek üzere amaca yönelik bir eylem olarak algılanmaması gerekmektedir. Bu yüzden ki Fârâbî, Tanrı'nın iradesiyle varlık vermesini<sup>51</sup> birbirine eşitleyerek ve herhangi bir amaca yönelik fiilin O'ndan sudûr etmediğini savunarak O'nun mükemmelliğini korumaya çalışmaktadır. İnâyet de sudûr teorisiyle olan yakın ilişkisinden dolayı bu bağlamda ele almak isabetli olacaktır. Filozof, inâyet dūřuncesini

---

<sup>51</sup> Tanrı'dan varlıkların meydana gelişiyle iradesi arasındaki ilişkiye dair kısa bir açıklama faydalı olacaktır. Aristoteles'in Tanrı anlayışı, ezeli maddeye hareket veren bir Tanrı ekseninde şekillenmektedir. Bu açıdan tam anlamıyla bir varlık verme olarak bunu değerlendirmek pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim bu hareket ettirme, metafiziksel olarak aşk ve arzuya dayandırılmaktadır yani âlemdaki hareketin gerçekleşmesinde ilk hareket ettiricinin fonksiyonu aşk ve arzu objesi olmaktan öteye geçmemektedir. Bu bağlamda Aristoteles ve onun şarhi olan İskender Afrodisi'nin Tanrı anlayışlarında irade sıfatına sahip bir Tanrı tasavvurundan söz etmek mümkün gözükmemektedir (Kamil Sarıtaş, "Aristoteles ve İslam Filozofları Bağlamında İskender Afrodisi'nin Metafizięe Ait Görüřleri", Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/2, c. 1, Sayı: 2, s. 27). Plotinus'a gelince onun Bir tasavvuruna bakıldığında ise negatif teolojinin hâkimiyeti görülmekle birlikte her türlü dūřünmeden uzak olan Bir, aynı zamanda bilgisizlikten ve cahillikten de uzak olarak nitelenmektedir (Durak, a.g.e., s.53). Ancak Plotinus hiçbir dūřünce atfetmediği Bir'inin bilgisiz olmayışını nasıl açıkladığı çok açık değildir. Bir'e iyilik dışında hiçbir sıfat atfetmeyen Plotinus da Tanrı'nın iradesinin varlığından söz etmek zor görünmektedir. Kelamcılarda ise genel olarak yaratma ile ilişkili olan irade ve kudret sıfatlarını birbirinden ayrılmaktadır (Halife Keskin, "İslam Kelamında İlahî Sıfatlar ve Yaratma", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2001, Sayı: 1, c. 1, s. 84-85). Mu'tezile, bu konuda farklı görüşler ileri sürmüştür. Allah'ın sıfatlarını zâtından ayrı olarak kabul etmedikleri için sıfatları inkâr etmekle suçlanmışlardır. Mu'tezile kelamcılardan olan Nazzâm (ö. 231/845), tevhid ilkesi gereği olarak Allah'ın sıfatlarını zâtından başka bir řey olmadığını kabul etmektedir. Bu bağlamda irade sıfatını zâtî bir sıfat olarak görmemektedir. Nazzâm, O'nun iradesinin bir řeye taalluk etmesini tekvin manasına geleceğini söylemektedir. Yani Nazzâm, fiilî sıfatlardan olan iradeyi tekvin sıfatıyla aynı kabul etmektedir (Kemal Işık, "Nazzam ve Dūřünceleri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, 1997, Sayı: 2, s. 105-106). Bu da irade ile yaratmayı eşitleme fikrinin Fârâbî öncesinde var olduğunu göstermektedir. Zât-sıfat ilişkisi konusunda Müslüman filozofların Mu'tezile ile benzer görüşlere sahip olması yani sıfatların zâtından ayrı bir varlığını kabul etmemeleri de bunu desteklemektedir. Bu eşitlemenin temelinde bu genel görüş yani tevhid ilkesine zarar verilmeksizin sıfatları açıklama gayesi etkilidir.

de bu hassasiyet zemininde oluşturmakta ve Tanrı'ya herhangi bir kötülük bulaşmaksızın O'nun inâyetinin her şeyi nasıl kuşattığını ortaya koymaktadır. Ayrıca inâyet olarak adalet kavramını kullanması da yine kötülük probleminde bir cevap niteliğini taşımaktadır.

Filozof, sudûr teorisinin bir neticesi olarak varlığı tek başına incelemek yerine, Tanrı ile olan münasebeti bağlamında mütalaa etmektedir.<sup>52</sup> Bu çerçevede o, varlıkların el-Evvel'den nasıl sudûr ettiklerini aşağıdaki ifadelerle dile getirmektedir:

“el-Evvel, O dur ki var oluş (vücûde) O'ndandır. el-Evvel'in kendisine ait varlığı (vücûd)<sup>53</sup> var olduğunda, O'ndan, varlıkları (vücûdu) insanın irade ve seçimine (ihtiyâr) bağlı olmayan diğer mevcûdât, bazıları duyu ile gözlemlenen (müşâhede) ve bazıları da burhânla bilinenlerin zorunlu olarak (zarureten) var olması gerekir (lazim). O'ndan var olan şeyin varlığı (vücûdu), ancak varlığını başka bir şeyin varlığına (vücûdu) borçlu olan bir feyz ve O'nun dışındaki şeylerin vücûdunun bizzât O'nun varlığından çıkması (fâidun) cihetindedir. Bu açıdan O'ndan varlığa gelen şeyin varlığı (vücûdu) herhangi bir şekilde O'nun sebebi olamaz ve İlk'in varlığının gayesi de olamaz.”<sup>54</sup>

Sudûra ilişkin bu genel açıklamasında Fârâbî, el-Evvel'in her şeyin sebebi ve varlık vereni olduğuna dair vurgusunun yanı sıra bu feyzin İlk'te var olduğu farz edilebilecek bir gayeden dolayı olmadığını ifade etmektedir. Mutlak kemâl sahibi olan için bir gayeye yönelik fiilde bulunmak düşünülemez.

Hayr-ı mahz, hâkim, kadir olan el-Evvel'den varlıkların dereceli olarak feyz ettiğini dile getiren Fârâbî, yukarıdaki alıntı da olduğu gibi bu feyzin bir gayeye

<sup>52</sup> Mübahat T. Kuyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1969, s. 81-82.

<sup>53</sup> Benzer ifadelerin yer verildiği *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de “el-Evvel, kendisine ait olan bu varlığa sahip olunca, zarureten O'ndan insanın ihtiyarından olmayan diğer mevcûdat-ı tabi'iyat meydana gelir.” Şeklinde geçmektedir. İrade lafzı zikredilmemiştir. Buradaki insanın ihtiyarına vurgu, tahkik eden tarafından insanın sani' olmayışı diye açıklanmaktadır. Bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, thk. Ali Bu Mulhim, Dar ve Mektebetü'l-Hilal, Beyrut 1994, s. 45. el-Evvel için varlığın zorunluluğu lüzum terimiyle karşılanmaktadır.

<sup>54</sup> Fârâbî, *Arau Ehli'l-Medîneti'l-Fazleti*, , thk. Albert Nasri Nadir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 55; Fârâbî, *Üstün Ülke*, çev. Seyfi Say, Kurtuba Kitap, İstanbul 2015, s. 47-48; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB, Ankara 2001, s. 28; Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul 2013, s. 45. Varlıkların meydana gelişine ilişkin hemen hemen aynı ifadeler *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de yer almaktadır. Feyz sürecindeki bu varlığa geliş zaruret kavramıyla karşılanmaktadır. Bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 45-46. Fârâbî'ye atfedilen *fi'r-Redd men Kale bi Telaş il-İnsan ba'd el-Mevt* (Mübahat Türker, bu risaleyi detaylarıyla ele almakta ve Fârâbî'ye aidiyetinin şüpheli olduğunu dile getirmektedir. Bu görüşe onu iten sebeplerden biri, ölümden sonra dönüşün yeni bir bedende olacağına dair bir düşüncenin Fârâbî'de bulunmayışıdır. Mübahat Türker-Kuyel, *Fârâbî'ye Atfedilen Küçük Bir Eser*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını. Ankara 1990, s. 11. Ayrıca bkz. Kuyel, a.g.m., s.1-24) adlı risalede “İlk Mebde' iyilikler ve güzellikler hazinesinin en yüksek noktasındadır. Her varlık varlığını O'ndan alır. Her şey O'nunla devamlılık (beka) ve karar (sebât) kazanır.”<sup>54</sup> denilmektedir. Yukarıdaki alıntıda da İlk'in her şeyin Mebdei olduğu dile getirilmektedir. Ayrıca her şeyin Mebdei olan, aynı zamanda iyilik açısından da en yüce mertebede yer almakta ve her şeye varlık bahşetmektedir. Bu varlık, lütfu ile varlığın devamlılığını da sağlamaktadır. Ayrıca sebât kavramını seçilmesi de bu devamlılığın belli bir düzen dâhilinde gerçekleştiğine işaret olarak da yorumlanabilir. Ancak bu risalenin Fârâbî'ye aidiyetine ilişkin şüpheler kesin bir hükümde bulunmamıza mani olmaktadır. Sadece İlk'in her şeyin Mebdei oluşuna ilişkin ifade Fârâbî'nin temel felsefesine uygundur denilebilir.

dayanmadığını vurgulamaktadır. Ayrıca filozof, varlıkların marifet ve irade olmaksızın tabii bir yolla meydana geldiği düşüncesine karşı çıkmakta ve bunu zâtını akletmesiyle açıklamaktadır. Zâtıyla kadim olan Zorunlu Varlık dışında diğer bütün varlıkların muhdes olduğunu söyleyerek el-Evvel'in Mübdî' olduğunu açık bir şekilde dile getirmektedir.<sup>55</sup>

Fârâbî, ayrıca yüce Allah için kullanılacak isimlere değinmekte ve bunlardan doğrudan zâtıyla ilişkili olan ve başkasıyla bilinen olmak üzere iki kategoride ele almaktadır. O, burada bu isimler konusunda önemli bir noktaya işaret etmeyi de ihmal etmemekte ve bu isimlerin onun zâtında herhangi bir çokluğu ima edecek tarzda kesinlikle yorumlanmaması gerektiğini belirtmektedir. Bu isimler onun zâtının birliğine asla zarar vermez yani bu isimler tek bir zâtı ifade edecek şekilde kullanılabilir. Filozof, oluşabilecek yanlış anlaşılmanın önüne geçip tevhid ilkesini vurguladıktan sonra birinci kısma giren isimlerden bazılarının mevcûdu'l-vahid, hayy olduğunu dile getirmektedir. Onun dışında başka bir şeye izafetle bilinen isimlere gelince bunlar 'adl ve cömert (cevâd)tir.<sup>56</sup> Başka bir şeyle ilişkili olarak bilinen adl ve cömertlik, âleme ve yaratılmış olan her bir varlığa bakıldığında görülmektedir. Fârâbî'nin burada ifade ettiği bu ayırmadan yola çıkarak ondaki Tanrı'nın varlığına ilişkin farklı delillendirmelerin varlığına dair izler bulunabilir. Birinci kısım ontolojik delilin temelini teşkil ederken; ikinci kısım ise kozmolojik ve onunla bağlantılı olan inâyet delilinin temel taşı olmaktadır. Özellikle adil ve cömert isimlerinin seçilmiş olması da inâyete Fârâbî felsefesinde önemli bir yer açıldığının göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Fârâbî, halefi olan İbn Sînâ'nın gerçek cömertliğin ne olduğunu anlatırken<sup>57</sup> dayandığı fikri zemine benzer şekilde ondan önce İlk'ten varlığın feyzinde herhangi bir gayesinin olamayacağını ifade etmektedir. O, burada feyzin İbn Sînâ gibi karşılıksız verme şeklinde bir cömertlik olduğunu açık olarak söylememekle beraber, feyzin gayesizliğine işaret ederek bir nevi cömertçe bir varlık verisi ima etmektedir. İbn Sînâ, Fârâbî'nin Zorunlu Varlık'ın gayeye dayalı fiilde bulunmayacağı ve herhangi maksadının olamayacağı görüşünden ilham alarak cömertlik kavramını şekillendirmiştir denilebilir.

Fârâbî'nin, sudûr sürecini inâyetin bir sonucu olarak gördüğü söylenebilir. Bu anlamda bütün mevcutların İlk'ten yani el-Evvel'den cevherinde olan cömertlik sonucu sudûr etmesi kısaca inâyet kavramıyla özetlenebilir. Nitekim o, *Medinetü'l Fâzıla*'da bunu şu şekilde ifade etmektedir:

<sup>55</sup> Fârâbî, *ed- De'avi'l- Kalbiyye*, Dairetü'l-Maariifi'l-Osmaniyye, Haydarabat 1349, s. 3-4.

<sup>56</sup> Fârâbî, *Arau Ehli'l-Medîneti'l-Faziletî*, s. 59; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 32.

<sup>57</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 43.

“O’nun (İlk’in) cevheri, O’nun varlığı dışında bir varlığa mahsus olmaksızın, kendisinden mevcutların feyz ettiği cevherdir. Bu yüzden, O cömerttir (cûd) ve cömertliği O’nun cevherindedir. Mevcûdat O’nun tarafından mertebelendirilmiştir ve her mevcûd, rütbesine göre varlıktan hak ettiği payla O’ndan hasıl olur. Bu nedenle O, adildir ve adaleti de cevherindedir ve cevherinin dışında bir şeye ait değildir. Ayrıca O’nun cevheri öyle bir cevherdir ki, mevcûdların bazıları diğer bazılarıyla uzlaşarak, bağlantı kurarak ve düzen içine girerek mertebelerine göre hasıl olduklarında; uyuşmak, irtibat kurmak ve intizam kazanmak suretiyle pek çok şey tek bir bütün haline gelir ve bunlar ortaya tek bir şey gibi çıkarlar. Bunların kendisi sayesinde birbirleriyle bağlantı kurdukları ve (diğer) bazı şeylerle uzlaştıkları şey (özellik), onların cevherlerinde yer alır, öyle ki kendisiyle varlık kazandıkları cevherleri sayesinde (aynı zamanda) birbirleriyle uzlaşıp irtibat kurarlar. Bu, bazı şeylerde, onların cevherlerine tabii haller şeklinde meydana gelir, mesela insanları birbirine bağlayan sevgi (muhabbe) gibi; bu hal onlarda mevcuttur, fakat (bu hal), varlıklarının (vücûd) kendisiyle olduğu (değişmez) cevherlerden değildir. (Bununla birlikte) onlardaki bu halde İlk’ten (el-Evvel) elde edilmiştir. Çünkü el-Evvel’in cevherinde; mevcûdatın çoğunu, onların bazısını (diğer) bazısına bağlayacak, uzlaştıracak ve düzen içine sokacak halleri olan cevherleriyle birlikte yaratma özelliği vardır.”<sup>58</sup>

Fârâbî’nin bu alıntıda kullandığı kavramlara dikkat etmek gerekmektedir. Burada sudûr sürecinin merkezinde yer alan cömertliğe, belli bir düzen ve tertip sonucunda oluşan nizama ve son olarak bu mevcutların bir arada bulunmasını sağlayan ve kaynağı Allah olan sevgiye özel bir vurgu yapılmaktadır. İnâyetin ilişkili olduğu bütün kavramları burada görmek mümkündür. Filozof, adalete yaptığı vurgunun yanı sıra varlıkların feyz ettiği yegâne kaynağında el-Evvel’in cevheri olduğuna işaret etmekte ve bunu cömertliğe bağlamaktadır. Adalet ise her varlığın rütbesine göre varlıktan payını almasıyla tesis edilmektedir. İlahî adalet ve cömertliğin birlikteliğinden inâyet ortaya çıkmaktadır denilebilir. Sevgi vurgusunu da göz ardı etmemek gerekir ki insanları birbirine bağlayan bir unsur olarak görülmekte ve bu da el-Evvel’e yani O’nun cevherine dayandırılmaktadır. Dolaylı olarak düşünüldüğünde âlemin nizamın tesisinde cömertlikle verilen sevginin de önemli fonksiyonu vardır ve bu anlamda sevgiyi inâyetin bir tezahürü olarak anlamakta mümkündür. Fârâbî, burada özellikle Allah’ın özünde yani cevherinde çokluğa yer olmadığını işaret etmek suretiyle el-Evvel’in tekliğini de vurgulamaktadır. Feyz sürecinde varlıkların sudûru O’nun zâtında bir çokluğa mahal vermeyeceği de dolaylı olarak söylenmiştir.

<sup>58</sup> Fârâbî, *Üstün Ülke*, s. 51-52; Fârâbî, *Arau Ehli'l-Medîneti'l-Fazıla*, s. 57-58. Son cümledeki çeviren tarafında tercih edilen yaratma kelimesi asıl metin içerisinde ‘yahsile’ şeklinde geçmektedir. Fârâbî’nin burada cömertlik (cûd) kavramını seçmiş olması el-Evvel’in mükemmelliğine bir işarettir. Onun sınırsız ve sonsuz cömertliğiyle herhangi bir gaye olmaksızın varlık verişini vurgulanmış olmaktadır (Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV, İstanbul 2013, s. 126).

Fârâbî'nin metafizik sisteminde varlık vermek cömertliğe denk gelirken varlıktaki düzen ve hiyerarşiyi açıklamak üzere ise ilahî adalet fikrine başvurulmaktadır.<sup>59</sup> Ayrıca *Medinetü'l Fâzıla*'nın başka bir bölümünde Fârâbî, Fazıl şehir halkının her birinin görevlerini açıklarken “İlk sebebi ve onun bütün vasıflarını bilmekle” söze başlamaktadır. Daha sonra faal akla kadar “maddeden ayrı olan şeyleri, onlardan her birinin özelliklerini, mertebelerini ve fiillerini bilmesi” gerektiğini belirtmektedir. Ardından “tabi’î cisimlerin nasıl teşekkül ettiklerini, nasıl bozulduklarını ve tabii ’ olduklarını bilmesinin” elzem oluşuna işaret etmektedir. “Olayların sağlam, itinayla, adalet ve hikmetle cereyan ettiğini ve bunda ihmal, eksiklik, haksızlığın bulunmadığını bilmeleri”<sup>60</sup> nin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Fârâbî, burada erdemli insanı yaratılış üzerine düşünmeye yönlendirmekte ve inâyetin bir sonucu olarak İlk’ten ay-altı âlemin en ince ayrıntısına kadar ulaşmış olan adalet, tertip ve düzeni fark etmelerini istemektedir. Bu bilme sürecinin İlk Sebeb’le başlatıp hiyerarşik olarak ay-altı âlemdeki tabii cisimlere kadar indirmek suretiyle gerçekleşebileceğini göstermektedir.

Şunu da belirtmek gerekir ki filozof, Allah’ın varlığına dair deliller ortaya koyarken de inâyete yer vermektedir. Yerde ve gökte var olan her şeyin belli bir gayeye göre yaratılmış olması, inâyet olarak isimlendirilmektedir. İnâyet, varlıkların birbirleriyle olan ilişkilerinde, süflî âlem ile ulvî âlem arasındaki bağlantı çerçevesinde açıklanmaktadır.<sup>61</sup> Fârâbî, her şeyin belli bir gayeye göre yaratılmış oluşunu adalet kavramıyla da ifade etmektedir. Ancak onun adalet kavramına yüklediği anlamı dikkate aldığımızda ve cömertlikle de bir araya getirdiğimizde bütün bu süreci tek bir kelimeyle yani inâyetle özetlemek mümkündür. Nitekim böylesi bir birleştirmeyi ve bu süreci ifade etmek üzere inâyet kavramının açıkça kullanımına Fârâbî’nin düşüncelerini sistemleştirdiği düşünülen İbn Sînâ’da görmekteyiz.<sup>62</sup>

Fârâbî’nin âlem anlayışında Tanrı sadece varlık veren değil, varlık verdiklerinin varlığını sürdürmesini sağlayacak nizamı mükemmel bir surette adaletiyle kurandır. Kısacası ona göre âlemde vukû bulan her şey nizam, tertib ve adalet zemininde inâyetlemdir.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Hatice Toksöz, “Fârâbî Düşüncesinde İlahî Cömertlik (Cûd) ve Adalet (‘Adl)”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 52, s. 1, Ankara 2016, s. 83.

<sup>60</sup> Fârâbî, *Arau Ehli'l-Medineti'l-Fazileti*, s. 146; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 100-101.

<sup>61</sup> Zeynep Muhammed Afifi, *el-Felsefetü'l-Tabiatü'l-İlahiyye inde'l-Fârâbî*, Daru'l-Vefa', İskenderiyye 2002, s. 265.

<sup>62</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 160

<sup>63</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 60-61.

Fârâbî, Yüce Allah'ın inâyetine ilişkin ortaya konulan farklı görüşleri *Fus'ulü'l-Medenî* adlı eserinde iki örnekle açıklamaktadır. Birinci anlayışı benimseyenler, bir sultanın halkının işlerini bizzât idare etmek yerine hak ve adaleti tesis edecek birini tayin etmek suretiyle tebasının refahını düşünmesiyle Allah'ın yarattıklarına ihtimam göstermesi arasında bir benzetme yapılarak inâyet anlayışı ortaya koymaktadır. İkinci grup ise, O'nun yarattıklarıyla birebir ilgilenmesi ve doğrudan onların yönetimini üstlenmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>64</sup> Fârâbî, ikinci görüşün, Allah'ın kötü, çirkin birçok fiilden ve hata yapanın hatasından sorumlu olacağı sonucunu doğuracağını belirterek buna itiraz etmektedir.<sup>65</sup> Bu iki görüşe ilişkin yapılan değerlendirmeler, Fârâbî'nin birinci görüşe meylettğini düşündürmektedir. Onun ikinci görüşle alakalı olarak ortaya koyduğu itirazlara zemin hazırlayacak bir fikrin birinci görüşte bulunmayışı ve buna ilişkin olumsuz bir değerlendirmeye gitmeyişi, bizi böyle bir kanıya sevk ettirmektedir. Ayrıca birinci görüşte Allah'ın kullarını doğru yola iletmek üzere peygamber göndererek yarattıklarına gösterdiği ihtimam ifade edilmekte ve Fârâbî'nin nübüvvet anlayışı da bu türden bir inâyeti açıklar niteliktedir. Şöyle ki Fârâbî sisteminde peygamber, gerçek mutluluğa ulaştıracak olandır. Onun rehberliği olmadan hakikî mutluluğa erişilmesi mümkün değildir. Bu anlamda peygamberlik, Fârâbî felsefesinde özellikle de siyaset felsefesi bağlamında düşünüldüğünde erdemli toplumun tesisi ve mutluluğun kazanılması için zorunludur denilebilir. Ayrıca inâyetin ortaya çıkması açısından da bu bir gerekliliktir.

Fârâbî'nin inâyete ilişkin yukarıdaki ifadelerinden yola çıkarak onda cüzilere yönelik bir inâyetten bahsedilemeyeceği görüşünü savunanlar bulunmaktadır.<sup>66</sup> Bu metni spesifik olarak ele aldığımızda böyle bir görüşe varmak mümkün gözükmele beraber Fârâbî'nin birinci görüşe meyleder bir tarz sergilemesinin altında yatan nedeni iyi tahlil edersek onun cüzilere yönelik bir inâyeti reddetmediği sonucuna da varabilir. Nitekim Fârâbî, İlk Sebeb'in yani Allah'ın mükemmel, basit ve mutlak iyi olduğunu O'nda herhangi bir eksiklik olmadığını neredeyse bütün eserlerinde vurgulamaktadır. Ay-altı âlem arazî kötülük, eksiklik, değişim ve zamanın bulunduğu bir varlık sahasıdır. Bu yüzden İlk Sebeb, yukarıdaki benzetmede de yer verildiği üzere, faal akıl aracılığıyla cüzilere inâyetini ulaştırmaktadır.

<sup>64</sup> Fârâbî, *Fârâbî'nin İki Eseri Siyaset Felsefesine Dair Düşünceleri (Fus'ulü'l-Medenî) ve Mutluluk Yoluna Yönelmek (Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde)*, İFAV, İstanbul 2014, s. 112; Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni Aphorisms of the Statesman*, trc. D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Cambridge 1961, s. 160.

<sup>65</sup> Fârâbî, *Fârâbî'nin İki Eseri Siyaset Felsefesine Dair Düşünceleri (Fus'ulü'l-Medenî) ve Mutluluk Yoluna Yönelmek (Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde)*, s. 112-113; Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni Aphorisms of the Statesman*, s. 160.

<sup>66</sup> Bknz. el-Fekkak, a.g.m., s. 15.

Fârâbî'nin birinci görüşe meyiletmesi yani aracılı, aracısız inâyet fikri, küllî ve cüziyi ayırma gayesinden doğmaktadır. O, küllî (tikel) ve cüzi (tümel) meselesine metafizik, mantık ve dil sorunu bağlamında değerlendirmiştir. Küllî ile cüzi arasındaki ilişkiye gelince Fârâbî'ye göre, küllînin cüziye nispeti, türün ferde nispeti gibidir. Filozof, bizâtihi değil de, tözsel olarak var olan küllîlerin, sürekli, var olmada kalıcı olduklarını söylemekte ve bu durumun onların varlıklarının her zaman fiilen var olan cüzilere bağlı oluşuna dayandırmaktadır. Nitekim her cüzinin ait olduğu tür açısından küllîliği varlıksal olarak temsil etmesi de buna işarettir. Onun bu değerlendirmeleri, küllî ile cüzinin birbirine zıt ya da karşıt kavramlar olmadıklarını göstermektedir.<sup>67</sup> Kısacası Fârâbî nezdinde, bu iki kavram birbirinden farklı anlamlara sahip olmakla birlikte zıt yani birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirici nitelikte değildir ve onun felsefesi içerisinde birbirlerini tamamlayıcı unsurlar olarak sunulmaktadır.

Küllîlik-cüzilik meselesinin inâyetle olan ilişkisine gelince, bu Tanrı'nın varlıklara dair bilgisiyle ilgilidir. Bu meseleyi de irdeleyen Fârâbî, Tanrı'nın zihninde yaratmak istediği varlığın bilgisinin var ve küllî olduğunu dile getirmekte, bu şekilde küllîlerin O'nun zihninde gerçek varlıklarına ve gerçekliklerine sahip olduğunu da sözlerine eklemektedir. Varlıkların yaratılışında küllîlik hâkim olduğu için de cüziler, küllîlere ihtiyaç duymakta ve küllîler, cüzilerden Tanrı'nın bilgisi açısından önce gelmektedir Bilkuvvelik bağlamında bakıldığında ise cüziler, fiilen yaratılmadan önce küllîlere benzemektedir.<sup>68</sup> Aslında onun bu söylemi yani cüzilerin küllîlere olan ihtiyacı, var olmadan önce küllîye benzemesi Tanrı'nın bilgisinde varlık sahasına gelirken cüzilerin küllî olarak bilinmesi denilen şeydir. Var olmalarıyla onlar inâyete mazhar olmaktadır. Küllî tarzda gelen inâyet onlara yukarıda da ifade ettiğimiz üzere faal akıl aracılığıyla ulaşmaktadır.

Badr el-Fekak'ın Fârâbî'nin inâyet anlayışına dair yaptığı değerlendirmelere göre Fârâbî'de bireylere yönelik bir inâyetten bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca o Fârâbî'nin bireylere yönelik inâyeti en açık şekilde dile getirdiği *Cem el-beyne'l-Hâkimeyn* adlı kitabının ona aidiyetinin şüpheli olduğundan bahsetmektedir. Buna gerekçe olarak da inâyetin her şeye ulaştığı fikrinin Fârâbî'nin felsefesiyle çeliştiği iddiası gösterilmektedir.<sup>69</sup> İslam filozoflarında özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'da

<sup>67</sup> Mehmet Bayraktar, "Fârâbî'de Tümellerin Varlıkla Öncelik, Beraberlik ve Sonralık İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 52, Sayı: 1, s. 12, 14.

<sup>68</sup> Bayraktar, "Fârâbî'de Tümellerin Varlıkla Öncelik, Beraberlik ve Sonralık İlişkisi", s. 15.

<sup>69</sup> el-Fekak, a.g.m., s. 17 (38. Dipnot); Marwan Rashed, "On the Authoship of the Treatise on the Harmonization of the Opinions of the Two Sages Attributed to al-Fârâbî", in *Arabic Sciences and Philosophy*, v. 19 (2009), s. 45-46. Bu iddialarla karşın Fârâbî'nin eserinin ona aidiyeti noktasında herhangi bir şüpheden bahsetmeyen Mahmut Kaya, Fârâbî'nin aslında kendinden önce var olan Eflâton ile Aristoteles'i uzlaştırma çabalarını takip ederek ve hakikatin tek olduğu fikrinden yola çıkarak böyle

sahip oldukları tevhid inancının bir gereği olarak da görebileceğimiz Allah'ın mükemmelliğine hâlel getirecek her türlü şeyden kaçınmanın söz konusu olduğu açıkça hissedilmektedir. Arazî olarak var olan ay-altı âlemde değişim ve zamansallık hâkimdir. Mükemmel olan bir Tanrı için ise bir değişim ve zamansal sürece dâhiliyetten söz edilemeyeceği için de Fârâbî düşüncesi içerisinde bireylere yönelik inâyet olarak Allah'ın inâyeti faal akıl aracılığıyla ulaşmaktadır. Bu ince ayrıntıyı göz ardı etmemek gerekmektedir.

Kısacası, *Muallimu's Sani*'nin sadece küllî inâyeti kabul ettiği ve inâyetin cüzilere yönelik olmadığı düşüncesinde olduğunu söylemek yanlış olur. Çünkü Fârâbî, Badr el-Fekkak'ın ona aidiyetini şüpheli bulduğu ve adalet olarak inâyet anlayışıyla uyumsuz olarak gördüğü<sup>70</sup> *Cem el Beynel Hâkimeyn*'de inâyete epistemolojik perspektiften yaklaşmakta ve inâyetin cüzileri kapsayıp kapsamayacağını ele almakta ve şunları söylemektedir:

“Bütün âlemi idare eden şanı yüce Allah'dır. Hardal dânesi kadar bir şey bile ona gizli değildir. Âlemin cüzlerinden hiçbir şey onun inâyetinin dışında değildir. İnâyet konusunda izah ettiğimiz gibi, küllî inâyet bütün cüzlere yaygındır. Âlemin her cüzü ve her cüzün durumu en uygun ve sağlam bir şekilde yerli yerine konulmuştur. Nitekim anatomi kitapları, organların yararları ve tabiat hakkında benzeri düşünceler bunun böyle olduğunu gösterir.”<sup>71</sup>

Fârâbî bu ifadeleriyle inâyetin Allah'ın bilgisi ile olan kopmaz bağına işaret etmekte ve burada Kur'an'da yer alan Lokman Sûresi'nde geçen hardal tanesi<sup>72</sup>

---

bir eser kaleme aldığı dile getirmektedir (Mahmut Kaya, “el-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn”, *DİA*, İstanbul 1993, c.7, s. 280). Onun Eflâton ve Aristoteles Felsefesine dair yazdığı risaleler de bu uzlaştırma girişiminin ön hazırlığı olarak da görülebilir. Ayrıca bu eserin ona aidiyeti konusunda tereddüde yer vermeyenler için bakınız. Kıvamüddin Burslan; Müjgan Cunbur, *Uzluk oğlu Fârâbî Bibliyografyası*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1973, s. 6-7; Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İSAM, İstanbul 2008, s. 34; Hüseyin Gazi Topdemir, *Fârâbî*, Say Yayınları, İstanbul 2009, s. 30, 31; Majid Fakhry, *al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism*, Oneworld Publications, Oxford 2002, s. 9; Ahmet Arslan, “Çevirenin Takdimi Fârâbî hakkında”, *İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri (Mabâdî' arâ Ahl al- Madına al-Fâdila)* içinde, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. VIII-IX; Nicholas Rescher, *al-Fârâbî an Annotated Bibliography*, University of Pittsburgh Press, England 1962, s. 45. Bu eserin Fârâbî'ye ait olmadığını ileri sürerek tartışmayı açan Joep Lameer, bu eser içerisinde yer verilen kavramların kullanış tarzlarının Fârâbî'nin diğer eserlerindeki farklılaşması, içerik olarak da diğer eserlerinden ayrışması ve *Esulucya*'ya başka hiçbir eserinde atıf yapmamış olması üzerinden iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır (Muhittin Macit, “Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risale”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26, 2004/1, s. 12-13). Muhittin Macit, bu eserin Fârâbî tarafından yazılmadığını düşünmekte ve muhtemel yazarlarıyla ilgili bazı iddialarda bulunmaktadır (Macit, a.g.m., s. 20). Rashed'de bu eserin Fârâbî'ye aidiyetini şüpheli olduğun inâyet (providence), tümeller (universals), sonsuz zaman (infinite time), Tanrı'nın iradesi (God's Will) olmak üzere beş farklı argüman üzerine temellendirmektedir (Rashed, a.g.m., s. 44-66). Bu eserin ona ait olmadığını iddia edenlerin görüşleri için ayrıca bkz. Joep Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics*, E.J. Brill, Leiden 1994, s. 30-39.

<sup>70</sup> el-Fekkak, a.g.m., s. 17 (38. Dipnot).

<sup>71</sup> Fârâbî, “Eflâton ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 174; Fârâbî, *el-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hâkimeyn*, thk. Albert Nasri Nadir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1985, s. 103.

<sup>72</sup> “(Lokmân öğütlerine şöyle devam etti:) "Yavrum! Şüphesiz yapılan iş bir hardal tanesi ağırlığında olsa ve bir kayanın içinde yahut göklerde ya da yerin içinde bile olsa, Allah onu çıkarır getirir. Çünkü Allah en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır." Lokman 31\16

örneğine atıfta bulunmaktadır. İnâyeti ilahî her şeyi kuşatmakta olup her biriyle muttasıldır ve her şey onun kaza ve kaderine göre vukû bulmaktadır.<sup>73</sup> Hiçbir şeyin onun bilgisini dışında kalmayacağını ifade eden filozof, âlemin bütün cüzilerine yayılmış olan bir inâyetin varlığına işaret etmektedir. Küllî inâyetin bütün cüzileri de kapsadığına yaptığı vurgunun ardından inâyetle düzen arasındaki bağlantıya geçen Fârâbî, anatomi kitaplarına, organların yararlarına ve tabiat hakkındaki bazı düşünceleri referans göstermek suretiyle de cüzilere kadar ulaşan bu inâyet sayesinde âlemdeki düzenin tesis edildiğini belirtmektedir.

Yukarıda zikredilen metinden hareketle her varlığı kuşatan ilahî bilgi ile ilahî inâyetin muradîf kelimeler olduğu belirtilmiştir.<sup>74</sup> Bu değerlendirme ile aslında Tanrı'nın ilmi ile inâyeti arasındaki kopmaz bağa işaret edilmekte ve özellikle sudûr süreci bağlamında inâyet ve ilahî bilginin eş anlamlı kullanılışı daha net ortaya çıkmaktadır.

Fârâbî, el-Evvel'in ilminin her şeyi kuşattığı düşüncesine sahiptir. Tanrı'nın İlk Sebeb olması hasebiyle Fârâbî'nin isimlendirmesiyle el-Evvel olarak kendisini bilmesiyle bütün var olanları bileceği dile getirilmektedir. Filozof, buna dayanak olarak da bütün var olanların varlıklarını O'ndan almış olmalarını göstermektedir. Ayrıca ona göre varlığa geliş ve varlığın düzeni de el-Evvel'in zâtı ve bilgisine bağlı olup kendinden sudûr edeni bilmemesi makul değildir.<sup>75</sup>

Cüzi inâyetin kabulünün kötülük problemini ortaya çıkaracağını farkında olan Fârâbî, başka bir eserinde inâyetin her şeyi kapsadığı ve herkesle ilişkili olduğunu belirttikten sonra kaza ve kader meselesine değinmekte ve her şey gibi kötülüklerin de Allah'ın kaza ve kaderiyle gerçekleştiğini söylemektedir. Burada ayırt edici bir noktaya dikkatleri çeken filozof, kötülüklerin kötülüğe sahip olan nefislere aidiyetini ve kötülüğün var olup yok olan şeylere ilişeceğini belirtmektedir. Ayrıca ona göre kötülükler, iyiliklerin sürekli olmasını sağladığı için de arazî olarak övülebilir.<sup>76</sup>

<sup>73</sup> İbrahim Medkur, *Felsefetü'l-İslamiyye Menhac ve Tatbik*, Daru'l- Ma'arif, Kahire 2003, c. 3, s. 145.

<sup>74</sup> Afifi, a.g.e., s. 294.

<sup>75</sup> Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2012, s. 50; Toksöz, a.g.m., s. 90. Kötülüğün nasıl övülebileceğine gelince bu yetkinlik kavramıyla açıklanabilir. Bir dünyaya gelmekle kazanılan yetkinlik vardır, bir de dünyadan ayrılma suretiyle elde edilen yetkinlik vardır. Bu iki yetkinlik arasında asıl yetkinliğe yani sa'âdetü'l-kusvâya ulaşmada kötülükler arazî olarak bizi yetkinleştiren şeyler oldukları için övülebilir. İnsanda yetkinleşme akli hareketlerle bedenden uzaklaşarak vukû bulmaktadır. Bedenden ayrılış olan ölüm de asli yetkinliğe ulaşmada son merhale olduğu için kötü olarak görülmemelidir. Evren için de bir yetkinleşmeden bahsedilebilir, bu oluş ve bozuluş ile gerçekleşmektedir. Kıyamette, bu anlamda evren için yetkinleşmeye götürücü bir şeydir.

<sup>76</sup> Fârâbî, "Uyun el-Mesâ'il fil'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefe el-Kadime", çev. Mehmet Dağ, *Fârâbî'nin İki Yapıtı* içinde, On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Samsun 2003, Sayı:14-15, s. 86. Bu eserin Fârâbî'ye aidiyetiyle alakalı bazı şüpheler de mevcuttur. Yukarıda zikrettiğimiz düşüncelerin Fârâbî'den ziyade İbn Sînâ'ya ait olma olasılığını daha yüksek olduğundan

Fârâbî'nin yaptığı bu açıklama, İnâyetin her şeye yayılmasının Allah'a kötülüğün atfedilmesine zemin hazırlayacağına dair eleştiriye verilen bir cevap niteliğindedir. O, kötülüğün nefislere ve var olup yok olan şeylere aidiyetine belirterek bu durumun Allah'ın inâyetinin cüzleri kapsamasına engel teşkil etmeyeceğini zikretmektedir.

Şer meselesini sistemli olarak işleyen ilk Müslüman filozof olan Fârâbî, el-Evvel'in mutlak hayr olduğuna işaret etmekte ve O'nu varlıktaki hayır düzenin kaynağı olarak addetmektedir. Mutlak yetkin olan el-Evvel için şerden söz etmek mümkün değildir. Zira şer, yetkinliğin eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Burada Fârâbî'nin bahsettiği şer, metafizik manada olup bu açıdan mutlak bir kötülükten bahsedilemez. En mükemmelden uzaklaştıkça yetkinlikte bir azalma söz konusu olup bu kötülük olarak ifade edilmektedir. İlahî adalet ve inâyetin bir sonucu olan âlemde genel olarak bakıldığında her şey, kozmolojik sistemdeki konumuna binaen iyidir.<sup>77</sup>

Fârâbî'nin kötülüğe dair farklı değerlendirmeleri vardır. Bunlar, kötülüğün var olmadığı, mevcut olduğu veya sadece insanın iradesiyle ortaya çıktığı şeklindedir.<sup>78</sup> Ona göre hayır ve maksud nizam bizzattır, şer ise bir gerçekliğe sahip olmayıp arazlar yoluyla hayrın varlığı için ortaya çıkan bir şeydir.<sup>79</sup> Yukarıda Fârâbî'nin el-Evvel'in mutlak yetkin oluşuna dair düşüncelerini dikkate aldığımızda kötülüğün insan fillerinden kaynaklandığı düşüncesinin onda baskın olduğu söylenebilir.<sup>80</sup>

Ayrıca Fârâbî başka bir eserinde yine bu kötülük meselesine değinmekte ve irade sahibi olan insandan kaynaklanan kötülöklere işaret etmektedir. Nasıl ki iyilik mutluluğun kendisi ve mutluluğa ulaştıran şey ise benzer bir tanımlama kötülük içinde geçerli olup kötülük de mutluluğun zıddı yani bedbahtlık ve bedbahtlığa sebep olan her şeydir. Fârâbî'ye göre İlk Sebeb mutlak iyidir,

“Her şey O'na bağlıdır; bir başkasının varlığı da, O'na bağlıdır. Ve her ne olursa olsun, bu bağılıklar (el-levazım) zinciri, sonuna kadar, böylece devam eder gider. Çünkü bunların hepsi, liyakatte, bir nizam ve adalete göredir. Liyakat ve adaletten dolayı meydana gelenin ise, hepsi iyidir... Varlık ancak liyakatiyle birlikte olduğunda, iyidir ve yokluk, liyaketten yoksun olduğunda (kötüdür). Zevkler ve acılar da bunun gibidir.”<sup>81</sup>

---

bahsedilmektedir. Bkz. M. Cüneyt Kaya, “Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-Mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 27 (2012), sa. 29-67.

<sup>77</sup> Mustafa Çağrırcı, “Şer”, *DİA*, İstanbul 2010, c. 38, s. 543.

<sup>78</sup> Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Murat Karakaya, “Fârâbî Felsefesinde Kötülük”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 52, s. 1, Ankara 2016, sa. 211-224.

<sup>79</sup> Fârâbî, *ed-De'avi'l-Kalbiyye*, s. 11.

<sup>80</sup> Mehmet Bayraktar, “İslam Ahlak Felsefesinde Kötülük Sorunu”, *İslam Ahlak Felsefesi* içinde, Ankara Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara 2012, s. 117.

<sup>81</sup> Fârâbî, *Fârâbî'nin İki Eseri Siyaset Felsefesine Dair Düşünceleri (Fus'ulü'l-Medenî) ve Mutluluk Yoluna Yönelmek (Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde)*, s.99-100; Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî Aphorisms of the Statesman*, s. 150-151.

Fârâbî, kötülüğe dair yaptığı bu değerlendirmeye onun inâyetin sonucu olmasını mümkün görmemektedir.<sup>82</sup> Çünkü her şey, liyakatle adalet ve nizama göre meydana gelmektedir. Yani inâyet, bu adalet ve nizam eşliğinde ay-altı âlemde vukû bulmaktadır. Fârâbî'nin adalet olarak inâyeti yorumlayışı bu perspektiftedir. Kötülük insana verilmiş olan özgür irade alanında ortaya çıkmaktadır. Nitekim herkese yapacağı işin kolaylaştırılması<sup>83</sup> hadisi de insana açılan özgür irade alanı olarak yorumlanabilir. Kabiliyeti nispetinde hayırdan pay alabileceği yani bireysel inâyete mazhar olacağı dile getirilmektedir.

Fârâbî felsefesi içerisinde adalet, çokluğun hâkim olduğu var olanlar dünyasındaki düzeni sağlayan ve oluş- bozuluş kanununu ve sürekliliğini tesis eden bir kavramdır. Ona göre Tanrı sadece evreni belli bir düzen ve tertip üzere var etmemiş, aynı zamana da varlığın devamlılığını da sağlamıştır.<sup>84</sup> Ayrıca bu kavram, her varlığın sudûr süreci içerisinde varlık düzeyinin gerektirdiği yetkinliği ve mükemmelliği elde etmesi manasında Allah'ın sıfatı olarak da ifade edilmektedir.<sup>85</sup> Kısacası Fârâbî, Allah'ın adaletinin bir sonucu olarak evrenin inâyete varlığa geldiğini ve varlığını sürdürmesinin de çoğu zaman adalet şeklinde kullanılan inâyete olduğunu ifade etmektedir.

Fârâbî, insanın nihai gayesinin sa'âdetü'l-kusvâya (gerçek mutluluğa) erişmek olduğunu belirtmekle yetinleşmemiş erdemli şehrin insanların bu mutluluğu aradıklarını ve faziletli şehrin yöneticisinin gayesinin de halkını gerçek mutluluğa ulaştırmak olduğuna işaret etmiştir. O'nun sisteminde mutluluk anlayışında Faal Akıl kilit bir rol üstlenmektedir. Faal akıl insanî nefisleri mutluluğa ulaştırma rolüyle ikincil inâyeti gerçekleştirmektedir. Faal aklın işlevlerine açıklık getirmek ikincil inâyetin iyi bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır.

Fârâbî'ye göre faal akıl öz bakımdan tek olup o düşünen canlının kurtuluşu erdiği seviyede bulunmaktadır. O, faal aklın melekût derecesinde bulunduğunu belirtmekte ve onu er-Ruhu'l-Emin (Güvenilir Ruh), Ruhu'l-Kudus (Kutlu Ruh) vb. isimlerle nitelermektedir.<sup>86</sup> Fârâbî'ye göre faal aklın işlevi kısaca şudur:

“Faal Akıl'ın gördüğü iş, düşünen canlıyı görüp gözetmek (inâyeti bil hayvani'n-natika) ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine yani yüce mutluluğa (sa'âdetü'l-kusvâ) ulaştırmaktır. Böylece insan, faal akıl düzeyine çıkar. Bu da, ancak varlığında kendinden aşağıda bulunan

<sup>82</sup> el-Fekkak, a.g.m., s. 16.

<sup>83</sup> Müslim, Kader, 6.

<sup>84</sup> Aydınlı, a.g.e., s. 60-61.

<sup>85</sup> Toksöz, a.g.m., s. 86.

<sup>86</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Meâdi'ül-Mevcûdât*, s. 36-37.

cisim, madde ve araz gibi başka hiçbir şeye muhtaç olmaksızın, cisimlerden bağımsız olarak gerçekleşmek ve bu olgunluk üzerine sürekli kalmakla olur.”<sup>87</sup>

Fârâbî, faal aklın insan ile olan bağlantısına işaret ederken insanı görüp gözettiğine dikkatleri çekmektedir. Bu görüp ve gözetme Fârâbî felsefesi içerisinde inâyet kavramında tam karşılığını bulmaktadır. Başka bir deyişle Allah’ın inâyetinin ay- altı âleme ulaşmasında faal akıl rol oynamaktadır. İnsan için, bilkuvvelikten bilfiillige çıkıştan faal akılla ittisal düzeyine<sup>88</sup> varıncaya kadar devam eden faal akıl aracılığıyla meydana gelen bir inâyet söz konusudur.

Fârâbî, akli yeteneğe sahip olan ve mükemmelliğin en üst düzeyine erişen ve faal akılla iletişime geçebilen insanın faal akıl sayesinde inâyete ulaşabileceğini zikretmektedir.<sup>89</sup> Ayrıca insanın tam mutluluğa erişmesi, faal akla yakın oluşuyla ilişkilendirilmektedir. Bu yakınlığa ulaşan kişi, yani müstefad akıl seviyesine erişen, akletmek için herhangi bir alet veya güce ihtiyaç duymamaktadır.<sup>90</sup> Faal akıl, insanla doğrudan kurduğu ilişki ile onun metafizik tecrübeyi yaşamasına olanak sağlamaktadır. Buna ek olarak insan, onun inâyeti ve gözetimi sayesinde başarıya ulaşmaktadır.<sup>91</sup> Allah’tan gelen inâyetin bireylere ulaşmasında kilit rolü faal akıl üstlenmektedir. Bireyler dolaylı olarak faal akıl sayesinde inâyetten nasiplenmektedirler. Kısacası faal akıl, inâyetin ikincil sebeplerle gerçekleşen boyutunu teşkil etmektedir.

*Ebu Nasr el-Fârâbî’nin Büyük Duası* adlı risalede Fârâbî, Allah’ın yerin ve göğün nûru olduğunu dile getirdikten sonra Allah’a faal aklın feyzinden kendisine bahşetmesi, yüce katından gelecek feyiz ile nefsinin maddi ve manevi kirlere temizlenmesi ve Cebrail vasıtasıyla ruhunu aydınlatması için dua etmektedir.<sup>92</sup> İnâyete dair önemli ipuçlarının yer aldığı bu duada Fârâbî ayrıca, Allah’ın varlıklardan her birine hikmetiyle layık olduğu şeyleri verdiğini, bir rahmet ve nimet olarak onlara varlık bahşettiğini de zikretmektedir.<sup>93</sup> “Allah’ım!.. Ruhumda bilkuvve bulunan güzellikleri aktif hale getir. Ruhumu bilgisizliğin karanlıklarından çıkarıp, hikmetin aydınlığına ve

<sup>87</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye veya Meâdi’ül-Mevcûdât*, s. 36; Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, thk. Ali Mulhim, Dar ve Mektebetü’l-Hilal, Beyrut 1994, s. 23.

<sup>88</sup> Bu süreçle ilgili olarak bkz. Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fâzıla*, s. 67.

<sup>89</sup> T. A. M. Fontaine, *In Defence of Judaism, Abraham Ibn Daud: Sources and Structures of Ha-Emunah ha-Ramah, Assen Van Gorcum*, The Netherlands 1990, s. 216; Philippe Vallat, “al-Fârâbî, Abu Nasr”, *Encyclopedia of Medieval Philosophy, Philosophy Between 500 and 1500*, Springer Science Business Media B.V., New York 2011, s. 348.

<sup>90</sup> Therese-Anne Druart, “al-Fârâbî, Emanation and Metaphysics”, *Neoplatonism and Islamic Thought*, State University of New York Press, USA 1992, s. 135.

<sup>91</sup> Aydınli, a.g.e., s. 104. Ayrıca Faal aklın, insan aklı ile ilişkisi, inâyet ile gerçekleşmektedir (M. Yusuf Hüseyin, “Varlıkların Prensipleri Fârâbî’nin Sudur Doktrininde Temel Prensiptir”, çev. Gürbüz Deniz, *Felsefe Dünyası*, 2001/1, Sayı: 33, s. 96).

<sup>92</sup> Fârâbî, “Ebu Nasr el-Fârâbî’nin Büyük Duası”, çev. İbrahim Hakkı Aydın, *Atatürk İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 22, Erzurum, 2004, s. 296.

<sup>93</sup> Fârâbî, a.g.m, s. 297

aklın ışığına ilet. (Nitekim sen) “Allah, inananların dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır.’ (diye buyurmaktasın)”<sup>94</sup> diye dua ederken istediği şeylerin hemen hemen hepsi faal akıl aracılığındaki inâyetle vukû bulmaktadır. Fârâbî de Allah’ın varlık lütfettiği bir varlık olarak O’nun inâyetine sığınmaktadır. Karanlıklardan aydınlığı çıkışı bilkuvvelikten bilfiillîğe geçiş olarak değerlendirebiliriz. Ayrıca Cebrail’in ruhu aydınlatması ise onunla ittisali çağrıştırılmaktadır.

Mutluluğu insanın yegâne gayesi olarak gören ve mutluluğa ulaşmanın yollarına eserlerinde önemli ölçüde yer veren Fârâbî’ye göre, mutluluğun kazanılmasında faal aklın merkezi bir konumu vardır. Faal akıl, varlıklara suret verme ve insan aklını aydınlatma gibi iki mühim görev üstlenmiştir. Faal aklın insanı aydınlatması neticesinde insan, ruhanî varlıkları idrak etmeye ve sa’âdeti tatmaya başlamaktadır. Vahiy de aynı şekilde faal aklın aracılığıyla gerçekleşmektedir.<sup>95</sup> Bu bağlamda vahye yaklaşıldığında o, Tanrı’nın iyilik, adalet ve inâyetinin bir neticesi olarak görülebilir. Fârâbî’nin dünyada ideal toplumunun teşekkülüne verdiği önemi de dikkate aldığımızda bunun ancak vahiy aracılığıyla gerçekleşebileceği görülmektedir. Bu sebeptendir ki vahyi, Mutlak İyi’inin ezeli ve ebedî hikmetinin ya da adalet ve inâyetini bir ürünü olarak yorumlamak mümkündür.<sup>96</sup> Kısacası vahiy, hem erdemli toplumun inşasında ve kozmik düzen bağlamında genel inâyetin bir yansıması iken; vahyin muhatabı olan insan açısından ise onu hakkıyla idrak edenleri gerçek mutluluğa erdirdiği için bireysel inâyet olarak değerlendirilebilir.

İnsan toplumsal bir varlık olup diğer insanlarla birlikte yaşama ihtiyacı duymaktadır. Bu yardımlaşma duygusu ve ihtiyacı onun zâtına Allah tarafından yerleştirilmiş olan tabi inâyetin bir neticesi iken, peygamberin rehberliğinde tesis edilen düzenle ulaşılan toplumsal mutluluk ise asıl inâyeti teşkil etmektedir. Bu açıdan Fârâbî’nin erdemli toplum vurgusu da bu asıl inâyete ulaşma yönünde insanlara yol gösterici bir nitelik arz etmektedir. Bu erdemli toplumla çoğulcu birlikten tekilci birliğe doğru bir gidiş de sağlanmaktadır. Fârâbî’nin erdemli toplumun inşa edici olarak gördüğü peygamber-filozof, Türklerdeki kut anlayışından izler taşımaktadır. Peygamber-filozof ile âleme ulaşan küllî inâyet insanların mutluluğu erişmesini sağlamaktadır.

İslam’la tanışmadan önce Türklerde var olan Kut inancı incelendiğinde Fârâbî’nin bu düşüncesiyle bazı benzerliklere rastlanmaktadır. Nitekim bize ulaşan ilk

---

<sup>94</sup>Fârâbî, a.g.m, s. 298.

<sup>95</sup> Mehmet Aydın, “Fârâbî’nin Siyasi Düşüncesinde Sa’âdet Kavramı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXI, Ankara 1976, s. 303-304.

<sup>96</sup> Aydın, a.g.e., s. 174-175.

Türkçe kitap olma niteliği taşıyan *Kutadgu Bilig*'de geçen kut kelimesine sa'âdet, talih, mutluluk, lütfu ilahî, Tanrı'nın ihsanı gibi manalar verilmektedir.<sup>97</sup> Kutun inâyet ile olan ilişkisini şu beyit güzel bir şekilde ortaya koymaktadır:

“ Bayat kimke kılsa inâyet basut/ anıng boldı ajun bolu birdi kut  
Bayat fazlı kimke yetilse tükel /bulur iki ajun bolur edgü hal<sup>98</sup>  
(Tanrı kime inâyet ve yardım ederse,/dünya onun olur ve o kut'a (sa'âdete)  
kavuşur, kim Tanrı'nın fazlına tamamen mazhar olursa, o her iki dünya  
sa'âdetine nail olur.)”<sup>99</sup>

Yine bir başka beyitte,

“ Bayat kimke kılsa inâyet basut/ikigü ajunda bu er buldı kut<sup>100</sup>  
(Tanrı kime inâyet ederse, o kimse her iki dünyada mesu'd olur.)”<sup>101</sup>

Tanrı'nın inâyetine mazhar olan mutluluğa yani kut'a ulaşmaktadır. Tanrı'nın fazlına mazhar olan kişi bütün arzu ve nimetlere ulaşmaktadır. Bu beyitler öncesinde aslında insana bu inâyetle kuta nasıl ulaşacağını yolları gösterilmektedir. Kime akıl, anlayış verilirse onun bütün arzulara nail olacağı ifade edilmekte ve iyi davranış ile insanın türlü sevinçlere kavuşacağı dile getirilmektedir. Takva sahibi olan insanın, insanların başı olduğu ifade edilmekte ve ardından inâyet edilen kimselerin iki dünya sa'âdetine erişeceği kutu elde edeceklerinden bahsedilmektedir. Tanrı'ya inananın bela ve kaygıdan da kurtulacağı zikredilmektedir.<sup>102</sup> Her türlü büyüklüğün kaynağı, büyüklüğe giden yol ve arzu edilen her şeyin elinin altında olan kut'a<sup>103</sup> “vurmak isteyen kendisi vurulur; onu ezmek isteyen kendi ezilir”<sup>104</sup> beyitiyle ve “sa'âdet (kut) nerede ise, ona boyun eğ ve kendini beğendir; devlete kafa tutarsan, üzüntü ile boğuşursun. Sa'âdet (kut) gelirse, insan hakikaten mesut olur; bütün arzularına kavuşur huzur bulur.”<sup>105</sup> Kut'un aslında insandaki asli cevher olabileceğine dikkatler çekilmektedir. İlahî kaynaklı olan kutun kazanılması aslında bir nevi nefis tezkiyesinde bulunmak, Tanrı'nın gücü ile güçlenmek anlamı kazanmaktadır. Tanrı'nın ihsanı olarak da görülmesi bundan olsa gerektir.<sup>106</sup>

<sup>97</sup> Sait Başer, *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 51-52; Osman Karatay, “Kut: Evrensel Dilde Tanrı ve İyilik”, *Türk Tarihçiliğine Katkılar- Mustafa Kafalı Armağanı-*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 2013, s. 65-66.

<sup>98</sup> Yusuf Has Hâcib, “Kutadgu Bilig (Asıl Metin)”, thk. Reşid Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig I Metin* içinde, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1979, s. 613, b. 6192.

<sup>99</sup> Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşid Rahmeti Arat, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988, s. 443, b. 6192.

<sup>100</sup> Yusuf Has Hâcib, “Kutadgu Bilig (Asıl Metin)”, s. 144, b. 1267.

<sup>101</sup> Hâcib, *Kutadgu Bilig*, s. 101, b. 1267.

<sup>102</sup> Hâcib, a.g.e., s. 100-101, b. 1253-1272.

<sup>103</sup> Başer, a.g.e., s. 53.

<sup>104</sup> Hâcib, a.g.e., s. 60, b. 678-679.

<sup>105</sup> Hâcib, a.g.e., s. 60, b. 681-682.

<sup>106</sup> Başer, a.g.e., s. 52.

Bilge kağanın şu ifadesi de kut anlayışının erdemli şehrin başkanına verilen inâyet ile olan bağına ışık tutmaktadır: “kutum var olduğu için, ülüğüm (kısmetim) var olduğu için ölecek halkı dirilttim”<sup>107</sup> diyerek toplumun inşasında tanrısal katkının varlığını dolaylı olarak ortaya koymuş olmaktadır.<sup>108</sup> Türklerdeki bu kut inancında toplumsal mutluluğa erişmenin “halkı diriltim” ifadesinde de görüleceği üzere küllî inâyetin yayılmasıyla mümkün olabilmektedir. Bu da kut’u elinde bulunduran yönetici sayesinde topluma sirâyet edebilmektedir demek mümkündür. Fârâbî felsefesine içerisinde bu kut olarak değil de erdemli şehrin yöneticisine faal akıl aracılığıyla ulaşan vahyi bağlamında inâyet olarak ifadesini bulmaktadır.<sup>109</sup> Başkana el-Evvel tarafından faal akıl aracılığıyla verilen vahiy bir inâyetin ürünü olup hem kendisini hem de diğer insanların sa’âdete ulaşmasını sağlayıcı bir şeydir.

Kut’u yukarıdaki anlamlarından yola çıkarak ilahî bir bağış ve inâyete erişmenin sonucu olan bir sa’âdet olarak görmek mümkündür. Bu acıdan Fârâbî’yle aralarında bir benzerlik de kurmak mümkündür. Çünkü onun felsefesi içerisinde hakikî mutluluğa erişmek gaye olarak sunulduğu gibi Türk düşüncesindeki kut anlayışı da sa’âdet manası verildiği takdirde ya da bir ihsan olarak ele alındığında bazen mutluluğun kendisi bazen de mutluluğa ulaştırıcı bir şey ihsan veya inâyet olarak görülebilmektedir.

Fârâbî yukarıda zikredilen kut anlayışıyla da benzer noktalara işaret ederek sa’âdetü’l-kusvâya erişmenin yolunun inâyetten nasiplenmekten geçmekte olduğunu ve bu bağışa mazhar olan kişilerin Allah’ın isimlerini hayatlarına tecelli ettirebildiklerinden ve bu suretle de erdemli kişi olma lütfuna erişmek suretiyle hakikî mutluluğa ulaşacaklarından bahsetmektedir.<sup>110</sup>

Sa’âdetü’l-kusvâya ulaşacak olanların başında peygamberin geldiğini dile getiren Fârâbî’ye göre peygamber kudsi bir kuvvetle donatılmıştır. Müstefad akıl seviyesine varmış olan peygamber, inâyetin bir gereği olarak bilgiyi dolaysız olarak faal akıldan almaktadır. Bu düzey insanın ulaşabileceği en yüce seviye olup<sup>111</sup> peygamber, insanlara önderlik edip onları hakikî mutluluğa ulaştırmaya çalışmaktadır. Bu şekilde peygamberin taşıdığı misyonu gerçekleştirmek üzere insanları yönlendirmesi inâyetin bireylere ulaşan boyutunu teşkil etmektedir denilebilir.

<sup>107</sup> Ahmet Kamil Cihan, “Fârâbî’nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri”, *Bilimname IV*, 2004/1, s. 28.

<sup>108</sup> Cihan, a.g.m., s. 28.

<sup>109</sup> Cihan, a.g.m., s. 28.

<sup>110</sup> Gürbüz Deniz, “İlahî Mânâ ve İsimlerin Müslüman Ahlâkına Etkileri”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 99.

<sup>111</sup> İbrahim Agah Çubukçu, “Türk Filozofu Fârâbî’nin Din Felsefesi”, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/744/9517.pdf>, s. 77-79.

Sonuç olarak, Fârâbî’de inâyetin ikili tasnifi yoktur. Ancak onun inâyete dair adalet ve cömertlik kavramı bağlamında yaptığı değerlendirmelerden yola çıkarak onun felsefesinde küllî ve tikel inâyete dair izler bulmak mümkündür. Varlık vermeyi cömertlik kavramıyla karşılayan Fârâbî’de adalet kavramında karşılığını bulan, var olanlar arasında hâkim olan nizam ve düzen fikriyle çoğunlukla adalet zemininde şekillenmiş küllî bir inâyet fikrinden bahsedilebilir. Siyaset felsefesi ve nübüvete dair yaptığı açıklamalarda da faal akıl aracılığıyla bireylere ulaşan tikel inâyeti çağrıştıracı unsurlar bulunmaktadır. Allah’ın peygamber göndermesi âlemdeki düzen ve nizamı sağlaması açısından genel inâyete girerken; peygamberin yol göstericiliğiyle Sa‘âdetü’l-kusvâya ulaşmak ise tikel inâyet şeklinde değerlendirebilir.

### C. Âmirî

Din-felsefe uzlaştıracısı bir düşünür olarak tanınan Âmirî (ö. 381/992), Ebu’l-Hasan el-Âmirî nisbesiyle anılmakta ve bazı kaynaklarda Nişaburlu<sup>112</sup> veya yaşamının çoğunluğun geçirdiği Horasan’a nispetle<sup>113</sup> Horasanlı filozof olarak da kendisinden bahsedilmektedir.<sup>114</sup> Fârâbî ve İbn Sînâ arasından bir dönemde yaşayan Âmirî’nin sistematik bir düşünür olmadığı düşünülmekle beraber, onu tam anlamıyla bir filozof olarak nitelemenin de mümkün olmadığı da belirtilmektedir. Aynı şekilde onun kelamcılar grubu içerisinde hem felsefe hem de kelamı karışında alacak şekilde tenkitler de bulunmasına bağlanmaktadır.<sup>115</sup> Bununla birlikte Âmirî’yi 10. Yüzyılın ilk yarısının İslam düşüncesinin teşekkül devrinin sona erdiği bir zaman dilimi olarak alındığı takdirde, bu yüzyılın sonunda yaşamış olan Âmirî’yi, temelleri atılmış olan bu düşünceyi işleyen, ona belirli bir düzeyde katkı sağlayan ve yorumlarıyla gelişmesine hizmet eden bir filozof olarak da sayabiliriz.<sup>116</sup>

Âmirî, felsefeye ilişkin birçok eser kaleme almakla birlikte eserlerinin birçoğu günümüze ulaşmamıştır. Özellikle de konumuzla ilgisi olabileceğini düşündüğümüz *el-Înâye ve’l-Dirâye* bunlar arasında yer almakta olup günümüze ulaşan eserlerine yapılan atıflardan metafizikle alakalı, özellikle de Aristoteles metafiziğine ilişkin bir eser

<sup>112</sup> Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştıracısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, İFAV, İstanbul 1992, s. 10.

<sup>113</sup> Everett K. Rowson, “Introduction”, in *A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: al-‘Âmirî’s Kitâb al-Amad ‘ala’l-Abad*, American Oriental Society, New Hawen 1988, s. 3.

<sup>114</sup> Elvira Wakelnig, “al-Âmirî’s Paraphrase of the Proclean *Elements of Theology*- a Search for Possible Sources and Parallel Texts”, in c. D’ancona: *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill, Leiden 2007, s. 457.

<sup>115</sup> Mehmet Aydın, “Âmirî Hayatı Eserleri ve Görüşleri”, *Diyanet Dergisi*, c. 16, Sayı: 3, Mayıs-Haziran 1997, s. 149.

<sup>116</sup> Kasım Turhan, “H. 4./M. 10. Yüzyılın İki Müslüman Siyaset Filozofu Fârâbî ve Âmirî”, *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum*, Eskişehir, 13-15 Kasım 2014, s. 369.

olduğu düşünölmektedir.<sup>117</sup> Bu eserle ilgili olarak Âmirî, Aristoteles'in görüşlerini bu eserde özetlediğini, onun tevhid ve ahiret hakkındaki yaklaşımlarına yer verdiğini söylemektedir.<sup>118</sup> Ayrıca Âmirî'nin *el-Fusul fi'l-Meâlimi'l- İlahîyye*, İslam düşüncesini etkilediği düşünölen *Kitâbü'l- İzâh fi'l-Hayri'l-Mahz li-Aristotalis* ile ilgi bazı değerdendirmeleri tamamen değıştirmiş olması açısından önemlidir. Bu eserin XII. asırda yazıldığını iddia eden Manuel Alanso ve bu eserden nakil yapan en eski kaynağın Abdullatif el-Bağdadî (ö. 1231)'ye ait olduğunu söyleyen Bedevi'nin görüşlerinin doğru olmadığı Âmirî'nin bu eseri sayesinde ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle *el-Fusul* adlı eser, Proclus'a ait olduğu düşünölen bu eserin X. yüzyılda İslam dünyasında tedavölde olduğuna dair güçlü deliller sunmaktadır. Nitekim Âmirî, *el-Fusul* adlı eserinde Grekçe aslının harfiyen tercümesi olmayan bir takım değışiklik ve ilavelere tabii tutulmuş olan *Hayri'l-Mahz*'tan bazı cümlelere aynıyla yer vermiştir. Bununla birlikte Turhan, onun bu eserinin de *Hayri'l-Mahz*'ın Grekçe aslında bazı değışiklik ve ilaveler yapılmış bir telhisi olduğunu dile getirmektedir.<sup>119</sup>

Âmirî'nin düşüncesi üzerinde etkili olan kaynaklar arasında Eflâtun, Aristoteles ve Yeni Eflâtunculuk gibi yabancı kaynakların yanı sıra Kindî, Kindî'nin talebesi olan hocası Ebu Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhi<sup>120</sup> ve Fârâbî'yi saymak mümkündür.<sup>121</sup> Onun Kindî ve Kindî geleneğiyle hocası el-Belhi aracılığıyla aktif ve dikkat çekici bir bağının olduğundan da bahsedilmektedir.<sup>122</sup>

Âmirî, Antik Yunan geleneğinden haberdar olduğunu hikmeti açıklarken ortaya koymaktadır. Bilgelik ile nitelenmeye layık ilk kişinin Lokman el-Hakîm olduğunu belirten düşünür, ondan bu hikmeti Empedokles'in alıp Yunanlılar nezdinde hâkim olarak nitelenen ilk kişi olduğu ifade etmektedir. Empedoklesten sonra ise peygamberlik nûrundan yararlanarak tabii ve metafizik ilimleri elde ettiğini zikreden Pythagoras gelmektedir. Hikmeti ile adı anılanlar arasında Sokrates, Eflâtun ve Aristoteles de yer almaktadır. Bu beş isim dışında Yunan düşüncesinde hikmet ile vasıflanan başka hiçbir kimsenin olmadığını zikreden Âmirî, onları hikmetin beş sütunu olarak nitelemektedir. İlahî hikmeti, onun muhtevasından en ufak şüphesi olan bir insanın anlamayacağı ince bir mesele olarak gören Âmirî, hocası Belhi'nin bile kendisine eksik ve kusurlu

<sup>117</sup> Turhan, a.g.e., s. 20. Eserlerinin detaylı listesi için bkz. Turhan, a.g.e., s. 18-21; Yakup Kara, "Âmirî ve Entelektüel Şahsiyeti", *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed* içinde, Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. XX-XXV.

<sup>118</sup> Ebü'l-Hasan el- Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed*, (ar-tr) çev. Yakup Kara, Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 56-57.

<sup>119</sup> Turhan, a.g.e, s. 30-31. Detaylı bilgi için ve benzerliklere ilişkin bkz. Wakelnig, a.g.e., s. 459-469.

<sup>120</sup> Rowson, a.g.m., s. 4.

<sup>121</sup> Turhan, a.g.e, s. 30-46.

<sup>122</sup> Wakelnig, a.g.m., s. 457; Everett K. Rowson, "Âmirî", çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi*, Açılım Kitap, İstanbul 2011, c. 1, s. 260.

gördüğünden dolayı hâkim denilmesinden rahatsız olduğunu dile getirmektedir. Hâkim vasfının taşıyan bu insanların birçok meşhur eser kaleme aldıklarını ve farklı milletlerdeki akli başında insanların onların eserlerinden istifade etmek suretiyle yüksek mertebelere eriştiklerini dile getirmektedir. Ancak zındıkların onların isimlerini ve eserlerini kullanmak suretiyle zayıf akıllı insanların kafasını karıştırdıklarını söyleyen Âmirî, bu beş kişinin cedelciler tarafından da ilahî faaliyeti inkâr ve ilhad ile suçlanmak suretiyle dinsizliğin cazibe kazanmasına sebep olduğunu ileri sürmektedir.<sup>123</sup> Âmirî'nin buradaki hikmetin beş sütunu olarak zikrettiği bu filozofların üzerinde durmasının onların hikmetin gelişiminde oynadıkları role olan saygısının yanı sıra selefi Kindî gibi onun da doğru bilginin kimden gelirse gelsin alınabileceği görüşünde olduğunu görülmektedir. Onların eserlerini kabul edenlerin yüksek mertebelere eriştiğini ifade etmesi de bu fikri desteklemektedir. Ayrıca din-felsefe uzlaştırmasının da nüvelerine rastlanılan yukarıdaki ibarelerden Âmirî'nin hikmetin kaynağı olarak Kur'an'da ismi geçen ancak peygamber olup olmadığı tartışmalı olan Lokman Hâkimi göstermesi ve peygamberlik nûruyla aydınlanmak suretiyle Pythagoras'ın tabii ve metafizik ilimlerini elde ettiğini zikrederek aslında din ve felsefenin birbirini dışlayıcı değil, aksine tamamlayıcı olduğunu göstermektedir. Hikemi bilginin altında peygamberin nûruyla aydınlanmanın yattığını vurgulaması da bu düşüncemizi kuvvetlendirmektedir.

Sadece felsefe ile dini uzlaştırma çabası içerisine girmeyen, her ikisinin de hakikate götüren birbirini tamamlayıcı yollar olduğunu ifade eden Âmirî<sup>124</sup>, âlemin yaratılışıyla ilgili olarak ilahîyatçı filozofların görüşlerini şu şekilde zikretmektedir:

“İlahîyatçı filozoflar, (el-ilâhiyyun mine'l-hukemâ), âlemin yaratılışında ilahî takdirdeki ilk maksadın üç manaya müteveccih olduğunu söylerler. Bunlar: Tam cûd'un yayılması (ifâdâtü'l-cûdi't-tam), eksiksiz kudretin açığa çıkması (ibrazü'l-kudreti'l-tam) ve kusursuz hikmetin ızharıdır (izharu'l-kudreti't-tam).”<sup>125</sup>

Başka bir eserinde ise filozof, âlemdeki hiyerarşik yapılanmaya değinmekte ve yaratılış itibariyle cismin tabiata, tabiatın nefse boyun eğdiğini nefsin ise doğası gereği akla itaat ettiğini belirtmektedir. Aklın ise doğası itibariyle Bârî Teala'ya boyun eğdiğini belirten düşünür, Evvelü'l-Hakk'ın her şeyi önceden takdir etmek suretiyle kuşattığını zikretmektedir. Ayrıca O, âlemde birbirleriyle karşılıklı ilişki içerisinde olan varlıklara ilahî kuvvetiyle sirâyet etmekte ve vücûdu'l-evvel oluşuyla cisim, tabiat, nefis

<sup>123</sup> Âmirî, *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed*, s. 34, 36, 38, 40, 44.

<sup>124</sup> Rowson, “Âmirî”, s. 261.

<sup>125</sup> Âmirî, “et-Takrir li Evcühi't-Takdir”, thk. Sabhan Khalifat, *Resailü Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve Şezeratühü'l-Felsefiyye* içinde, Amman 1988, s. 310; Turhan, a.g.e., s. 26. Âmirî'nin naklettiği bu görüşü *Esulucya*'dan almıştır (Turhan, a.g.e., s. 34).

ve akıldan önce gelmektedir.<sup>126</sup> Filozofun, her şeyin Allah tarafından önceden takdir edilmiş oluşuna dair vurgusundan ve ilahî kuvvetiyle her şeye sirâyet eden bir yaratıcı öngörmesinden yola çıkarak inâyetin her şeyi kuşatıcılığı görüşünün varlığına ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Ayrıca cisim, tabiat, nefis ve akıl arasındaki hiyerarşik ilişki de âlemde bir düzenin yani inâyetin varlığına işaret olarak algılanabilir.

Yukarıdaki düşüncelerimizi destekleyecek bazı ifadeler Âmirî'nin fiillere dair yapmış olduğu sınıflandırmada rastlamaktayız. Fiilleri farklı kategoriler içerisinde değerlendiren filozof, öncelikli olarak iradi ve zaruri olmak üzere ikiye ayırdığı fiillerden iradi fiil, fikri ve şevki; zaruri fiil ise tabii ve kahri olarak kendi içerisinde bir ayrıma tabi tutmaktadır. Ancak bunlar dışında kalan beşinci bir fiilden bahsetmektedir ki o da, “ne bir şeyden, ne bir şeyde, ne de bir şey üzerinde olmaksızın, İlk Gerçek'ten sudûr eden ve özü bakımından öteki bütün fiil çeşitlerinden önce olan ibdâ'î (fiil)dir.”<sup>127</sup> Kendisi dışındaki bütün fiiller ona dayandıran<sup>128</sup> Âmirî'nin bu konuda Kindî ve Fârâbî'den etkilenmiş olması muhtemeldir. Bununla birlikte bu kavramı *Hayr Mahz'*dan da almış olabilir. İbdâ' kavramıyla İlk Gerçek'in benzersiz bir şekilde yaratışı ifade edilmektedir.

Âmirî, İlk Gerçek'ten diğer varlıkların nasıl sudûr ettiğine ilişkin ise onun çeşitli kuvvetlerle veya aletlerle fiilde bulunmadığını belirtmek ve onun bütün unsurların mucidi olduğunu zikretmek suretiyle açıklık getirmektedir. Nitekim bu, “Adı yüce (Tanrının), ilahî kuvvetinin yetkinliğiyle, özüyle kendisinden başka (bir varlığı), sonra da bu başkasından bir başkasını, sonra bu başkasından da onun dışında bir başkasını meydana getirmek (tevlid) üzere sevk edilmiş (münsak) yetkin bir varlık yaratmasıdır (ibdâ'î)”<sup>129</sup> şeklinde ifade edilmektedir. Bu işleyiş tarzı Allah'ın takdir etmiş olduğu sona kadar devam etmekte ve bu bağlamda O, bütün varlıkların İlk Fâil'i olmaktadır.<sup>130</sup> Sudûr sürecini Fârâbî gibi akıllar, gökküreler şeklinde detaylı olarak almaktan ziyade ibdâ' kavramı temelinde ilk yaratılan yani ibdâ' edilen varlıktan bahsedilmekte ve diğer varlıkların da bir başkasını meydana getirdiğine işaret edilmektedir. Ancak bütün bu süreci belirleyen ise İlk Fâil'den başkası değildir, her şey onun tarafından gerçekleştirilmektedir. Tevlid kavramını seçmesi de, onun bu düşüncesini pekiştirici bir unsurdur.

<sup>126</sup> Âmirî, *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed*, s. 58-59.

<sup>127</sup> Âmirî, “İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader”, (ar-tr) çev. Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri- Âmirî'nin Kader Risalesi ve Tercümesi*- içinde, İFAV, İstanbul 2003, s. tr. 192-194, ar. 12-13.

<sup>128</sup> Âmirî, a.g.m, s. tr. 194, ar. 13.

<sup>129</sup> Âmirî, a.g.m, s. tr. 200, ar. 20-21.

<sup>130</sup> Âmirî, a.g.m, s. tr. 200, ar. 21.

İlk fâilin Allah oluşuna yapılan vurgudan sonra onun sebepliliğe dair fikri şu şekilde özetlenmektedir:

“Düşünürümüz bir yandan kelim ilmi çerçevesinde tabii fiilleri iradî fiiller karşısında zaruri fiiller kategorisine dâhil etmek ve fâille fiil arasındaki bağı zorunlu görmek suretiyle determinizmi kabul, öteki yandan ittifaki olayları sebeplilik dışına atmak ve tabiat kuvvetlerinin sonsuz olamayacağına dayanarak zâtî sebeplerin neticelerini her zaman gerektirmeyeceğini söylemek suretiyle mutlak determinizmi reddettiği ortaya çıkmaktadır. Bu hükmün onun tarafından ifadesi,<sup>131</sup> “süflî âlemde ortaya çıkan varlık ve hadiseler aklî bölümlene ile izafi zorunluluk altında bulunmakla birlikte, varoluşları itibariyle mutlak imkân tahtında yer alırlar... Mutlak imkân, tabii, takallubi ve nadir kısımlarına ayrılır.”<sup>132</sup>

Âmirî bu düşüncesiyle kendisinden yaklaşık bir asır sonra yaşayan, filozofları sebeplilik teorisinden dolayı şiddetle eleştiren ve mucizenin imkânın ortadan kaldırmakla suçlayan Gazzâlî'nin tabiatı ve sebepliliği reddederek temellendirdiği mucizenin imkânını ondan önce metafizik ve tabiat sahasındaki sebepliliği kabul ederek ortaya koymuştur.<sup>133</sup> Kısacası Âmirî, Gazali'nin iddia ettiğinin aksine mucizeyi kabul etmek için sebepliliğin inkârın gerekmediğini göstermiştir. İmkân sahasının genişliğini de yaptığı bu sınıflandırmayla da ifade etmiş olmaktadır. Nitekim üçlü imkân taksimindeki nadir kısmı da muhtemeldir ki mucizeye açılan yere işaret etmektedir.

Âlemde hâkim olan sebepliliğe işaret etmenin yanı sıra Âmirî, Allah'ın varlığına dair argümanlara yer vermeyi de ihmal etmemiştir. Birebir belki inâyet delili olarak ifade edilmese de onda bunu çağrıştıracı başka deliller bulmakta mümkündür. Nitekim İnâyet delili, Fârâbî'de ifade ettiğimiz üzere gaye fikrine dayanmaktadır. Bu sebeple bu delil daha çok nizam ve gaye delili olarak literatüre geçmiştir. Ancak biz bu delilin inâyet deliline olan benzerliğinden dolayıdır ki bu bağlamda ele almayı daha uygun gördük. Âmirî'de Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere bazı delillere başvurmuştur. Bu deliller arasından Kindî'nin kullandığı hudus ve nizam delilinin yanı sıra Fârâbî tarafından başvurulmuş hareket, fâil sebep ve imkân delilleri de bulunmaktadır. İmkân delili zorunlu mümkün ayırımına dayanmaktayken, inâyetle daha çok ilgili olan delil ise nizam ve gaye delilidir. Bu delil âleme düzen ve gaye veren sebebin var oluşu üzerine temellendirilmektedir.<sup>134</sup> Nitekim Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed* bunu şu şekilde dile getirmektedir:

<sup>131</sup> Turhan, a.g.e., s. 128.

<sup>132</sup> Âmirî, *et-Takrir li Evcühi't-Takdir*, s. 313.

<sup>133</sup> Turhan, a.g.e., s. 128.

<sup>134</sup> Turhan, a.g.e., s. 268-271.

“Bârî Teala, süflî âlemi, kendi hikmetinin derinliğine ve yaratmasının mükemmelliğine delalet edecek şekilde yarattı ve bu âlemin içindeki hissi varlıkları ulvî âlemdeki aklî anlamlara işaret edecek numuneler kıldı.”<sup>135</sup>

Âlemde var olan hiçbir varlığın yaratılışında bir abeslik bulunmamaktadır. Fizikten metafiziğe doğru bir gidişle ve özellikle de yaratmadaki mükemmelliğe yapılan vurguyla Allah’ın varlığı kanıtlanmaktadır.

Âmirî’ye göre âlemde bir uygunluk, kemâl ve gaye hâkim olup bu da âleme bunları veren mutlak hikmet ve kemâl sahibi bir varlığı gerektirmektedir. Filozof, ayrıca bu yaratılıştaki kemâlden yaratıcının varlığını kanıtlamanın yanı sıra sıfatları hakkında da bilgi sahibi olmanın da mümkün olduğuna işaret etmektedir. Nitekim eşyanın birbirine zıt özelliklerde ve çeşitli türlerde yaratılmasını Âmirî, yaratıcının kudretinin tamlığı, iyilik ve cömertliğini kemâline işaret olarak görmektedir. Bu akıl yürütmeyi biraz daha ileriye götürmek suretiyle varlıklar arasındaki benzerliklerin yaratıcının gerçek birliğine ve tekliğine; farklılıkların ise onun gerçek iyiliğine ve mutlak kudretine delalet eden şeyler olarak yorumlamaktadır.<sup>136</sup> Kudret, iyilik ve cömertliğin tek bir kavramla ifadesi olan inâyetin varlığına filozofun ifadelerinden ulaşmak mümkün görünmektedir. Her şey onun inâyetinin bir sonucu olarak en güzel şekliyle varlığa gelmektedir. Var olan bütün mevcûdat onun kudretini, cömertliğini, iyiliğini bir yansımasıdır yani inâyetinin bir sonucu olarak varlığa gelmektedir.

Âmirî, sıfatlar konusunda Fârâbî’nin çizgisinden gitmek suretiyle onun birlik, hikmet, kudret, cûd, irade gibi sıfatlarının olduğun ancak bunların onun zâtından ayrı bir varlığa sahip olmadığını dile getirmektedir.<sup>137</sup> Bu düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir: “Hikmet, fiilin varlığını gerektirir; kudret onu açığa çıkarır; irade ise onu tezyin eder. Evvel’de bu üç şeyin manası tek bir şeydir. O, gerçek zâtıyla hüve hüvedir.”<sup>138</sup> Bu üç sıfatı, zâtında tek bir şeye denk gelecek şekilde inâyet olarak da isimlendirebiliriz.

Filozof, Empedokles’in görüşü olduğunu belirtmek suretiyle âlemde meydana gelen her şeyin onun ilmi, cömertliği (cûd), iradesi ve kudretiyle feyz ettiğini söylemektedir. Zikredilen sıfatlar, Allah’ın varlığından ayrı değildir. O, bir ve eşsiz olup mevcûd olanı yaratmasına binaen O’na bu sıfatlar nispet edilmektedir. Varlık,

<sup>135</sup> Âmirî, *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed*, s. 138.

<sup>136</sup> Turhan, a.g.e., s. 268-271.

<sup>137</sup> Turhan, a.g.e., s. 271.

<sup>138</sup> Âmirî, “en-Nüsükü'l-Aklî ve't-Tasavvufî'l-Millî”, thk. Sabhan Khalifat, *Resailü ebi'l-Hasen el-Âmirî ve Şezeratühü'l-Felsefiyye* içinde, Amman 1988, s. 477. Bu eser Khalifat tarafından, Tevhidi’nin *el-Mukabesat*’ında, İbn Miskeveyh’in *Cavidan Hırad*’de ve muhtasar *Sivani'l-Hikme* müellifinin bu eserden yaptığı alıntılarını toplanarak oluşturulmuştur (Turhan, a.g.e., s. 20).

varlığını yaratılmakla hiçbir ilgisi olmayan Vacibul-Vücûd<sup>139</sup> ve yaratmayla varlığa gelen mümkünü'l-vücûd<sup>140</sup> olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Âlemde mevcut olan şeylerin varlığı mümkün olup çoğalmaya müsaittirler. Allah ise zâtı itibariyle bundan münezze olup birliği yönünden kimseye benzememektedir. Hâkim ve hakk onun en hususi sıfatları arasında yer almaktadır. Âmirî, Empedokles'in bu güzel cümleleri takdir etmekle beraber ahiret hakkındaki görüşlerini ve sevgi-nefret teorisini eleştirmektedir.<sup>141</sup> Empedokles'in görüşlerini yer vermesinden ve onlardan övgüyle bahsetmesinden yola çıkarak onun da eleştirdikleri hariç tutulmak suretiyle benzer görüşte olduğu sonucuna varmamız da mümkündür. Ayrıca yukarıda zikrettiği Evvel'de hikmet, kudret ve iradenin zâtında tek bir şey oluşuna dair vurgusu Âmirî'nin, hikmetin beş sütunundan biri olarak gördüğü Empedokles'in ifadeleriyle kendi görüşlerini de dile getirmiş olabileceği kanımızı güçlendirmektedir. Nitekim bu düşüncemizi pekiştirici ibarelere *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed* adlı eserinin ilerleyen bölümlerinde yer vermekte ve mutlak kemâl sahibi olan tek varlığın bir ve hak olan Allah olduğunu zikretmektedir.<sup>142</sup>

Empedokles'ten aktardığı sınıflamaya benzer bir şekilde Âmirî, varlığı vacip, mümkün ve mümteni olmak üzere üç kısma ayırmakta ve varlığı zorunlu olunan vacip, yokluğu zaruri olan mümteni yani iki kere ikinin beş olması gibi, ne varlığı ne de yokluğu zorunlu olmayan ise mümkündür diyerek üçlü bir tasnif yapmaktadır. Zorunlu da, kendi içerisinde; zâtıyla varlığı zorunlu olan, Bârî gibi ve izafi olarak zorunlu olun daire için merkezin varlığı gibi iki kısımdan teşekkül etmektedir. Zâtıyla zorunlu vacibu'l-vücûd mevcûdu'l-hak olup mukadderat ise onun dışında kalan bütün varlıkları ifade etmektedir.<sup>143</sup> Eğer ki O'nun varlığı mümkün olduğu takdirde Hakikî Melik olamayacağını değinen Âmirî, varlığı zorunlu olduğu ve mümkün olmadığı için O'nun gerçek malik olmaya layık olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte O'nun hakikî melik olabilmesini, zâtıyla tek olmasına, eşi ve benzerinin bulunmamasına, zayıflık-güçsüzlüğün ilişemediği mutlak kudretinin sahip oluşuna ve tam hikmet sahibi olmasına dayandırmaktadır.<sup>144</sup> Ayrıca Âmirî'nin felsefesinde inâyet kavramına açıkça yer verdiği eseri günümüze ulaşmamakla beraber hikmet, kudret ve cûd kavramına yaptığı vurgular

---

<sup>139</sup> Bu kavramı Âmirî, eserin başka bir yerinde Allah için kendisi de kullanmaktadır. Âmirî, *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed*, s. 182-183. Ayrıca başka bir eserinde Âmirî, varlıkların vacib-mümkün dışında mümteniye de katmak suretiyle üçlü tasnifini de yapmaktadır (Âmirî, “İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader”, s. tr.191, ar.11; Âmirî, *et-Takrir li Evcühi't-Takdir*, s. 304).

<sup>140</sup> Âmirî, *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed*, s. 182-183.

<sup>141</sup> Âmirî, a.g.e, s. 46-47.

<sup>142</sup> Âmirî, a.g.e, s. 58-59.

<sup>143</sup> Âmirî, *et-Takrir li Evcühi't-Takdir*, s. 304-305.

<sup>144</sup> Âmirî, *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed*, s.182.

onda sonradan İbn Sînâ'da geniş bir anlama kavuşacak olan inâyet fikrinin varlığından bahsetmeyi mümkün kılmaktadır.

Filozof, âlemin Allah tarafından yaratılmış olduğunu dile getirmekte, O'nun bütün her şeyin müdebbiri olduğunu, ancak bunun olayları meydana geldiği anda yarattığı şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. O, bunu Allah'ın âlemlerle ilgilenmediği şeklinde yorumlanmanın da yanlışlığına dikkatleri çekmek suretiyle O'nun eşyayı yaratmasının takdir etmesi manasına geldiği zikretmektedir.<sup>145</sup> İlahî takdire gelince Âmirî, bunun ibdâ', sun', teshir şeklinde üç kısımdan teşekkül ettiğinden ve hepsini içerecek bir isim olarak halk kavramından bahsetmektedir.<sup>146</sup> Âmirî bu fikrini geometri ve fiziğin ilkeleriyle metafizik meseleleri ele alanlara ilişkin örnekler verirken pekiştirmekte ve bu âlemin mükemmelliğine dolaylı olarak işaret etmektedir. Onların amaçlarının "geometrinin bütün prensiplerinin, Allah'ın yaratmasının büyüklüğünü ve Allah'ın süflî ve ulvî âleme nüfuz etmiş olan kudretini salih kullarına gösteren alametler ve deliller" olarak sunduklarını belirtmektedir.<sup>147</sup> Bu kişilerin,

"Tam bir cömertlik, yüce bir inâyete, gerçek bir paylaştırmaya- yani hak etme (istihkak) ilkesine göre taksim edilmiş ihsana-, adalet ve eşitliğe delalet eden bakışa (nazar), eşyanın, mertebelerine göre elde edilmesi için ilim yerine kaim olan hikmete ve künhüne vakıf olunamayacak erdemli siyasete vakıf olmak istersen o halde cismi hayal et."

dediğini ifade edip her maddi cevherin kendisi için uygun olan miktarla var olduğunu söylemektedirler.<sup>148</sup> Bu ifadelerde açık bir şekilde âlemdeki düzene ve intizama atıf vardır. Filozofun buradaki kişilerin görüşlerine yer vermekle beraber onlarla ilgili olumsuz bir düşünce serd etmemiş olması onun da âlemde Allah'ın inâyetiyle tesis edilmiş bir düzenin varlığını dair bir düşüncenin onda var olabileceğine işaret olarak görülebilir.

Âmirî'de de kendinden önce var olan mümkün dünyaların en iyisi fikrinin izlerini de bulmak mümkündür. Nitekim o, aslah-salah teorisini ele alarak bu konudaki görüşlerini serd etmiştir. Ferd olarak âlemin sonunu kadar var olacak şeylerin yaratılışında aslahın, tür olarak devamı olanlar için ise salahın geçerli olduğundan bahsetmektedir. Daha net olarak söylemek gerekirse filozofa göre Bârî, sabit küllîleri özel maksatlar için daha uygunu düşünülemez şekilde varlığa getirmiştir ve bu onun eksiksiz cömertliğinin bir ifâdasıdır. Diğer cüzi şeylere gelince onlar ise kendisine nispetle daha uygunu düşünülebilecek şekilde yani salah olarak var etmek suretiyle kudretinin sonsuzluğunu göstermiştir. Bu açıdan o, salah-aslah teorisinin ortaya

<sup>145</sup> Turhan, a.g.e., s. 272.

<sup>146</sup> Âmirî, *et-Takrir li Evcühi't-Takdir*, s. 309.

<sup>147</sup> Âmirî, *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed*, s. 122.

<sup>148</sup> Âmirî, a.g.e., s. 124.

atılmasının sebebinin hakkı yüceltmek olduğunu, özünü ve hakikatini zedelemek olmadığını belirtmektedir.<sup>149</sup> Âmirî, burada küllî için öngörülen aslahın cüzi için salah şeklinde vukû bulduğunu dile getirmektedir. Buradaki bu ayrımı, ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluşla ilişkilendirebiliriz. Ay-üstü âlemdeki varlıklar oluş ve bozuluşa uğramadıkları için küllî olmaları hasebiyle eksiksiz cömertlikten yani inâyetten yararlanmaktadır. Ancak bu türün devamı sağlayan cüziler için ise salah esas alınmıştır. Fakat onlar da tür olarak bu feyizden yararlanmaktan yoksun değillerdir. Ancak Âmirî, burada inâyetin ay-altı âlemde bireylere değil de, türlere yönelik olduğunu ima eder gibidir.

Âmirî akıllı, ilahî hüccet olarak değerlendirmekte<sup>150</sup> ve bu bağlamda Mâturidî'nin akıl için kullandığı ilahî emaneti çağrıştırmaktadır. Bu ilahî emanet ile bağlantılı olarak insanın özgürlüğü meselesini ele alan Âmirî, cebr ve tevfiz görüşlerine değil de, bunlar arasında bir orta yol niteliği taşıyan bir düşünceyi benimsediğini ima etmektedir. İnsan bakışını sadece Yaratıcı'nın cûd ve hikmetine çevirirse tevfize, sadece kul olarak küçüklüğüne ve zayıflığına odaklandığı takdir de ise cebre varacağını söylemekte ve insanın asıl yapması gerekenin ise yaratıcının cûd ve hikmetiyle kul olarak insanın zayıflık ve küçüklüğünü bir araya getirmek olduğunu ifade etmektedir. İhtiyari fiillerin bu anlamda iki yöne vardır ki bunlardan birincisi onların yapılmasının emrolunması, diğeri ise sebeplerin verilmiş olmasıdır.<sup>151</sup> Allah, "ihtiyari fiillerin ilk mucidi, takdir eden yaratıcısı, tevlid eden fâilidir... Başkası muhayyer mükteseptir, doğrudan (mübaşir) muciddir, yani ikinci fâildir."<sup>152</sup> Özetle söylemek gerekirse Âmirî, ne Mu'tezile gibi insanı fiillerini yaratıcısı olarak kabul etmek de ne de tamamen mutlak bir cebr altında olduğunu tasdik etmektedir. Bilakis o, bu ikisi arasında bir orta yol olarak insanın acizliğine değinmekle birlikte onun Allah'ın hikmet ve cömertliği sayesinde kendisine açılmış olan özgürlük alanında fiilde bulunduğunu düşünmektedir. Ancak insan, yaptığı bu fiillere kendi ihtiyaç duymaktadır. Sebepleri halk edeninin bunlara bir ihtiyacı söz konusu değildir. Mâturidî'deki gibi bir kesb teorisini kabul eder görünmektedir.

Filozof, süflî âlemi hikmetiyle yaratıp hissi varlıkları ulvî âleme delalet edecek işaretler kılan Allah'ın, bu hissi varlıkları akılla tezyin etmek istediğini dile getirmektedir. Allah'ın insanı süslediği bu akıl sayesinde insan, onun yaratmasını

<sup>149</sup> Âmirî, "İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader", s. tr. 215-216, ar. 36-37.

<sup>150</sup> Âmirî, *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed*, s. 68.

<sup>151</sup> Âmirî, "İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader", s. tr. 211-212, ar. 32-33.

<sup>152</sup> Âmirî, a.g.m, s. tr. 214-215, ar. 35-36.

anlayabilmekte ve hikmetine vakıf olabilmektedir.<sup>153</sup> Nitekim bu ilahî hüccet olan aklı bedenin zincirlerinden nasıl kurtulacağına ilişkin bilgileri, Allah, dini kurallar koyarak insana açıklamaktadır. İnâyetin bir ürünü olarak da değerlendirebileceğimiz insana yol gösterici olarak sunulan dini kurallar sayesinde insan, kapkaranlık zulmetlerden kurtulup nûrlu aydınlıklara çıkabilme imkânına kavuşacaktır. Başka bir deyişle insan, dini kurallar ve şerri modellerin rehberliğinde süflî âlemden ulvî âleme yükselebilecektir yani hayvani tabiattan hikmetin ihtişamına erişebilecek düzeye çıkabilecektir.<sup>154</sup> Allah tarafından kula ulaştırılan ilahî hitap hikmetin yani inâyetin bir ürünüdür.

O da Fârâbî gibi felsefesi içerisinde siyasete çokça yer vermiş olup, insanın toplum halinde yaşayan bir varlık olduğuna işaret etmiştir. Herkes tarafından arzu edilen ve mutlak gaye olan sa'âdete ulaşmanın yolu, toplum halinde yaşamaktan geçmektedir. Nitekim insan, mutluluğa ulaştıracak erdemli bir hayatı tek başına yaşayamaz. Mutluluğa ulaşmak için sadece bir arada yaşamak yeterli olmamakta mutluluğa ulaştıracak bir yasaya ve onun uygulamasını sağlayacak yöneticiye de ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>155</sup> Dünya hayatının devamı için nübüvvet ve siyaseti şart koşması ve bu iki vasfı kendisinde toplayan ilim ve hikmet açısından en yüksek şeref ve mertebede bulunan Hz. Peygamber olduğunu ifade edilmektedir.<sup>156</sup> Akıllı kişi, hikmet yolunu tuttuğu takdirde ve nefisini tashih etmeyi başardığında kendisine Allah'ın yeryüzündeki halifesi vasfıyla aşağı âlemi mamur etme<sup>157</sup> ve yüce âlemi güzelleştirebilmek için kendisine Allah tarafından özel bir bağışta bulunulmakta ve cevheri aklın nûruyla yüceltilmektedir.<sup>158</sup> Kısacası, akleden nefis aklın ışığını elde edebilmek için nûru'l-millet (dinin yönlendirmesi) ve nûru'l-hikmetin (hikmetin ışığı) yardımına muhtaçtır.<sup>159</sup> Bu özel bağış bireysel inâyet olarak yorumlanabilir. Ancak bu bağışı insan cevherini kirleterek yani özgür iradesini yanlış kullanarak hem dünya hem de ahiretini kaybedebilmektedir. Dinin yönlendirmesi ve hikmetin ışığıyla, yani inâyet ile insanların mutluluğa ulaştıracak yollar aydınlatılmaktadır.

Akleden nefsin melekî, hayvani, beşeri ve vahşi olmak üzere dört mertebesinin bulunduğuna işaret eden Âmirî, bunlardan melekî mertebeye ulaşan Allah'ın inâyetine mazhar olabilmektedir. Bu durum şu şekilde dile getirilmektedir:

---

<sup>153</sup> Âmirî, *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed*, s. 138.

<sup>154</sup> Âmirî, a.g.e, s. 68-69.

<sup>155</sup> Turhan, a.g.m., s. 372.

<sup>156</sup> Aydın, a.g.m., s. 152.

<sup>157</sup> Âmirî, a.g.e, s. 68, 136.

<sup>158</sup> Âmirî, a.g.e, s. 70.

<sup>159</sup> Âmirî, a.g.e, s. 138-139.

“Allah’ın kendisine nimet olarak vermiş olduğu sahih akıl, Allah’ın kendisine ihsan etmiş olduğu sağlam g6rüş; Allah’ın kendisine halis hikmeti ayırt etme ve doğru bilgisini artırma hususunda başarılı kılması; ruhanî yette aşığı ve yüce âlemde yükselmek için aldığı manevî destek, bu iki âlemde ilahî yönetim ve gerçek düzeni tanıma; altın, gümüş, misk, amber, kadın ve uşak gibi şeylerden haz almaktan uzak kalmasını temin etmek için bu iki âlemin her tarafında aklının seyahat etmesi ve fikrinin, bu iki âlemin güzelliğinde gezinme bahtiyarlığının kendisine verilmesiyle sevinç içerisinde olur.”<sup>160</sup>

Sonuç olarak söylemek gerekirse âlemin hikmet, irade, ilim ve cömertlikle donatılmış olduğunu belirten Âmirî, bu kavramların hepsini kapsayan inâyeti başka kavramlar kullanarak dolaylı olarak ifade etmiş görünmektedir. Toplum halinde yaşama ihtiyacı içerisinde olan insan; melekî nefis düzeyinde başka bir ifadeyle nübüvvet makamına erişen peygamberin rehberliğinde ay-altı âleme sirâyet eden inâyet sayesinde mutluluğa ulaşabilmektedir. Kendisine kesb etme gücü verilen insan, ilahî hüccet sayesinde inâyete de mazhar olmakta, dinin ve hikmetin nûruyla aydınlanarak da inâyete erişebilmekte ve hakikî mutluluğu da elde etme imkânına kavuşabilmektedir.

---

<sup>160</sup> Âmirî, a.g.e, s. 160, 162.

### III. BÖLÜM

#### İBN SÎNÂ: İNÂYET VE ONTOLOJİ

İbn Sînâ, inâyet kavramına felsefesinde mühim bir yer ayırmaktadır. Eserlerinin büyük çoğunluğunda inâyeti işleyen İbn Sînâ'nın inâyet anlayışında bir tekâmülün varlığından söz edilebilir. Nitekim o, ilk dönem eserlerinden olan *Mebde' ve'l-Me'âd*'da inayeti sebeplilik bağlamında ve düzenle ilişkilendirerek ele alırken; orta dönem eserlerinden olan *Kitâbu's-Şifâ İlahiyât* ve *Kitabu'n-Necât*'da ise inayete felsefesi özetleyici bir anlam yükleyerek kapsamlı bir inâyet tanım yapmaktadır. Son dönem eserlerinden olan *el-İşârât ve't-Tenbîhât* ile *Ta'likât*'ta gelindiğinde ise onun konu eksenli daha spesifik tanımlamalar yaptığı görülmektedir.<sup>1</sup>

İbn Sînâ'nın inâyet anlayışını daha iyi tahlil etmek için ontolojik, epistemolojik ve ahlakî olmak üçlü bir tasnif yapmayı uygun görüldü. Böyle bir sınıflamada yukarıda da ifade edildiği üzere onun bütün felsefesi kapsayıcı şekilde *Kitâbu's-Şifâ İlahiyât* ve *Kitabu'n-Necât*'ta yapmış olduğu tanımlar etkili olmuştur. O, inâyeti bu iki eserinde şu şekilde tanımlamıştır:

“İnâyet, İlk'in (el-Evvel) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zâtı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zâtı gereği illeti olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir feyz ile feyz etmesidir. İşte inâyetin anlamı budur.”<sup>2</sup>

İbn Sînâ'nın bu tarifinin, onun inâyet görüşünün tek bir paragrafta özetlenmiş hali olduğunu söylemek mümkündür. Bu kısa ve öz tanım, inâyet kavramının onun felsefesiyle bütünüyle kuşatıcı bir kavram olduğunu gözler önüne sermektedir. İnâyet, filozofun felsefî sistemi içerisinde Tanrı-Âlem ilişkisine açıklık getirmekle birlikte hayır nizamı, mükemmellik fikri, Tanrı'nın cömertliği, bilgisi ve sevgisiyle de doğrudan bağlantılıdır. Bunun yanı sıra insanlık tarihi boyunca tartışılmakta olan kötülük probleminde İbn Sînâ'nın bulmaya çalıştığı çözümdeki temel düşüncenin de zemini teşkil eden bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bölümde, yukarıda bahsedilen tasniften ilki olan ontolojik açıdan inâyet üç başlık halinde incelenecektir: Sudûr (yaratma)- inâyet, mümkün dünyaların en iyisi fikri, inâyet delili ve sebeplilik- inâyet. Birincisi kısımda, sudûr teorisi ve İbn Sînâ'nın

<sup>1</sup> İbn Sînâ'nın eserlerinin kronolojik sıralaması için bkz. Dimitri Gutas, *Avicenna And The Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, New York 2014, s. 79.

<sup>2</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, (ar-tr) çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 160. Benzer bir tanımlamaya *Kitabu'n-Necât*'ta da yer verilmektedir (İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*, thk. Macid Fahri, Daru'l- Afaki'l- Cedide, Beyrut 1982, s. 320).

yaratmaya ilişkin genel yaklaşımı ve İbn Sînâ'da sudûr-inâyet ilişkisiye değinilecektir. Sudûr-inâyet ilişkisini ele alırken, kavramların orijinal halleriyle kullanılmasına dikkat edilecektir. Bu bağlamda feyz, sudûr, ışık kavramları tercih edilecektir. İbn Sînâ'nın eserlerinin tercümelerinden yararlanılırken de tercümede tercih edilen ifade yerine asıl metinde kullanılan kavramlara yer verilecektir.

## A. Sudûr ve İnâyet

### A. 1. Sudûr Teorisi ve İbn Sînâ'nın Yaratmaya İlişkin Genel Yaklaşımı

Varlıkların meydana gelişinin nasıllığı konusu, felsefe ve dinlerin en yoğun olarak tartıştığı meselelerin başında gelmektedir. Bu konuda felsefe tarihi boyunca yapılan tartışmalar ve eleştiriler farklı teorilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda sudûr teorisi de âlemin ezeliğini savunan görüşle yoktan yaratma fikrini savunanların görüşlerinin oluşturduğu iki zıt kutbun arasında yer almaktadır. Bu iki görüşün çıkmazlarını giderme gayretiyle ortaya çıkan sudûr ya da başka bir ifadeyle feyz teorisi,<sup>3</sup> âlemin ezeliğini savunanların görüşleri sebebiyle, Tanrı Âlem arasında ortaya çıkan uçurumu kapatmanın yanı sıra yoktan yaratma fikrinden kaynaklanan sorunları da çözmeyi hedeflemektedir.

Yeni Eflatunculuk'un bir ürünü olan sudur teorisi Plotinus tarafından sistemleştirilip felsefi temeller üstüne oturtulmuştur. Plotinus'un bu teoriyi ortaya atma gayesi, Hristiyan teolojisinin yoktan yaratma anlayışı ile Tanrı ve yarattıkları arasında meydana gelen uçurumu azaltmaktır. Ayrıca sudûr, Stoacı içkin Tanrı anlayışıyla Aristoteles'in savunduğu aşkın, âlemin ötesindeki Tanrı anlayışı arasında bir orta yol bulma gayretidir.<sup>4</sup> Aristotelesçi nazariyede İlk Muharrik, hareket ettirdiklerinden tamamıyla farklı bir öze sahip olup onlarla arasında sürekli bir bağlantının varlığından söz edilememektedir. Plotinus, bu ezeli sudûr anlayışıyla bu sürekliliği sağlamaya çalışmıştır, nitekim bu sudûr ile Bir her yerde mevcuttur. Ancak Bir'in bu sudûr süreci sonucunda yarattıklarıyla aynı öze sahip olması düşünülemez. Çünkü bu anlayışta aşağı doğru yokluğa, kötülüğe kadar inen bir süreç öngörülmektedir.<sup>5</sup> Bununla birlikte onun bu teorisi, aynı zamanda birbirinden büyük ölçüde farklı olan Aristoteles'in mekanik

<sup>3</sup> İbn Sînâ, eserlerinde çoğunlukla feyz kavramını kullanmakta ve bu süreci anlatırken zaman zaman "s-d-r" kökünden türemiş olan sudûr kelimesinin fiil haline yer vermektedir.

<sup>4</sup> Mustafa Yıldırım, "Plotinus ve Fârâbî'de Sudur", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 11, Mart 1994, s. 43.

<sup>5</sup> Kurtoğlu, a.g.e., s. 71.

Tanrı anlayışı, Eflâtun'un idealleri ile Yahudi- Hristiyan geleneğindeki mutlak yaratıcı Tanrı fikrinin bir nevi sentezidir.<sup>6</sup>

Antik Yunan'daki farklı Tanrı tasavvurlarının senteziyle şekillendirdiği sudûr teorisinde Plotinus, Bir'in akıl ve bilginin ötesinde olduğunu söyleyerek<sup>7</sup> bir çıkmaza düşmektedir. Nitekim düşünmenin ve bilmenin olmayışı, Tanrı'nın ardından gelenlerden bağımsız olduğunu ve onlara karışmadığı sonucunu doğurmaktadır. Ancak İslam Meşşailerini bu düşünceye karşı çıkmakta ve Allah'ın âleme müdahalede bulunduğunu ve var olanların onun inâyetiyle var olduğunu ısrarla vurgulamaktadırlar.<sup>8</sup> İslam filozofları (Fârâbî ve İbn Sînâ), İslami ilkelere bağlı kalma gayretiyle aklın işlevi ve aracı varlıklar konusunda Plotinus'tan ayrılmaktadırlar. Plotinus sudûr sürecinde Bir'in iradesini tamamen tasfiye etmektedir. Ancak İslam filozofları bu konuda çok hassas olup sudûrun onun düşünmesi, bilmesi, irade etmesi ve yaratmasıyla gerçekleştiğini savunmaktadırlar.

İslam düşünürlerinin yaratmanın keyfiyetine ilişkin görüşlerine gelince, burada iki farklı yaklaşımın varlığından bahsedilmektedir. Birinci grupta yer alanlar Eş'ariler ve kelamcılar, durağanlığın söz konusu olmadığı sürekli bir yaratma sürecini öngörmekte ve tek gerçek fâilin Allah olduğunu kabul etmektedirler. İkinci grupta ise, ilk İslam filozofu Kindî bulunmakta ve nedenselliğin yanı sıra her şeyin Tanrı'nın iradesiyle yoktan yaratıldığı fikri savunulmaktadır.<sup>9</sup> Bu teoriler yaratmayı tam olarak açıklayamamakta ve bir takım açmazlara sebep olmaktadır.

İslam filozofları ise sudûr teorisiyle hem Yeni Eflatunculuk'un içine düştüğü çıkmazları çözmeye çalışmakta, hem de bu teoriyi İslam'ın temel inanç doktriniyle uzlaştırma gayreti içerisine girmektedirler. Ayrıca kelamcılarının yoktan yaratma teorilerinin ortaya çıkardığı sorunlardan da kurtulmayı hedeflemişlerdir. Sudûr teorisini, Tanrı ile yarattıkları arasındaki bir bağlantı kurma ve Aristo'nun Atıl tanrı anlayışını revize etme denemesi olarak da görebilir. Ayrıca sudûr teorisiyle İslam filozoflarının yaptığı şey, Tanrı'nın sıfatlarını tasfiye etmek değildir, bilakis bütün boyutlarıyla tevhid ilkesini korumaktır. Bu tevhid ilkesinin ve sıfatların zâtın aynısı oluşu konusunda Mu'tezile ile aralarında benzerlikten de söz edilebilir.<sup>10</sup> Nasıl ki Mu'tezile Tanrı'nın

<sup>6</sup> Hasan Özalp , “Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fâil Neden: İbn Sînâ Örneği”, *Journal of Islamic Research*, 2013; 24 (3), s. 150.

<sup>7</sup> Plotinus, “3. On the Knowing Hypostases and That is Beyond”, in *Enneads V.*, s. 117.

<sup>8</sup> Aydın, a.g.m., s. 178.

<sup>9</sup> Şulul, *Kindî Metafiziği*, s. 99.

<sup>10</sup> Bkz. Fatih M. Şeker, “Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2012/1), s. 19; Enver Uysal, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı-Âlem*, İFAV, İstanbul 1998, s. 47-48.

sıfatlarını yok saymakla ya da ta'dil etmekle itham edilmişse<sup>11</sup> aynı şekilde Fârâbî ve İbn Sînâ'da benzer bir suçlamaya maruz kalmışlardır.

Fârâbî ile İslam felsefesinde ele alınmaya başlayan İbn Sînâ tarafından geliştirilen ve zirveye taşınan<sup>12</sup> sudûr teorisinin ortaya atılmasının amacı yukarıda zikredildiği gibi felsefî tutarsızlığa düşmeden yaratmayı anlatmaktır. Mutlak anlamda bir olan Allah'tan kâinatın nasıl sudûr ettiğini onun birliğine hâlel getirmeksizin 'birden bir çıkar' ilkesi zemininde aracı varlıklarla yani akıllar silsilesiyle açıklanmaya çalışılmıştır. Çokluk ve çeşitliliğin hâkim olduğu bu kâinatın yaratılışı var edicinin birliğine ve değişmez oluşuna zarar vermeksizin ele alınmıştır. Allah'ın âlemi yoktan yaratması yani belli bir zamanda var etmiş olması onun kudreti ve iradesiyle daha önceden yetersiz olduğu sonradan yeterli hale geldiği düşüncesine sevk edecek bütün kapılar, akıllar silsilesiyle kapatılmaya çalışılmaktadır.<sup>13</sup>

Akıllar silsilesinde var olduğu ifade edilen bu faal akılla beraber bu on akıl düşüncesinde Batlamyus'un kuramının etkisi hissedilmektedir.<sup>14</sup> Ancak Fârâbî, bu akılların dokuz ile sınırlanmasının zorunlu olmadığı fikrini<sup>15</sup> ileri sürerek kendi

---

<sup>11</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal (İslam Mezhepleri)*, çev. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 31.

<sup>12</sup> Burada şu değerlendirme yer vermek yerinde olacaktır. Cabiri, çağdaş araştırmacıların ve eski müelliflerin İbn Sînâ felsefesinin Fârâbî felsefesiyle çoğunlukla uyduğu, birkaç tikel noktada ve ayrıntıda farklılaştığı konusundaki mutabakatlarına karşı çıkmaktadır. Hatta bu düşüncüyü daha da ileri götürerek İbn Sînâ'nın gerçekte yeni hiçbir şey ortaya koymadığını, Fârâbî'nin ele aldığı konuları tafsilatlı bir şekilde işlediğini ileri sürenlerin fikirlerini zikreden Cabiri, bu ön yargıdan zihinlerin arınması gerektiği kanaatindedir. Ona göre İbn Sînâ, Fârâbî'nin eserlerinden yararlandığını söylemektedir. Zorunlu-mümkün ayrımı, sudurdaki on akıl vs. düşüncelerde Fârâbî'nin metafizik sisteminden yararlanmıştı. Dolayısıyla metafizik sistemlerinin teşekkülünde kullandıkları bilgi malzemeleri açısından bu görüşte doğruluk payı yok değildir. Ancak ideolojik bakış açılarıyla birbirlerinden ayrılmaktadır. Başka bir deyişle İbn Sînâ, Fârâbî'nin metafizik sisteminin epistemolojik bir sistem olarak almıştır. Ancak ideolojik bir gaye olarak onu savunmamıştır. Bu farklılaşmada Fârâbî'den İbn Sînâ'nın yaşadığı döneme kadar İslam dünyasının geçirdiği tarihsel değişimin önemli bir tesiri olduğu düşünülmektedir. Şimdiler de çöküş aşısı olarak nitelenen bir dönemde yaşayan İbn Sînâ, Kindî, Fârâbî'nin felsefî gayretleri, Razi'nin tıbbi başarılarıyla taçlanmış olan bilimsel bilginin gelişim hattının doruk noktasında yer almaktadır (Muhammed Abid el-Cabiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 116-119).

<sup>13</sup> İslam filozofları neden sudur teorisini savunmuşlardır? sorusuyla ilgili cevaplar için bkz. Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, İstanbul 1995, c. 12, s. 150. İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'tan iki şeyin meydana gelmemesinin sebebi için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's - Şifâ Metafizik II*, s. 148, 150.

<sup>14</sup> M. Şerefeddin Yalıtıkaya, "Giriş", *İbn Sînâ/İbn Tufeyl Hay Bin Yakzan*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010, s. 10-11. Buna bir delil olarak ise farklı farklı birçok alana ilişkin eğitim alan İbn Sînâ'nın Ptolemy'nin astronomiye dair *Almagest* eserini okumuş olması gösterilebilir. Nitekim Ptolemy İslam dünyasında Batlamyus olarak tanınmaktadır (Mesut Okumuş, *Kuran'ın Felsefî Okunuşu İbn Sînâ Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2003, s. 38).

<sup>15</sup> Fârâbî, bunu şu sözleriyle dile getirmektedir: "Her akıldan başka bir akıl ve bir gök meydana gelir. Biz bu akılların ve göklerin sayısını bilemeyiz sadece faal akılların (el-Ukulu'l-Faale) maddeden soyutlanmış olan bir faal akılda sona ermesine kadar olanlarını bilebiliriz; işte orada göklerin sayısı tamam olur. Akılların bu şekilde birbirinden zincirleme olarak çıkışları sonsuza dek sürüp gitmez. Bu akılların türleri de farklı olup, her akıl başlı başına bir tür teşkil eder." (Fârâbî, "Uyûnü'l-Mesâil" (Felsefenin Temel Meseleleri)", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, İstanbul. 1995, 2010, s. 120; Fârâbî, *ed- De'avi'l- Kalbiyye*, s. 5). Mahmut Kaya, *Uyûnü'l-Mesail*'in Fârâbî'ye atfedilen *ed-De'avi'l- Kalbiyye* adlı eserle kavram ve önermeler kısmı hariç tutulduğunda büyük bir benzerlik arz ettiğini dile getirmektedir (Dipnot s. 117). *Uyûnü'l-Mesâil*'in Fârâbî'ye aidiyetiyle alakalı bazı şüpheler

dönemindeki fiziki veriler ışığında şekillenmiş bu teorinin değişebilir ve geliştirilebilir olacağına dair bir imada bulunmaktadır denilebilir. Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından yaratılışı açıklamak üzere ortaya konulmuş olan bu teorinin Batlamyus teorisinin günümüzdeki geçerliliğini yitirdiğini söyleyerek bu teoriyi topyekun yok saymak bu ilmi geleneğe haksızlık olur. Bu teorinin zemininde yer alan temel anlayışın, yaratıcıya yani İlk Sebeb'e hiçbir eksiklik ve noksanlık bulaştırmadan ve birliğini İbn Sînâ'nın ifadesiyle ehadiyetini en üst düzeyde korumak suretiyle İlk Sebeb'den diğer varlıkların nasıl meydana geldiğini en makul şekilde anlatma çabası olduğunu unutmamak gerekir.

İbn Sînâ'dan önce varlıkların meydana gelişine ilişkin ortaya konulan anlayışlara ve sudur teorisine genel hatlarıyla değindikten sonra bir varlık filozofu (feylesofu'l-mevcûd)<sup>16</sup> olarak bilinen İbn Sînâ'nın yaratmayı ele alış tarzına geçilecektir. Onun yaratmayı anlatmak üzere ortaya koyduğu sudûr teorisini incelemeyen önce varlıkların var oluş sürecine dair kullandığı kavramlara değinmek faydalı olacaktır.

Kur'an literatüründe yer alan ibdâ', halk, ihdas ve tekvin kavramları İbn Sînâ tarafından anlam zenginliği kazandırılarak kullanılmıştır. İbn Sînâ, bu kavramlara farklı âlemlerdeki yaratılışı ifade etmek üzere yer vermiştir. Genel olarak ay- üstü âlem için ibdâ' kavramı, ay-altı âlem için ise halk ve tekvin kavramlarına başvurulmuştur.

"(O), göklerin ve yerlerin bedî'<sup>17</sup>dir şeklinde Kur'an'da geçen ve Allah'ın isimlerinden olan 'bedî', b-d-a' kökünden türeyen<sup>18</sup> *ibdâ'*, "örneksiz bir nesne meydana getirmek, yapılmamış, bilinmemiş bir nesne meydana koymak, var etmek anlamına geldiği gibi, dinde yeni bir töre, gelenek yaratmaya da bundan dolayı bidat denmiştir. Bir nesnenin var olmasına sebep olmak, bir şeye varlık vermek, icad etmek anlamları vardır."<sup>19</sup> şeklinde kullanılmaktadır. İbdâ' kelimesi felsefî bir terim olarak ele alındığında Fârâbî'ye göre yoktan bir nesneyi var etmek anlamına gelmektedir. İbn Sînâ, Fârâbî'nin bu tanımına katılmakla birlikte ona başka bir anlam daha yükleyerek onu, "aracısız bir nedenden herhangi bir nesnenin meydana gelmesi"<sup>20</sup> şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca ibdâ'nın gerçekleştiği âlemde varlık, olmayandan yani imkândan

---

vardır. Bununla ilgili olarak bkz. M. Cüneyt Kaya, "Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine", sa. 29-67 Fârâbî, başka bir eserinde varlık mertebelerinden bahsederken ikincil sebeplerden ve faal akıldan bahsetmektedir. Ancak o, akılların sayısına ilişkin bir bilgiye yer vermemekte, sadece ikincilerin sayısının semâvî cisimlerin sayısından olduğunu ifade etmektedir (Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât*, s. 35-36). Akılların sayısının on olduğuna ilişkin açıklamaya Fârâbî *el-Medinetü'l-Fâzıla*'da yer vermektedir (Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 33-34).

<sup>16</sup> Gassan Finanus, "Felsefetü'l-Vücûd İnde İbn Sînâ", *et-Turas el-Arabi*, Suriye 1981, c. 2, Sayı: 5,6, s. 60.

<sup>17</sup> Bakara, 2/117; Enam, 6/101.

<sup>18</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, c. 1, s. 341-342.

<sup>19</sup> Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 120; Hüseyin Atay, "İslam Felsefesinde Yaratma", *Kelam Araştırmaları* 1: 1 (2003), s. 5-6, 8.

<sup>20</sup> Atay, a.g.e, s. 121-122.

yaratılmış olup zamansal bir sürece tabi değildir. Bu açıdan ibdâ‘ âleminde melekler yer almaktadır.<sup>21</sup> Başka bir deyişle “vasitasız, bir şeyden olmayan şeyin tesisi”<sup>22</sup> anlamındaki ibdâ‘, maddesiz ve bedensiz olarak bilinen akılların meydana getirilişini anlatmak üzere kullanılmıştır.<sup>23</sup>

İbn Sînâ *Fizik* kitabında iki tür cisimden bahsetmekte ve bunlardan bir kısmı, oluş ve bozuluşu kabul ederken; bir kısmı oluş ve bozuluşu kabul etmemektedir. İbdâ‘ kavramı ise bu iki tür cisimden oluş ve bozuluşu kabul etmeyen cisimler için benzersiz yaratmayı ifade edici tarzda kullanılmaktadır.<sup>24</sup>

Başka bir eserinde İbn Sînâ, *İbdâ‘*‘yı şu şekilde tarif etmektedir:

“Benzersiz yaratma (ibdâ‘), bir şeyden başkası için yalnızca onunla ilgili olan bir varlığın madde, alet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşmasıdır. Ve kendisini zamansal yokluğun öncelediği şey, maddenin aracılığından müstağni kalamaz. Benzersiz yaratma, oluşturma (tekvin) ve sonradan meydana getirmeden (ihdas) derece bakımından daha yüksektir.”<sup>25</sup>

İbn Sînâ’nın ibdâ‘ kavramını kullanmak suretiyle, Zorunlu Varlık dışında hiçbir varlığın ezeli olmayacağını tasdik etmekle kalmamakta, ayrıca ibdâ‘ yoluyla bir şeyden olmayan bir şeyin yani ilk aklın İlk’ten sudûr ettiğini söyleyerek de Aristoteles’in ezeli madde görüşünü reddetmiş olmaktadır.<sup>26</sup>

İbdâ‘ kavramının kullanımı sudûr sürecinde hâkim olan genel inâyeti de yansıtmaktadır. Sadece bir varlık vermekten ve hareket ettirici bir sebep olmaktan çok daha fazlası söz konusudur. Mübdi<sup>27</sup> olan İlk Sebeb, sadece yaratmakla kalmamakta aynı zamanda varlığın devamlılığını da sağlamaktadır.

<sup>21</sup> Atay, a.g.m., s. 8; Atay, a.g.e., s. 120. İbn Sînâ başka bir eserinde maddeden ayrı ikincil cevherlerden bahsetmekte ve hükemânın faal akılla beraber bunları mukarrebun melekleri olarak isimlendirdiğini zikretmektedir (İbn Sînâ, “Sebebu İcabetü’-d Dua ve Keyfiyeti’z-Ziyare”, *Câmiü’l-Bedai’:Yahtevi Ala Resaili’ş-Şeyh er-Reis İbn Sînâ* içinde, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 36). Ayrıca İbn Sînâ başka bir eserinde melekler için şerî din bilgileri tarafından zikredilen canlı, akıllı ve ölümsüz vasıflarının şeriata bağlı filozoflarca felekler içinde söylendiğini dile getirmekte ve buradan yola çıkarak feleklerle de melekler demenin mümkün olduğunu ifade etmektedir (İbn Sînâ, “İsbati’n-Nübüvvet ve Tevili Rumuzihim”, *Tis’u Resail* içinde, Matbaatü’l-Cevaib, Kostantiniye 1298, s. 87-88; İbn Sînâ “Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, *İbn Sînâ Risaleleri* içinde, çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaoğlu, Kitabiyat, Ankara 2004, s. 41-42).

<sup>22</sup> İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı (Kitabu’l-Hudud)*, (ar-tr) çev. Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis yayınları, Ankara 2013, s. 65.

<sup>23</sup> Süleyman Hayri Bolay, “İbn-i Sînâ’da “Contingence” Anlayışı”, *Uluslararası İbn Türk, Hâzremî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, 09-12 Eylül 1985*, 1990, s. 150.

<sup>24</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Fizik I*, (ar-tr) çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 23.

<sup>25</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve’t-Tenbihât)*, (ar-tr) çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 139. Benzer bir tanım için bkz. İbn Sînâ, *Mebde’ ve’l-Me’âd*, thk. Abdullah Nûrani, Müessesesi Mutalaâti İslâmî, Tahran 1998, s. 88.

<sup>26</sup> Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, s. 121.

<sup>27</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve’t-Tenbihât)*, s. 158; İbn Sînâ, *er-Risâletü’l-Arşîyye fî Hakaiki’t-Tevhid ve İsbati’n-Nübüvve*, thk. İbrâhim Hilâl, Câmiatü’l-Ezher, Kahire 1980, s. 37. Bu

“Madde ve sûretten hasıl olan varlığın nasıl olduğunu”<sup>28</sup> ifade etmek üzere kullanılan ‘Halk’ kavramı ise İbn Sînâ tarafından değişimin, oluş-bozuluşun ve zamanın hâkim olduğu ay-altı âlemdeki mevcûdat için kullanılmaktadır. Burada yer alan varlıklar bir şeyden zamansal süreç içerisinde var edilmişlerdir.<sup>29</sup> Tekvine de halk ile beraber ay-altı âlemdeki varlığa geliş sürecini ifade edecek şekilde yer verilmektedir.

İbn Sînâ ayrıca *er-Risaletü'n-Nevrûziyye*<sup>30</sup> adlı eserinde Kur'an'da geçen hurûfu'l-mukatta harflerine ilişkin değerlendirme yapıp ibdâ', ihdas, halk ve tekvin kavramlarına bu bağlamda incelenmektedir. Bu dört kavramı, varlık mertebelerine ilişkin dörtlü tasnife (saf akıllar veya melekler âlemi, müteharrik akıllar âlemi, fiziki tabiat âlemi, cismani âlem) göre açıklamaktadır.<sup>31</sup> İbdâ', akıl âleminde gerçekleşirken; halk, tabii varlıklara özgü olarak vukû bulmaktadır. Bunun yanı sıra oluş ve bozuluşa tabii varlıklar için tekvin söz konusudur.<sup>32</sup> İhdasa gelince zamanlı ve zamansız sonradan var etmeyi ifade edecek şekilde kullanılmaktadır.<sup>33</sup>

Ayrıca İbn Sînâ, “Dikkat edin yaratma (halk) ve emir (emr) O'na aittir.”<sup>34</sup> âyetine dayanarak halk ve emir âlemi şeklinde ikili bir tasnif de yapmaktadır.<sup>35</sup> Ayrıca o, Bakara sûresinde geçen *Elif. Lam. Mim*<sup>36</sup> âyetini de ‘emir ve halk ehlinden olana’ yemin etmek şeklinde tefsir etmektedir.<sup>37</sup> Yani onun bu tefsiri, iki âlemin de yegâne hükümranın, hakikî sebebinin el-Evvel oluşuna işaret olarak görülebilir.

İbn Sînâ, *Elif. Lam. Mim. Ra*'nın<sup>38</sup> ise el-Evvel'in evvel, ahir, mebde-i fâil ve mebde-i gaye oluşuna yemin anlamı taşıdığını zikretmekte ve *Ra* harfi yerine *sad* (Elif.

---

kavramın ismi mevsul ve fiil hali daha yaygın olarak kullanılmaktadır. Yani yaratılmış varlıklar için daha çok kullanıldığı göze çarpmaktadır. Örneğin *Ta'likât* içinde heyula-i evvel'in ve suret-i evvel'in mübde' oldukları ve Bârî'nin her ikisini birlikte ibdâ' ettiği dile getirilmektedir (İbn Sînâ, *Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, Mektebetü'l-İlami'l-İslâmî, Kum h. 1404, s. 67).

<sup>28</sup> İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı (Kitabu'l-Hudud)*, s. 65.

<sup>29</sup> Atay, a.g.m., s. 8, Bolay, a.g.m., s. 150.

<sup>30</sup> Emir Ebu Bekir Muhammed b. Ubeyd'e hediye etmek üzere yazılan bu risalede söz konusu emirle ilgili bilgi verilmemekte ve bazı nüshalarda emirin ismine rastlanmadığı eserin tahkikini yapan tarafından bildirilmektedir. İbn Ebi Usaybia'ya dayanarak *Risaletü'l-Adhaviyye*'nin de aynı kişi için telif edildiği bilgisine yer verilmektedir (Okumuş, a.g.e., s. 9, dipnot 10).

<sup>31</sup> Okumuş, a.g.e., s. 116-117; Abdülhamit Sinanoğlu, “İbn Sînâ'nın Felak Sûresi Tefsiri Bağlamında İlk Yaratılış Düşüncesine Teolojik Bir Yaklaşım”, *Kelam Araştırmaları* 7:2 (2009), s. 65.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, “Nevruz Risalesi”, çev. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu İbn Sînâ Örneği* içinde, s. 260-261; İbn Sînâ, “Niruziyye”, *Tis'u Resail fi'l-Hikme ve't-Tabiyyat* içinde, Matbaatü'l-Cevaib, Kostantiniye 1298, s. 93-94. İbn Sînâ, namaz risalesinde ay-altı ve ay-üstü âlemdeki varlıkları sıralamakta ve bunların ibdâ' ve halk ile var edildiklerini dile getirmektedir. Felekler için ibdâ'; unsurlar (erkân), nebat, hayvan ve insan için halk kavramı kullanılmaktadır (İbn Sînâ, “el-Keşf an Mahiyyeti's-Salat ve Hikmetu Teşriiha: Mahiyyeti's-Salat”, *Câmiü'l-bedai': Yahtevi Ala Resaili's-Şeyh er-Reis İbn Sînâ* içinde, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 7, 8).

<sup>33</sup> İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı (Kitabu'l-Hudud)*, s. 66-67.

<sup>34</sup> Araf 7/54.

<sup>35</sup> Okumuş, a.g.e., s. 117.

<sup>36</sup> Bakara 2/1.

<sup>37</sup> İbn Sînâ, “Nevruz Risalesi”, çev. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu İbn Sînâ Örneği* içinde, s. 263; İbn Sînâ, “Niruziyye”, s. 96.

<sup>38</sup> Ra'd 13/1.

Lam. Mim. Sad.)<sup>39</sup> harfinin geldiği başka bir hurûfu mukattayı ise “emir ve halk âleminin sahibi ve her şeyin inşa edicisi” olarak yorumlamaktadır. Konumuzla doğrudan ilişkili olan başka bir âyeti ise ‘Sad’<sup>40</sup> olup, bunun küllî inâyete yönelik bir yemin olduğu belirtilmektedir.<sup>41</sup> Bir önceki âyetle ilişkilendirdiğimizde ilk üç harf emir ve halk sahibine işaret ederken ‘sad’ eklendiğinde ‘küllînin inşa edicisi’ne yemin edilmektedir.<sup>42</sup> Tek başına *Sad* harfini küllî inâyet olarak değerlendiren İbn Sînâ’nın bu iki yorumu arasında bir ilişki kurduğumuzda, küllî inşa edilmesini yani varlık verilmesini küllî inâyet olarak değerlendirmek mümkün gözükmemektedir.

Felsefî sistemindeki temel kavramlara işaret etmek suretiyle hurufu mukattayı yorumlayan İbn Sînâ, ‘*Yasin*’<sup>43</sup> âyetini sudûrun başlangıcı olarak görmekte ve bu sudûr sürecinin ibdâ‘ ile başladığını ve ahirinin ise tekvin olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, heyulani âlemin tekvinle meydana geldiğine değinmekle beraber genel bir ayırım yaparak; emir âleminin ibdâ‘yla, halk âleminde ise tekvini de içine alan halk ile var olduğunu zikretmektedir. Bununla beraber İbn Sînâ, bütün bunların hepsinin küllî ibdâ‘ içerisinde yer aldığını da söylemektedir.<sup>44</sup> Kısacası, ibdâ‘, yaratma düşünüldüğünde kapsayıcı, her şeyi içine alan bir kavram olarak da görülmektedir. İbdâ‘nın, inâyet ve tümellik açısından yaklaşıldığında sudûr; tikellik bazında ise halk ve tekvin şeklinde vukû bulduğunu söylemek mümkündür.

Filozof, yukarıda serd ettiği düşüncesini başka bir eserinde şu şekilde ifade etmiştir:

“İlk İllet’e kıyasla bütün mevcûdat ibdâ‘ edilmiştir. Onların, şeylerin cevherinden var edilmesi, onları var eden için kesinlikle yokluğun mümkün olduğu bir var etme değil, aksine ebedîyeti muhtemel olan şeyde yokluğu mutlak olarak engelleyen bir var etmedir. İşte bu, Mutlak İbdâ‘dır.”<sup>45</sup>

Filozof, burada ayrıca her şeyin Bir’den hudûsa geldiğine işaret etmekte ve el-Evvel’in onların muhdisi olduğunu söylemektedir. Ayrıca zâtıyla kadim olan Vacibu’l-Vücûd dışındaki her şeyin hadis olduğunu da vurgulamaktadır.<sup>46</sup> Ancak o, bu hudûsun yani sonradan meydana gelmenin zamansal bir süreç olarak algılanmaması gerektiğini de dile getirmekte ve zât bakımından hudûsun varlığından söz etmektedir. İlk dışında

<sup>39</sup> Araf 7/ 1.

<sup>40</sup> Sad 38/1.

<sup>41</sup> İbn Sînâ, “Nevruz Risalesi”, s. 263; İbn Sînâ, “Niruziyye”, s. 96.

<sup>42</sup> İbn Sînâ, “Nevruz Risalesi”, s. 263; İbn Sînâ, “Niruziyye”, s. 96.

<sup>43</sup> Yasin 36/1.

<sup>44</sup> İbn Sînâ, “Nevruz Risalesi”, s. 263-264; İbn Sînâ, “Niruziyye”, s. 96-97.

<sup>45</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik II*, s. 86.

<sup>46</sup> İbn Sînâ, “er-Risâletü’l-Arşîyye fî Hakaiki’t-Tevhid ve İsbatü’n-Nübüvve”, s. 35; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik II*, s. 87; İbn Sînâ, “Arş Risalesi-Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Sayı: 9, c. : 9, 2000, s. 652; İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 48; İbn Sînâ, *el-Hidaye li İbni Sînâ*, thk. Muhammed Abduh, Mektebetü’l-Kahireti’l-Hadise, Kahire 1974, s. 262.

her şeyin varlığı, zâtlarındaki olmamaktan sonra gelmektedir.<sup>47</sup> Bu, Tehânevî (ö.1158/1745'ten sonra)'nin kadimin zıttı olan hudûs kavramına ilişkin yaptığı izafi, hakikî zâtî ve zamanî kategorik ayrımında ifadesini bulmuş gibidir.<sup>48</sup> Bu ayrım, kelimcilerin ve filozofların hudûstan ne anladıklarını bir özetini sunması açısından önemli olup İbn Sînâ'nın yukarıda hudûs ve muhdese dair ifadelerinin anlaşılmasını da sağlamaktadır. İbn Sînâ, hudûs kavramına başka eserlerinde de yer vermekte, hudûs ve kıdem kavramlarının her ikisini de kendi içerisinde zâtî ve zamanî olarak iki kategoride değerlendirmektedir.<sup>49</sup> Zâtî ihdâs, İbn Sînâ tarafından “kendi zâtında, zaman olmaksızın zamana göre değil, aksine her iki durum içinde her zaman varlığa sahip olmayan şeyin”<sup>50</sup> varlık olarak ifadesi için kullanılan bir kavramdır. Zamanî ihdas ise “önceki bir zamanda varlığa sahip değilken bir şeyin var edilmesidir.”<sup>51</sup> Kelamcılar daha çok zamanî hudûsu kabul etmekte ve ona ‘zamanda varlığa gelme’ anlamı yüklemektedirler. Ayrıca zâtî hudûs, varlığın meydana gelip gelmemesi imkân dâhilinde olan varlıklar için Zorunlu Varlık dışında kullanılan bir ontolojik kategori olarak da düşünülebilir. Bununla birlikte İslam filozofları, zâtî hudûs yerine daha çok imkân veya mümkün kavramlarını tercih etmişlerdir.<sup>52</sup> Kısacası Zorunlu Varlık dışında bütün varlıklar için varlığı başkasından olan manasında zâtî hudûs kavramını kullanılabilir.

Hudûs kavramının daha iyi anlaşılması açısından zaman kavramıyla alakalı İbn Sînâ'nın değerlendirmelerine yer vermek faydalı olacaktır. Filozof, farklı zamansal kategorilerden bahsetmektedir. O, ay-altı âlemi yani fizik alanı için kullandığı zaman kavramı ile dehr ve sermed diye isimlendirdiği mutlak zaman kavramları arasında bir ayrıma gitmekte ve fiziksel varlıkları zamanda diye nitelerken metafizik varlıklar için zamanla birlikte ve mutlak zamanın sürekliliği şeklinde bir beraberlik ilişkisinden bahsetmektedir.<sup>53</sup> Zamanın hareketle birlikte bulunup onu ölçebileceği gibi hareket olmaksızın da zamanın olabileceğini söyleyen İbn Sînâ, zamanın soyut olarak bulunabileceğini ve bunun da dehr<sup>54</sup> olarak isimlendirileceğinden bahsetmektedir.<sup>55</sup> Yine bir başka yerde zamanın değişen şeye dâhil olduğuna vurgu yapılmaktadır. Buna

<sup>47</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 87. Bu değerlendirmenin bir benzerine *Ta 'likât*'ta yer verilmekte ve “muhdes, mutlak olarak leysten sonra eys olan her şey kastedilir... Bu zamanda meydana gelmez- her malul muhdes olur.” (İbn Sînâ, *Ta 'likât*, s. 85).

<sup>48</sup> Tehânevî, *Keşşafu Istilahati'l-Fünun*, c. 1, s. 626.

<sup>49</sup> İbrahim Maraş, “Fârâbî’de Hudûs Kavramı”, *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2008, c. 11, s. 31, s. 125-126.

<sup>50</sup> İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı (Kitabu'l-Hudud)*, s. 66-67.

<sup>51</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 66-67.

<sup>52</sup> Maraş, a.g.m., s. 126-127.

<sup>53</sup> İlhan Kutluer, “Zaman”, *DİA*, İstanbul 2013, c. 44, s. 113.

<sup>54</sup> İbn Sînâ, başka bir yerde dehrin zamanın kabı olduğundan ve onu kuşattığından bahsetmektedir (İbn Sînâ, *Ta 'likât*, s. 142).

<sup>55</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Fizik I*, s. 193.

göre, değişmeyen/sabit olanın değişene/sabit olamayan nisbeti dehr olarak isimlendirilirken; peş peşe vakitleri kıyaslamaksızın mutlak olarak değişmeden uzak olan varlık için sermed kullanılmaktadır.<sup>56</sup> Sermed dehri kuşatmakta, dehr ise zamanı çevrelemektedir.<sup>57</sup> el-Evvel'in sermed oluşuna istinaden varlıkların meydana gelişinde hâkim olan hudûs kavramını zâtî manada almak daha isabetli görünmektedir. Ayrıca hudûs kavramının yani varlıkların Bârî'den meydana gelişi ifade etmesi bağlamında inâyetle benzer bir anlama tekabül etmekte olduğu da söylenebilir.

İbn Sînâ'ya göre “yokken sonradan olan her şeyin imkânının iki taraftan birinin diğerinden daha uygun olmasını tercih etmek, bir şey ve sebepten dolayıdır.”<sup>58</sup> Bunun yanı sıra sadece yok olanların bir var ediciye ihtiyaçları yoktur, aynı şekilde var olanların da varlıklarını sürdürmeleri için kadim bir varlığa yani el-Evvel'e muhtaçlıkları vardır. Hem varlık veren hem de varlıklarının sürdürmelerini sağlayan olarak İlk Sebeb, gerçek fâildir. Bunu özetle söylemek gerekirse Allahu Teala, mutlak anlamda kadimdir.<sup>59</sup> Kısacası İlk dışındaki bütün varlıklar için onları yokluktan varlığa çıkaracak bir ilkenin varlığının gerekliliği öngörülmektedir. Bu da varlık verenin inâyeti sonucunda gerçekleşmektedir.

İbn Sînâ, varlıkların meydana gelişine dair olan sudûr teorisini “binanın ustası yokken bile varlığını devam ettirebileceğini” iddia edenlerin bu kabullerini yıkmak suretiyle şekillendirmektedir. O, böyle bir anlayışın “âlem Allah'a, kendisine varlık vermesinde yani yokluktan varlığa çıkarmasında ihtiyaç duyar ve böylece bunu yapmakla O, fâil olur.”<sup>60</sup> düşüncesini doğrulacağını zikretmektedir. İbn Sînâ'nın burada eleştirdiği görüş, muhtemelen Aristoteles'in âleme hareket verip onu kendi haline bırakan hareket etmeyen hareket ettirici anlayışına yöneliktir. Ancak filozofun, inâyet anlayışında, tanımdan da anlaşılacağı üzere, el-Evvel, sadece varlık veren değildir. O, varlık veren olmanın yanı sıra, onun dışındaki bütün varlıkların yegâne sebebi olup varlıklarını devam ettirmelerini de sağlayandır. Bu sürecin inâyet olarak ifade edilmesi de bu fikir sebebiyledir. Allah hem varlıkların var oluş sebebi hem de iyilik düzeni içerisinde onların varlıklarını devam ettirmelerini sağlayandır. İnâyetinin kuşatıcılığı ve bütün varlıklara ulaşması da bu şekilde gerçekleşmektedir. Bir sonraki başlıkta bu konu detaylıca işlenecektir.

İbn Sînâ'nın sudûr teorisinin, bu teorinin ilk olarak sistemleştirip şekillendiren Plotinus'tan en büyük farkı, ilke yani el- Evvel'e düşünme vasfını vermesi ve düşünme

<sup>56</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Fizik I*, s. 220; İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 43, 142.

<sup>57</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 142.

<sup>58</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 139.

<sup>59</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 652.

<sup>60</sup> İbn Sînâ, a.g.e, s. 134.

zemininde bu teoriyi şekillendirmesidir. Ancak Plotinus'un Bir'i için düşünmeden bahsedilememekte, düşünme O'ndan sudûr eden Nous'a atfedilmektedir.<sup>61</sup> Plotinus'un Sait Reçber'in de dediği gibi, teizmin Tanrı hakkında bilişsel yolla konuşma imkânını ortadan kaldıran Plotinus'un<sup>62</sup> negatif teolojisinden çıkıp, pozitif teolojiye doğru yol alan İbn Sînâ, bilinemez bir Tanrı anlayışının İslam'ın öğretisiyle bağdaşmayacağını bilmektedir. Bunun içindir ki o, Plotinus'tan bu noktada farklılaşmakta ve tevhid ekseninde ancak insanın sahip olduğu vasıflarla Tanrının sıfatlarını kıyaslamamanın yanlışlığına vurgu yapmak suretiyle bilinemez Tanrı anlayışından mutlak âlim, mutlak hayır, her şeyin sebebi, cömert ve inâyeti her şeyi kuşatan bir Tanrı tasavvuruna ulaşmaktadır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere İbn Sînâ'da sudûr, Plotinus'unkinden farklı olarak tabii olmaktan ziyade gönüllü, istemli ve iradi bir süreç olarak gerçekleşmekte ve ayrıca bilgi ve düşünmeyi barındırmaktadır.<sup>63</sup> Âlem, O'ndan "onun bilgisi, rızası olmaksızın tabii olarak varlığa gelmiş (sudûr) değildir."<sup>64</sup> İlk'ten ilk aklın çıkışı, Plotinus'taki gibi güneşin ışınlarının güneşten çıkışı<sup>65</sup> şeklinde olmaktadır. Ancak Plotinus'un aksine doğal ve bilgisiz bir çıkış öngörülmemekte ve ilk aklın el-Evvel tarafından yaratıldığı da zikredilmektedir.<sup>66</sup> Filozofun, Plotinus'tan sudûr teorisi bağlamında ayrıldığı en önemli nokta, yukarıda da ifade edildiği üzere, aklın feyzinin Bir'in yani İlk Sebebin akletmesiyle, düşünmesiyle gerçekleşmesidir.

İbn Sînâ'nın güneş ışığı metaforu aslında Tanrı'nın hiçbir şeyi yapmak zorunda olmadığını, varlığın sudûrun da O'nun cömertliğinden kaynaklandığı gerçeğinin mecazî metaforik ifadesi olarak algılanabilir. Plotinus, bu metaforu daha çok sudûrun düşünmeyi içermediğine ve tabii olarak gerçekleştiğine dair iddiasını anlatmak için kullanmıştır. Bu anlamda da İbn Sînâ ondan ayrılmaktadır.

---

<sup>61</sup> Bkz. "Bir, akıl ve bilginin ötesinde olduğu gibi hiçbir şeye ihtiyaç duymaz, bilmeye de ihtiyacı yoktur, ancak bilmek, ikinci tabiatlara aittir." (Plotinus, "3. On the Knowing Hypostases and That is Beyond", in *Enneads V.*, s. 117).

<sup>62</sup> Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 I: I (2010), s. 76-77.

<sup>63</sup> Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill, Boston 2007, s. 104.

<sup>64</sup> İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*, s. 310-311. İbn Sînâ, benzer bir değerlendirmeyi başka bir eserinde şu şekilde yapmaktadır: "Allahu Teala bu âlemi, muhtar olarak yaratmıştır. Onun muhtar olduğunu söylemezsek, bu O'nun ondan razı olmadığı manasına gelir." (İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 71).

<sup>65</sup> Plotinus, "3. On the Knowing Hypostases and That is Beyond", in *Enneads V.*, s. 117.

<sup>66</sup> Atay, a.g.m., s. 8; Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 105.

## A. 2. İbn Sînâ'da Sudûr ve İnâyet

Fârâbî ile İslam felsefesine giren sudûr teorisi, İbn Sînâ tarafından zirveye taşınmış ve filozof, sudûr ile yaratma anlayışını şekillendirmiştir.<sup>67</sup> İbn Sînâ, sudûr teorisini oturttuğu temel çerçeveye aslında aşkın, kendine yeterli bir Tanrı anlayışı ile müdâhil bir yaratıcı anlayışını uzlaştırma gayreti içerisine girmiş ve bunu da varlık-mahiyet temelinde şekillenen zorunlu mümkün ayrımıyla yapma yoluna gitmiştir.<sup>68</sup> Ayrıca zorunlu- mümkün ve varlık-mahiyet ayrımı,<sup>69</sup> İbn Sînâ tarafından varlık veren ile varlığı başkasından olan arasındaki farklılığı net olarak ortaya koymak için de kullanılmıştır. Nitekim İbn Sînâ'yı bu teori noktasında farklı kılan da zorunlu mümkün ayrımını sudûr teorisinin merkezine yerleştirmesidir.<sup>70</sup> O, Yeni Eflâtuncu kaynaklı bu teorinin kendi felsefî zemininde ve yetiştirdiği İslami gelenek çerçevesinde geliştirip olgunlaşmasını sağlamakla kalmamış ona orijinallik katmıştır.<sup>71</sup> Bu ayrım sayesinde sudûr sürecindeki varlıklar hiyerarşisi daha iyi anlaşılmaktadır. Bu sebepten dolayı da bu ayrıma kısaca değinmekte fayda görüyoruz.

Bilindiği üzere İbn Sînâ, varlığı zâtından olan yani “zâtıyla hüve hüve olan”<sup>72</sup> Zorunlu Varlık olarak görmektedir, yani ona göre varlığıyla mahiyeti aynı olan ve var olmak için başkasına muhtaç olmayan, ancak Zorunlu Varlık olabilir. Ayrıca Zorunlu Varlık'ın, varlığı ile mahiyeti aynıdır. Mümkün gibi varlığı ile mahiyeti başkasından değildir.<sup>73</sup> Başka bir ifadeyle mümkün, varlığı başkasından olandır. Zaten Zorunlu Varlık dışında, varlığı zâtından olan başka bir varlık düşünülemez.<sup>74</sup> Vacibu'l-Vücûd'un inniyeti dışında mahiyeti yoktur, mahiyeti inniyetidir.<sup>75</sup> Bir diğer ifadeyle, “özü, başkasının varlığına dayanmamaktadır.”<sup>76</sup> Varlığından ayrı bir mahiyetinden bahsedilemez olup “mahiyet sahibi olanlara varlık İlk'ten feyz etmektedir.”<sup>77</sup> Hüviyeti

<sup>67</sup> İbrahim Maraş, *Klasik İslam Felsefesinde Nûr Metafiziği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 50.

<sup>68</sup> Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 30.

<sup>69</sup> Varlık mahiyet ayrımının kökeniyle ilgili farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bunlardan biri Jean Jolivet'e ait olup o, İbn Sînâ'da var olan varlık- mahiyet ayrımının aslında Antik Yunan Felsefesinden değil, erken dönem Tanrı'nın sıfatlarına ilişkin kelâmî tartışmalar zemininde şekillendiğini ileri sürmektedir (Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 189).

<sup>70</sup> Belo, a.g.e. , s.97.

<sup>71</sup> Bkz. Cavid Şenel, “Yeni Eflâtunculuk”, *DİA*, İstanbul 2013, c. 43, s.426.

<sup>72</sup> İbn Sînâ, “Tefsiru Süretü'l-İhlâs”, *Mecelletü's- Şeriâ ve'd-Dirasati'l- İslamiyye* içinde, Camiâtu'l-Kuveyt 1423/2002, c. 17, Sayı: 51, s. 71-72; İbn Sînâ, *İhlâs Süresi Tefsiri*, (ar-tr) çev. Ahmet Hamdi Akseki, DİB Yayınları, İstanbul 2014, s. 17-19; İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 61.

<sup>73</sup> İbn Sînâ, “Tefsiru Suretü'l- İhlâs”, s. 71-72; İbn Sînâ, *İhlâs Süresi Tefsiri*, s. 16-19.

<sup>74</sup> İbn Sînâ, “Sebebu İcabetü'd Dua ve Keyfiyeti'z-Ziyare”, s. 36.

<sup>75</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 70.

<sup>76</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 650; İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İbatü'n-Nübüvve”, s. 32. “Başkasının varlığına dayanan başka bir ifadeyle illete ihtiyacı duyan zâtı itibariyle mümkündür.” (İbn Sînâ, *Kitabu'l-Hidâye*, s. 262).

<sup>77</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 92.

zâtından olan ancak Zorunlu Varlık'tır.<sup>78</sup> Onun kendisi dışındaki varlıklara intisabı izafidir. Kendisi dışındaki her şeyin varlığı da Zorunlu Varlık ve İlk Sebeb olmasından dolayı O'ndan gelmektedir. Bununla birlikte her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesi olup doğrudan ya da dolaylı olarak bu varlıkları zorunlu kılmaktadır.<sup>79</sup> Var olan şeyin meydana gelişi ilk akıldaki gibi doğrudan olduğu gibi dolaylı olarak da meydana gelmektedir. Ancak bu onun katından ve onun bilgisiyle meydana gelişini değiştirmemektedir.<sup>80</sup> Nitekim O'nun kendisine nispetle el-Evvel oluşu, zâtiyla Vacibu'l-Vücûd olması, değişmeyen olmasının<sup>81</sup> yanı sıra yukarıda da ifade edildiği üzere nedenlerden münezze ve basit olması yani kendisinde herhangi bir terkinin bulunmayışı manasındayken, var olanlarla bağlantısı açısından ise varlıkların kendisinden sudûr ettiği ve bütün var olanlardan önce oluşu anlamındadır.<sup>82</sup>

Filozof, ayrıca başka bir yerde farklı ifadelerle Zorunlu Varlık'ın sırf iyilik olduğunu ve kendisinden sonraki her şeye varlık verdiğini de dile getirmektedir. Bu varlık vermede herhangi bir gaye, kasıttan bahsedilemez. Çünkü onun bir ilkesi olmamasının yanı sıra kendisi için var olduğu düşünülebilecek bir sebebinden de söz edilemez.<sup>83</sup> Her anlamda tam olan hatta tamlığın bile üzerinde olan Vacibu'l-Vücûd'un fiilinin bir gayeye göre olduğu düşünülemez. Ayrıca bir şeye şevk<sup>84</sup> duyması ve bunun ardından ondan fiilin hâsıl olması da mümkün değildir. Bilakis bizim fiillerimiz, gayeye tabidir. Onun iradesi, ilim cihetinden olup sebebi olduğu şeyi de hayr ve hüsn olarak bilir.<sup>85</sup> İbn Sînâ, Zorunlu Varlık için bir gayenin olmadığını söylemekle beraber,

<sup>78</sup> İbn Sînâ, "Tefsiru Suretü'l- İhlâs", s. 72.

<sup>79</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 88.

<sup>80</sup> İbn Sînâ, a.g.e, s. 181.

<sup>81</sup> İbn Sînâ, *Kitabu'l-Mecmu': el Hikmetü'l-Aruziyye*, thk. Muhsin Salih, Darü'l-Hadi, Beyrut 2007, s. 160.

<sup>82</sup> İbn Sînâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-",s. 650; İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve", s. 33.

<sup>83</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 100.

<sup>84</sup> Arapça, iştîyak ve özlemi ifade etmek üzere kullanılan şevk kavramı, tasavvufî manada "kalbin, sevgilisine kavuşmak üzere çekilişine veya sevgili anıldığında kalbin heyecanlanmasına denir. Kalbdeki şevk, lambadaki fitile, Aşk da ateşteki yağa benzer. Şevk ile iştîyak arasında fark vardır. Şevk sahibi, kavuşma durumunda sükûn üzere iken, aynı durum iştîyak sahibi için söz konusu değildir." (Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2004, s. 608 ; Tehânevî, a.g.e., c. 1, s. 1047). Ayrıca "arzulayanı arzuladığına, aşığı sevdiğine katan güçlü meylliyle, sevginin insana egemen olması" (Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 319) şeklinde de tarif edilen şevk kavramı hem tasavvuf hem de felsefi literatürde önemli bir yer işgal etmektedir. "Herhangi bir varlığın, kendi varlık kategorisi içerisinde en yüksek derecede yetkinliğe ulaşabilmesi için gerekli niteliklere sahip olmaya duyduğu derin arzu ve eğilim; kalbin sevdiğine kavuşma arzusu, sevilenin ismi anıldığında kalpte duyulan heyecan" şeklinde farklı tanımları yapılmaktadır (Mustafa Çağrı, "Şevk", *DİA*, İstanbul 2010, c. 39, s. 20; Tehânevî, a.g.e., c. 1, s. 1047; Hatice Toksöz, *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, Nobel Yayınları, Ankara 2016, s. 11-12). Şevk kavramı aşk ile olan ilişkisine istinaden şu şekilde de açıklanmaktadır: "Hakikî aşk, herhangi bir zâtın bulunuşunun tasavvuru sebebiyle sevinmektir. Arzu ise, bu sevinci tamamlamaya dönük harekettir... Her arzu duyan bir şeye ulaşmış olduğu için bir şeyi kaçırmıştır. Aşk ise başka bir anlamdır." (İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve 't-Tenbihât)*, s. 180).

<sup>85</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 16.

eşyanın tamamının onun için murad edilen olduğunu ancak bunun onun rızasında gayeden muaf olarak vukû bulduğunu ifade etmektedir.<sup>86</sup> İbn Sînâ'nın yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere tam, mükemmel, gerçek mahza Bir ve basit olan İlk Sebeb için böylesi bir eksikliği yani gaye için fiilde bulunmayı kabul etmek mümkün görünmemektedir.

Şevk duyma ve gayeye yönelik fiiller, el-Evvel dışındaki varlıklar için söz konusudur. Çünkü şevkte ve gayede bir tamamlanmaya ihtiyaç söz konusudur. Mesela, İbn Sînâ, göksel cisimlerin göksel akıllara benzeme isteklerini, insanın mutluluğa olan arzusunu açıklarken şevk kavramını kullanmaktadır. Gayeye yönelmede de etkili olan şevk gücü, insanın hakikate ulaşmaya doğru yönelişinde de etkili olmaktadır.<sup>87</sup> Bütün varlıklar açısından ele alacak olursak, şevk gücü varlıkların yetkinleşme ve mükemmel yada felekler için İlk'e benzemeye çalışma isteklerinden kaynaklanmaktadır.<sup>88</sup> Daha öncede ifade edildiği üzere sudûrla gerçekleşen inişin; yukarı doğru seyrinde şevk temel bir rol oynamaktadır. Her varlık kendisinden daha mükemmel olana benzemeye çalışmakta ve yetkinliğini artırma gayreti içerisine girmektedir. Bu aynı zamanda inâyetten nasiplenmek olarak da değerlendirilebilir.

İbn Sînâ, yegâne ve gerçek manada varlık verenin Zorunlu Varlık yani İlk Sebeb olduğunu ve O'nun gayesinin olmadığını her fırsatta dile getirmektedir. O'nun inâyetinin ilk şekli mümkün varlıklara varlık verişinde görülmektedir. O'nun herhangi bir gaye veya amacının olmadığı bu varlık veriş tarzı, Allah'ın bir lütfu ve yardımı manasında inâyet kavramının tam karşılığı olarak düşünülebilir. Buna göre her şey, doğrudan ya da dolaylı olarak İlk İlke'den feyz etmekte, ona dayanmakta ve onun dışında bütün var olanlar onun inâyetiyle varlık kazanmaktadır.

Bilindiği üzere kavramlara yüklenen anlamlar, özellikle de felsefede bir düşünceyi ifade etmek üzere seçilen terimler çok büyük bir öneme haizdir. İbn Sînâ da sudûr sürecini anlatırken bunun Vacibu'l-Vücûd'un kendini düşünmesinden kaynaklandığını ifade etmekte ve bu sürecin bir gerekliliği de beraberinde getirdiğini sözlerine eklemektedir. Lüzum<sup>89</sup> diye ifade edilen bu gereklilik, vücub kavramındaki

---

<sup>86</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 17.

<sup>87</sup> Toksöz, a.g.e., s. 12-13. Ayrıca İbn Sînâ'da şevkin kullanımıyla alakalı detaylı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 31-32, 131,133.

<sup>88</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 135.

<sup>89</sup>Lüzum lügatta "lazım olma, işe yarama; hacet, ihtiyaç, iktiza; riayet etme, iltizam" manasında kullanılmaktadır (Sami, a.g.e., s. 1239). Cürcani, lüzumu mantık açısından ele almakta ve " bir önermenin diğer bir takdire göre doğru olmasıyla, ikisi arasında bunu gerektiren bir ilgi bulunduğu için hakkında hüküm verilen şeydir (Aygün Akyol, Mevlüt Uyanık, İclal Arslan, *İslam Felsefesi Tanımları Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2016, s. 224).Tehânevî, lüzumu mantıkçıların bir hükmün gerçekleşmesinin başka bir hükme gerektirdiği şeklinde açıkladıklarını belirtmekte ve 'güneş doğduğunda gündüz vardır' örneğini vermektedir. Lüzumun ismi mefulu olan lazım kelimesinin, mantıkçılara göre, bir şeyden ayrılması

gibi bir zorunluluktan ziyade; sebep ile sonuç arasındaki bağı ifade eden bir nitelikte kullanılmaktadır. Âlemin yaratılış süreci, Tanrı'nın kendisini sevmesi veya bizâtihi aşkın kendisi olmasının sonucudur. Yaratma, bu anlamda Tanrı'nın iyiliğinin, cömertliğinin ve ihsanını bir yansıması olarak görülebilmektedir.<sup>90</sup> Özetle, İbn Sînâ'nın vücub kavramı yerine lüzumu kullanmasındaki hikmeti kavramak gerekmektedir. Varlığın feyzi, araza tâbi olan bir iradeden değil, zâtından kaynaklanan lüzum yoluyla ve zâtında herhangi bir külfete sebep olmaksızın O'nda daimî olarak gerçekleşmektedir.<sup>91</sup> Yaratmaya yüklediği bu anlam ile İbn Sînâ'nın inâyet tanımı arasında bir ilişki kurulduğu takdirde sudûr sürecinin Tanrı'nın inâyeti ile gerçekleştiği söylenebilir. Nitekim yukarıdaki metinde geçen yaratmanın, Tanrı'nın cömertliğinin ihsanın bir yansıması oluşu, bize yaratma sürecinin inâyetle vukû bulunduğunu göstermektedir.

İbn Sînâ, bu sudûr sürecinde düşünmeye atfettiği önemle Plotinus'tan ayrılmaktadır. Çünkü Plotinus'un Bir'inden aklın sudûru herhangi bir düşünme veya akletme ile gerçekleşmemektedir. Düşünme ondan sudûr eden akla ait olup Plotinus için Bir, sadece iyi olarak nitelenebilir. Ancak İbn Sînâ'nın İlk Sebeb'i, el-Evvel'i (sadece İyi olmayıp) aynı zamanda akıl, âkil ve makul veya aşk, âşık ve ma'şuk gibi başka sıfatlarla da nitelenmektedir. Bu sudûr sürecinin onun bilgisi dışında olması mümkün değildir. İbn Sînâ, "bütünün varlığının, O'nun bilgisi veya rızası olmaksızın doğal yolla olamayacağını"<sup>92</sup> belirtmektedir. Bu feyz, onun bilmesine dayanmakta ve İlk bundan hoşnut olmaktadır.<sup>93</sup> Filozof, yine başka bir eserinde, bütün mevcûdatın O'ndan varlığa gelişinin onun irade ve dilemesine (meşiyeti) göre olduğunu dile getirmekte ve Vacibu'l-Vücûd'u kendisi dışındakilerin üzerine nûrunu feyz eden bir kaynak olarak da görmektedir.<sup>94</sup> Buradaki nûrun feyzi, varlığın bahşedilmesi olarak görülebilir. Bu ifadelerden de yola çıkılarak sudûr süreci, küllî inâyetin fiili olarak ifası şeklinde yorumlanabilir.

---

mümkün olmayan manasına geldiğini dile getirmektedir (Tehânevî, a.g.e., c. 2, s. 1405). "Bâri zâtî birdir. Ve onun fiili de muharrik unsur ve kast olmaksızın zâtî birdir. O'nda ikiliği veya çokluğu gerektiren bir şey hasıl olmaz. O'ndan sâdir olan fiil, lüzum yoluyla gelir." (İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 54). "İlk'ten meydana gelen her şey lüzum yoluyla meydana gelir." (İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 147; İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*, s. 311; İbn Sînâ, *Kitabü'l-Mecmu': el Hikmetü'l-Aruziyye*, thk. Muhsin Salih, Darü'l-Hadi, Beyrut 2007, s. 161). Filozof, başka bir eserinde Evvel'in varlığının zorunluluğundan bahsederken zaruri kavramını kullanırken; ilmini varlığının fiilinin de ilmini mülazımı (ملازم) olduğunu dile getirerek l-z-m kökeninden gelen mülazım lafzını tercih etmektedir (İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbâtü'n-Nübüvve", s.35). "O'ndan meydana gelen her şey, lüzumlardır." (İbn Sînâ, *Uyunu'l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevi, Menşurat el-Ma'hadi'l-İlmi el-Faransi, Kahire 1954, s. 59).

<sup>90</sup> Belo, a.g.e., s. 103-104.

<sup>91</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 100.

<sup>92</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 147.

<sup>93</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 147.

<sup>94</sup> İbn Sînâ, "Sebebu İcabetü'd Dua ve Keyfiyeti'z-Ziyare ", s. 36.

Sudûr sürecinin neden inâyet olarak isimlendirildiğine dair işaretlere onun *Felak Sûresi* tefsirindeki ifadelerinde rastlamaktadır. O, bu sûrenin tefsirine “varlığın nûru (nûru'l-vücûd) ile yokluğun karanlığını (zülmetü'l-adem) yarana hamd olsun.”<sup>95</sup> diyerek başlamaktadır. Mümkünlerin O'ndan feyz ettiğine işaret eden İbn Sînâ, bunu O'nun cömertliği ve lütfu olarak görmektedir.<sup>96</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse varlık vermek karanlıktan yani yokluktan (adem) bir kurtuluş olup el-Evvel'in bir lütfu ve inâyeti olarak değerlendirilebilir.

İbn Sînâ, daha önce de belirttiğimiz gibi bu sudûr teorisinde İlk'in herhangi bir gaye ya da sonuçtan dolayı fiilde bulunmayacağını zikretmektedir. Yüce olanın varlığı, varlık olarak kendisinden aşağıda bulunanlardan dolayı değildir. Yani onun mümkün varlığı var etmek gibi bir amacından değil, ancak dilemesi (meşiyeti) ve inâyetinden bahsedilebilir. Nitekim amaç mümkün varlık için vardır. Bu görüş de İbn Sînâ'nın inâyet anlayışını teşkil etmektedir.<sup>97</sup> Yani burada İbn Sînâ, yüce olanın varlığı için zâtından başka bir şeye muhtaç olmayanın, hüviyeti zâtından olanın aşağıdakiler yüzü suyu hürmetine bir fiilde bulunmasının onun bir oluşuyla, hiçbir şeye muhtaç olmamasıyla (samed)<sup>98</sup> çeliştiğini düşünmektedir. Ve yukarıda da belirtildiği gibi onun yaratması iyiliğinin ve ihsanın bir sonucudur. İnâyet teorisine de bu görüş zemininde yaklaşmanın konunun daha iyi anlaşılmasına olanak sağlayacağı kanaatindeyiz. Nitekim sudûrun herhangi bir gayeye göre gerçekleşmemesi, onun inâyetle vukû bulduğuna delil olarak gösterilebilir.

“Varlığın imkâna nispetini, tamamın noksana olan nispeti”<sup>99</sup> olarak gören İbn Sînâ'nın, Bârî'nin varlık vererek, bizi noksanlıktan kurtararak inâyetini gösterdiği görüşünde olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim varlık verme, imkândan kurtuluş ve tamlığa erişme olup, bu da varlık veren sayesinde ve onun inâyetiyle olmaktadır.

Sudûr süreci, yukarıda da zikredildiği üzere ‘Birden bir çıkar’ ilkesi zemininde şekillenmektedir. Filozof, yaratma görüşünü böyle bir ilkeye dayandırmasının sebebine ilişkin şu ifadelerle yer vermektedir: “O'nun, varlığı zorunlu ve bir olduğunu, özüne

<sup>95</sup> İbn Sînâ, “Tefsirü'l-Muavvizetü'l-Ula”, *Câmiü'l-bedai': Yahtevi Ala Resaili's-Şeyh er-Reis İbn Sînâ* içinde, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 27.

<sup>96</sup> İbn Sînâ, a.g.m., s. 27.

<sup>97</sup> Belo, a.g.e., s. 104; Aydın, a.g.m., s. 176; İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*, s. 310-311.

<sup>98</sup> İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, s. 16-17, 42-43. Akseki'nin bu tercümesi Ahmet Faruk Güney tarafından hazırlanmış olup Akseki'nin tercümesinde yer almayan son âyet Güney tarafından tercüme edilmiştir. Ayrıca bu eser içerisinde Abdullah el-Abdurrahman el-Hatibi tarafından “Tefsiru Sureti'l-İhlâs li Şeyh Ebi Ali b. Hüseyin b. Abdillâh b. Sînâ” adıyla *Mecelletü's-Şeria ve'd-Dirasati'l-İslamiyye*'nin 1423/2002'de 17 cildinin 51. Sayısında 71-85 sayfaları arasında yapılan tahkikli neşrin Arapça metin kısmına da yer verilmiştir. Biz de Arapça metne yer verilmesinden dolayı İhlâs sûresine ilişkin yapacağımız atıflarda bu Akseki tercümesini kullanmayı uygun gördük.

<sup>99</sup> İbn Sînâ, “Kitabu'l-Mübahasat”, thk. Abdurrahman Bedevi, *Aristo indel Arab*, Vekâletü'l-Matbûât Kuveyt 1978, s. 182.

sonradan katılmış- muhtelif fiilleri gerektiren- sıfatları olmadığını, aksine fiil (ler)inin O'nun özünün yetkinliğinin eserleri olduğunu (artık) biliyorsun. Durum böyle olunca, O'nun ilk fiili de tektir. Çünkü eğer O'ndan iki şey sudûr etseydi, bu sudûr farklı iki yönde olurdu. Çünkü fiilde ikilik, fâilde ikiliği de gerektirir. Bir fiili özü gereği yapandan eğer özü (zâtı) tek ise- ancak bir (fiil) sudûr edişini<sup>100</sup> göstermektedir. İlk illetten sudûr eden bu ilk fiil ne madde ne de cisim olabilir. Ondan doğrudan ilk sudûr edenin ilk akıl olması gerekir ki, birden bir çıkar ilkesinden asıl kastedilen gerçekleşsin. Nitekim ilk akıl ruhanî bir sûret olup onu meydana getiren bilgi de madde ve sûret ayrımını barındırmadığından dolayı İlk'in bilgisinde ya da zâtında bir çoğalmaya sebep olmamaktadır.<sup>101</sup> Bu aklın niteliğine ilişkin şu açıklamalarda da bulunulmuştur ki o ne cisim ne de madde olmayıp ruhanî bir cevherdir.<sup>102</sup>

İbn Sînâ, her yönden bir olan el-Evvel'in tek bir şeyin ilkesi olabileceğini söylemekle beraber bunun aracılıkla diğer şeylerin ilkesi olmasına engel olmayacağını da ifade etmektedir. Bu ilkesi olduğu ilk akıl, Mübdeü'l-Evvel'dir yani benzersiz şekilde yaratılmış olandır. Cinste ve türde kendisine eşit olabilecek hiçbir varlığın olmadığı, gerçek anlamda ilke olmaya layık yegâne varlık olan Zorunlu Varlık, bu ilk akıl istisna, diğer bütün varlıkların aracılı olarak sebebidir.<sup>103</sup> Başka bir ifade ile her şey O'ndan (Zorunlu Varlık) belli bir düzenle ve araçlar zinciriyle varlığa gelmektedir<sup>104</sup> yani hakikî sebep olmaya layık olan İlk Sebeb'tir. Buradaki aracılılık İlk'in birliğini koruma kaygısından dolayı öngörülmüş olup onun her şeyin sebebi oluşuna zarar vermemektedir. Bu aracılı sebepliliğin nasıllığına gelince, el-Evvel akılsallardan ilkinin aracısız olarak var etmekte, diğer akıllar ondan bu ilk akıl aracılığıyla varlığa getirmektedir. Her akılsal cevher, başka bir akılsal cevheri ve göksel bir cismi meydana gelir. İlk akıl, zâtıyla mümkün, el-Evvel'den dolayı başkasıyla (O'nunla) zorunludur. O, el-Evvel'i akleder ondan diğer bir akıl sudûr eder. Kendinin mümkün olduğunu düşündüğünde ise kendi zâtıyla başkasının ilkesi olur.<sup>105</sup>

el-Evvel'den bilhakikat benzersiz bir şekilde yaratılan yani ibdâ' edilen şey, ilk akılsal cevherdir. Bu akılsal cevherden hiyerarşik bir şekilde akılsal bir cevher ve göksel

<sup>100</sup> İbn Sînâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-", s. 652; İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve", s. 36; İbn Sînâ, *İhlâs Süresi Tefsiri*, s. 26.

<sup>101</sup> Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, 2002, s. 199-200.

<sup>102</sup> İbn Sînâ, "Tercüme-i Risâletü'n-Nefs", çev. M. Şerafeddin Yalıtıkaya, *İbn Sînâ Kitabı Hayatı, Şiirleri, Risaleleri* içinde, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2014, s. 193.

<sup>103</sup> İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 153, 157. Akılların suduruyla alakalı ayrıca bkz. İbn Sînâ, "Tercüme-i Risâletü'n-Nefs", s. 194-195.

<sup>104</sup> İbn Sînâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-",s. 652; İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve", s. 36.

<sup>105</sup> İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 157-158; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*, s.151.

bir cisim meydana gelir. Bu süreç, göksel cisimlerin tamamlanmasına kadar yani kendisinden başka bir göksel cisminin var olmadığı aklî cevherde son bulana kadar devam eder.<sup>106</sup> Gökküreler sahip oldukları aklî cevher sayesinde ilahî feyze en yakın konumda bulunmakta olup onu ilk kabul edenlerdendirler. Ayrıca bu feyiz, onlar sayesinde insana yani nefsi natıkaya ulaşmaktadır.<sup>107</sup> Ay-üstü âlemdeki varoluşsal süreç, faal akla kadar, bu çerçevede böylesi bir süreklilikle gerçekleşmektedir.

İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ İlahiyât* bu hiyerarşik yapıyı biraz daha detaylı olarak izah etmektedir. İlk olarak sudûr eden soyut-ruhanî melekler olup onun ardından nefisler denilen ruhanî melekler gelmektedir. Bunlara ayrıca iş yapan melekler de denmektedir. Bunların ardında ise bir kısmı diğerinden daha üstün olan göksel cisimler yer almaktadır. Burada, ay-üstü âlemdeki sudûr bitmektedir. Ay-altı âlemde ise maddeyle başlayıp insanda son bulan, aşağıdan yukarıya doğru tersine işleyen bir mertebelik başlamaktadır.<sup>108</sup> Kısacası sudûr süreci iki kısma ayrılarak ele alınmaktadır. Birincisi aklî ve ruhsal cevherler ile ilk cisimlerin varlığının meydana gelmesi iken, ikincisi oluş ve bozuluşu kabul eden cisimlerin ve doğrusal hareketi kabul eden şeylerin meydana gelişidir. İlki yukarıda açıklandığı şekilde ay-üstü âlemde gerçekleşmektedir. İkinciye gelince, burası ay-altı âlemdir ve çeşitliliğin hâkim olduğu bir yer olmanın yanı sıra bu âlemdeki varlıklar oluş ve bozuluşa uğrayan varlıklar oldukları için maddede bir ortaklıkları vardır.<sup>109</sup> İbn Sînâ, *Zorunlu Varlık*'ın bütün mevcûdatın mebdei olduğunu dile getirmektedir. Ancak bu mebde oluş emr ve halk âlemi için farklı şekillerde gerçekleşmektedir. Filozofun ifadesiyle O, “mevcûdât-ı tâmmenin ayan olarak (özel) mebdei iken, fasid kâinatın mevcûdatının ise neviyle mebdeidir.”<sup>110</sup>

Sudûr sürecinde en son merhalede varlık bulan, nefsi natıkadır. İlk akılla başlayan süreç faal akıla kadar daha az mükemmele doğru bir ilerleme gösterirken faal akıldan sonra bu süreç ay-altı âlemde tam tersi şekilde gerçekleşmektedir. Bu âlemdeki varlık sıralaması, en aşağı seviyedeki dört unsurdan yukarı doğru ay-altı âlemdeki en üst konumda bulunan insanda, bu insanlar arasında ise insanı kâmilde son bulmaktadır.

<sup>106</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 158; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/ Alâi Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s. 338,340.

<sup>107</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'âde ve'l-Hucceci'l- 'Aşere)*, (ar-tr) çev. Fatih Toktaş, TDV Yayınları, Ankara 2011, s. 75.

<sup>108</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 180. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, “Tercüme-i Risâletü'n-Nefs”, s. 195.

<sup>109</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/ Alâi Hikmet Kitabı*, s. 338-340; İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”,s. 652-653; İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbâtü'n-Nübüvve”, s. 37.

<sup>110</sup> İbn Sînâ, *Mebde' ve'l-Me'âd*, s. 19.

Sudûr sürecinin son halkasını ay-altı âlemin en şerefli varlığı insan oluşturmaktadır.<sup>111</sup> İbn Sînâ'ya göre, Allahu Teâla yaratmaya cinsin ekmeleyle başladığı gibi yaratılışı da, nevin ekmelede sonlandırmayı murad ederek mahlûkat arasında nefsi natika sahibi insanı seçerek nihayete erdirmiştir.<sup>112</sup> Bu sürecin insanda son bulması ve tanrısal bir lütuf olarak ona aklın, Mâturidî'nin ifadesiyle ilahî emanetin, verilmesini hikmet zemininde vukû bulan bir inâyet olarak değerlendirebiliriz.

Özetle söylemek gerekirse, akılla başlayan bu süreç yine akılla tamamlanmaktadır. Sudûr sürecinin bir sonucu olarak yani ilkin kendisinin düşünmesiyle birlikte başlayan ve mutlak ilminin kuşatıcılığında hayır nizamının vukû bulmasıyla gerçekleşen bu sürecin yani sudûrun sonucu olan iyilik düzeninin varlığı inâyet olarak görülmektedir. Her şeyi kapsayan küllî ibdâ', iyilik düzenini doğurmakta ve bunun bir neticesi olarak Bârî'nin, Mübdi'nin inâyeti bütün var olanlara yayılmaktadır. Aşağı doğru gerçekleşen inişi genel inâyet olarak, yukarı doğru çıkışı özel inâyet veya Allah'ın lütfu olarak görebiliriz. Bu çıkış süreci, faal akılla gerçekleşen istidlal ile peygamberlik veya insan-ı kâmil mertebesi erişmekle yani Nûru Muhammediye'den nasiplenmek mümkün olabilmektedir.

Birçok İslam filozofu tarafından Cebrail meleği olarak isimlendirilen Faal akıl, Vahibu's-Suver olarak maddeye form kazandıran ve insansal akli veren konumunda<sup>113</sup> olduğu için sudûr sürecinin ay-altı âlem ile ay-üstü âlem arasındaki sürecin köşe taşlarından biri olup Tanrı'dan gelen ilahî lütfun ve inâyetin ay-altı âlemdeki varlıklara ulaşmasını sağlamaktadır. Akıllar âlemine yukarıda da ifade ettiğimiz üzere melekut âleminin yanı sıra emr âlemi de denmektedir. Bu isimlendirmeden yola çıkarak ilk akıldan, faal akıl da dâhil, bütün akılların Allah'ın inâyetiyle ve ona bağlı olarak faaliyette bulunduğu sonucuna varabilir. Nitekim sudûr sürecinde hep Bir'e yönelen bir düşünme faaliyetinin sonucunda varlığa geliş vardır.

Sudûr sürecinde İbn Sînâ'nın ısrarla vurguladığı önemli bir nokta var ki bu süreçte insanın yeridir. İlk akılla başlayan sudûr süreci faal akla kadar gelmekte, felekler ve onların nefisleri de sudûr etikten sonra ay-altı âleme geçilmektedir. Ay-altı âlemde süreç tersine işlemekte ve dört unsur madenler bitkiler ve hayvandan sonra insan

<sup>111</sup> Bu sürecin ilk akılla başlayıp nefsi natikada son bulduğuna ilişkin bakımız. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik I*, (ar-tr) çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 25-26; İbn Sînâ, "Sebebu İcabetü'd Dua ve Keyfiyeti'z-Ziyare", s. 36; İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'âde ve'l-Hucceci'l-'Aşere)*, s. 74-77.

<sup>112</sup> İbn Sînâ, *Namaz Hakkındaki Görüşleri*, çev. M. Hazmi Tura, Bürhaneddin Matbaası İstanbul 1942, s. 7-8; İbn Sînâ, "el-Keşf an Mahiyeti's-Salat ve Hikmetu Teşriiha: Mahiyetü's-Salat", s. 8.

<sup>113</sup> Mohammed Noor Nabi, "Plotinus Ve İbni Sînâ'nın Felsefî Sistemlerinde Sudur Nazariyesi", çev. Osman Elmalı, H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 33, Erzurum 2010, s. 225.

meydana gelmekte ve bu âlemdeki mevcûdatın en şerefli olarak ifade edilmektedir. Bu şerefte ona nefsi natıkası sebebiyle verilmektedir. Ayrıca sürece baktığımızda insanın varlığı için gerekli olan her şey insan için Allah'ın inâyetiyle hazırlanmış ve bunun ardından da ilahî emaneti taşıyan insan varlık âlemindeki yerini almıştır. Bütün her şeye sudûrla yayılan bu inâyetin bir sonucu olarak insana verilen nefsi natıka ile insan, bu süreci tersine doğru işletip tikel inâyete ulaşabilme potansiyeline de sahip olmuştur.

## **B. Âlemin Mükemmelliği (Mümkün Dünyaların En İyisi) ve İnâyet Delili**

Âlemin mükemmelliği fikrinin çıkış noktası Tanrı'nın mükemmel olduğu düşüncesidir. Özellikle de teizmde var olan Tanrı anlayışı dikkate alındığında her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve hayru'l-mahz olan bir Tanrı öngörülmektedir. Böyle bir Tanrı'nın, var ettiği âlemin İslam filozoflarının deyimiyle mümkün dünyaların en iyisi olması gerekmektedir. Bununla bağlantılı olarak âlemdeki düzenden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere ortaya konulan delillerden biri de inâyet delilidir.

İNâyet delili, gâiyyet (gayelilik)<sup>114</sup> düşüncesine bağlı olarak şekillenmektedir. Nitekim gâiyyet doktrini, “Varlık ve hadiselerin, ilahî hikmet ve inâyet uyarınca kozmik düzeni gerçekleştirmeye yönelik bir gayeye sahip olduğunu”<sup>115</sup> savunmaktadır. Buradaki gaye fikri ile Tanrı'nın bir gayeye göre fiilde bulunduğu sonucuna varılamaz. Daha önceki bölümde de ifade ettiğimiz üzere İslam filozoflarının Tanrı anlayışında, bir gayeye göre hareket eden Tanrı fikrine yer yoktur. Ancak bu, Tanrı dışındaki şeyler için bir gayeden söz edilemeyeceği manasına gelmemektedir. Çünkü âlemde var olan hiçbir şey boş yere ve rastgele yaratılmamıştır. Her şey kendi yaratılışına uygun olan şeye yönelecek bir potansiyelde var edilmiştir. Bu anlamda var olan her varlık belli bir gayeye hizmet etmektedir.

Mümkün dünyaların en iyisi fikri aslında felsefe tarihi boyunca tartışılan ve rasyonel olarak kanıtlanmaya çalışılan inâyet fikri temelinde ortaya çıkmıştır. Bu

---

<sup>114</sup> Hem dini hem de felsefî bir kavram olan ve felsefî terminolojide teleoloji olarak da isimlendirilen gayelilik, Tanrı-âlem ilişkisine ışık tutmaktadır. Bu düşünce, kâinattaki var oluşta ve olayların sıra düzeninde hâkim olan bir gaye fikri temelinde şekillenmektedir (Hüseyin Aydın, *İlim Felsefe Ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)*, DİB yayınları, Ankara 2012, s. 127). Zaman zaman eş anlamlı kelimeler olarak kullanılan teleoloji ile gâiyyet arasındaki farka değinmek faydalı olacaktır. Metafizik, bilim ve epistemolojik açıdan çeşitli tarifleri yapılan teleoloji (Bkz. Ahmet Arslan, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003, s. 385), “evreni amaçlarla araçlar arasında bir ilişkiler dizgesi” olarak gören bütün yaklaşımları içine alan bir kavramken; gâiyyet ondan daha sınırlı olarak kozmik düzeni sağlamak üzere varlık ve olayların ilahî hikmet (bilgelik) ve inâyete (iyilik/ihsan) uygun bir şekilde gayeye yönelik olarak meydana geldiğini savunan tesadüf ve saçmalığa yer açmayan felsefî-kelâmî doktrinleri ifade edecek şekilde kullanılmaktadır. Ancak teleoloji, gâiyyet kavramından çok daha geniş bir boyuta sahip olup sebeplilik, nizam, hikmet ve inâyet kavramlarının tamamını kuşatıcı bir özelliğe sahiptir (Emre Dorman, *Modern Bilim: “Tanrı Var” Evren'in ve Yaşamın Oluşumundaki Hassas Ayarlar Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2011, s. 21-22).

<sup>115</sup> Kutluer, “Gâiyyet”, *DİA*, İstanbul 1996, c.13, s. 292.

düşünce, mükemmel bir Tanrı'nın sadece en iyi olanı yaratacağı fikrinden kaynaklanmaktadır.<sup>116</sup> Ayrıca inâyet teorisi, şansın ve tesadüfün reddedilişini de beraberinde getirmektedir. Çünkü âlemde var olan imkân dâhilindeki en mükemmel düzenin şans ve tesadüfle gerçekleşmesi mümkün değildir, aksine o inâyet sahibi bir var edicinin ürünü olmalıdır.

Bu genel açıklamaların ardından, yukarıda zikredilen ana başlık altında ilk olarak âlemin mükemmelliği fikrinin doğuşuna kısaca değinilip bu çerçevede inâyet delilinin formüle edilişi incelenecektir. Ardından İbn Sînâ'da var olan âlemin mükemmelliği fikrinden bahsedilecektir. En son olarak ise İbn Sînâ'nın iyilik düzeni yani mümkün dünyaların en iyisi fikri ile inâyet arasındaki bağlantıdan yola çıkılarak inâyet delilinden söz edilecektir.

## **B. 1. İbn Sînâ Öncesinde Gayelilik ve Mükemmellik Düşüncesi Çerçevesinde Şekillenen İnâyet Delilinin Genel Çerçevesi**

Felsefî geleneğin kendinden önceki mirası ihmal ederek ilerlemesinin mümkün olmadığını farkında olan İslam filozofları, farklı yollarla kendilerine ulaşmış olan felsefî literatürü göz ardı etmemişlerdir. Özellikle İslam felsefesinin önde gelen isimlerinden Fârâbî ve İbn Sînâ, bu felsefî mirastan fazlasıyla faydalanmışlardır. Antik Yunan felsefesinin temel problemleri, Eflâtun ve Aristoteles'in ele aldığı birçok konu ve Yeni Eflâtunculuk'un tartıştığı temel meseleler de onların eserlerinde yer almıştır. Özellikle daha önce de bahsettiğimiz üzere Aristoteles'e atfedilen ancak Plotinus'a ait olduğu daha sonraları anlaşılan *Esulucya*'nın İslam filozofları üzerinde önemli bir etkisinden söz edilmektedir. Ayrıca Proclus'un *Element of Theology* adlı eserine dayanan ancak müellifi kesin olarak bilinmeyen *el-İzah fi'l-Hayr el-Mahz (Liber De Causis)*<sup>117</sup> adlı eserin de bu gayelilik düşüncesi noktasında önemli bir tesiri olduğu düşünülmektedir.

Gayelilik ve düzen fikrinin dayandığı temellere ilişkin Ormsby, şunları söylemektedir:

---

<sup>116</sup> Jules Janssens, "What About Providence in the Best of All Possible Worlds? Avicenna and Leibniz", in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Leuven University Press, Leuven 2014, s. 441.

<sup>117</sup> Aquinas, bu eserin tek bir yazarının olduğunu söyleyip bunun da Proclus olduğunu iddia etse de Richard Taylor'ın yaptığı araştırmaya göre böyle bir düşünceye varmak yanlış olacaktır. Çünkü *Element of Theology*'de yer almayan pasajlara da bu eserde yer verilmiştir. Bir çeviriden çok daha fazlasını içeren bu eserde İslami düşünceyle çelişebilecek bazı kısımların değiştirildiği de zikredilmektedir. Richard C. Taylor, "A Critical Analysis of the Structure of the Kalâm fî Mahd al-Khair (Liber de Causis)", in *Neoplatonism and Islamic Thought*, State University of New York Press, USA 1992, s. 18. Ayrıca bu eserin temel özellikleri ve etkisiyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Richard C. Taylor, a.g.m., sa. 11-40; Yaşar Aydın, "el-İzah Fi'l-Hayr el-Mahz (Liber De Causis)" ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risale", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Sayı: 5, c. 5, 1993, sa. 189-217.

“Felsefî inâyetin en önemli tezlerinden bir tanesi, İslami formlarında olduğu gibi, çeşitli eski formlarında da evrenin (cosmos) aklî ve gerçekten zorunlu bir düzene işaret ettiği ve bu düzenin bir sonucu olarak da olağanüstü güzel olduğudur.”<sup>118</sup>

Bu düşünceden hareketle âlemde hâkim olan bu muhteşem düzen ve intizamdan, inâyet sahibi bir Tanrı'nın varlığına ulaşılabilir.<sup>119</sup>

Âlemde var olan mümkün en iyi düzen fikrinin Antik Yunan (antike)'a dayandığı düşünülmektedir. Hatta bu düşüncenin Sokrat öncesi filozoflardan Diogenes of Apollonia (M.Ö. 440-430?) tarafından ortaya atıldığı belirtilmektedir.<sup>120</sup> Nitekim Diogenes, evrende var olan her şeyin ölçülü olduğunu ve mümkün olan en iyi şekilde düzenlenmiş olduğunu ve dikkatli bir şekilde kış-yaz, gece-gündüz, yağmur- rüzgâr ve güzel hava ile ilgili şeyler üzerinde çalışanların mümkün en mükemmel düzeni bulabileceklerini dile getirmektedir.<sup>121</sup> Ayrıca mümkün en mükemmel dünya düşüncesi, optimistik bir Tanrı tasavvurunun bir neticesi olarak da görülebilmektedir. Nitekim bu açıdan bakıldığında Tanrı'nın mutlak âlim oluşu onun mümkün en mükemmeli bilmesini gerektirmekte ve mutlak kudreti de onun meydana gelmesini sağlamaktadır. Mutlak iyi olanın “Mükemmel olanın eylemi de daima en mükemmel olur.”<sup>122</sup> ön kabulü gereği daha az mükemmel bir fiilde bulunması düşünülemez.<sup>123</sup> Bu anlayış zemininde bu fikre karşı olarak sunulan kötülük problemi ise mümkün dünyaların en iyisi düşüncesi bağlamında, bu dünyanın mümkün olanın en iyisi olması, mükemmel ve eksikliğin bir arada bulunmasına bağlı olup bu da hikmetin bir gereğidir fikriyle, çözüme kavuşturulmaya çalışılmaktadır.<sup>124</sup>

Sokrates'e gelince o, kâinatta var olan bir tertip ve düzenden bahsetmekte, bunun bir gayeye yönelik olduğunu dile getirmekte ve bu gayeyi ise her şeyi planlayıp idare eden bir kudret sahibinin varlığına işaret olarak yorumlamaktadır.<sup>125</sup>

<sup>118</sup> Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001, s. 188.

<sup>119</sup> Ormsby, a.g.e., s. 188; Toksöz, a.g.t., s. 177.

<sup>120</sup> Ormsby, a.g.e., s. 188. Bu anlayışın dayandığı imkân teorisinin tarihi de Eflâton ve Aristoteles'e dayandırılmakta, hatta bu teorisin Sokrates öncesi düşünürlere kadar geri götürülebileceği ifade edilmektedir. 17. yy kadar farklı zamanlarda ve mekanlarda tartışılan gelen bu teori Leibniz ve Malebranche tarafından ele alınmıştır (Nicholas Rescher, *A Theory of Possibility*, Basil Blackwell, Oxford 1975, s. 1).

<sup>121</sup> Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Harvard University Press Cambridge 1948, s. 87-88; Frank Egleston Robbins, “The Influence of Greek Philosophy on the Early Commentaries on Genesis”, *The American Journal of Theology*, v. 16, No. 2 (Apr., 1912), s. 220 (dipnot 6); <http://www.iep.utm.edu/diogen-a/#H4>.

<sup>122</sup> Lloyd Strickland, “On the Necessity of the Best (Possible) World”, *Ars Disputandi* Volume 5 (2005), [https://www.academia.edu/179991/On\\_The\\_Necessity\\_Of\\_The\\_Best\\_Possible\\_World](https://www.academia.edu/179991/On_The_Necessity_Of_The_Best_Possible_World), s. y., s. 1.

<sup>123</sup> Strickland, a.g.e., s. 1.

<sup>124</sup> Ormsby, a.g.e., s. 87.

<sup>125</sup> Cavit Sunar, *İslam Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1973, s. 25.

Antik Yunan'da bu düşüncenin geniş çerçevede ele alınışına ilişkin ilk olarak Eflâtun'a değinmek faydalı olacaktır. Eflâtun'daki idealar âlemindeki düzen ve uyumu ifade etmek üzere kullanılan kozmos, iyilik veya mükemmellik diye adlandırılan ideye dayanmaktadır.<sup>126</sup> Eflâtun'a göre bu ilke çerçevesinde yaratan iyi olduğu ve kâinatın da kendisine benzemesini istediği için onu düzenli olarak varlığa getirmiştir.<sup>127</sup> Eflâtun, kendi sistemi içerisinde kaostan kozmosa bir geçişi ve yoktan bir yaratılıştan ziyade bir sanatkâr tarafından gerçekleştirilen düzenli ve planlı bir kozmosun varlığa gelişini öngörmektedir.<sup>128</sup> Onun gayeci fikrinin İslam dünyasına aktarımında Galen'in (Calinus, MS. 200)<sup>129</sup> Eflâtun'un *Timaeus* adlı eserine yazdığı *Cevâmi'u kitâbi Tîmâvus fi'l-İlmi't-tabî'i li-Câlinûs*<sup>130</sup> telhisi etkili olmuştur. Bu telhis tercüme faaliyetlerinin ön saflarında yer alan Huneyn b. İshak tarafından yapılmıştır. Bu eserdeki genel fikre göre âlemin yaratılışında etkin olan bir gâî sebep vardır.<sup>131</sup> Nitekim âlemin yaratılış sebebi Allah'ın cömertliği olup bu cömertlikte hased ve cimriliğe yer yoktur.<sup>132</sup> Allah'ın cömertliğine bağlanan bu gaye sebeple âlem, daha mükemmeli mümkün olmayacak bir yaratılışla varlığa gelmektedir. Bu varlık kazanmada bir süreklilik de hâkimdir. Mükemmelliğin var edilişi, onun cömertliğinden kaynaklanmakta olup âlemin gâî sebebi de bu cömertliktir.<sup>133</sup> Plotinus, âlemde bir düzenin varlığını kabul etmekle beraber, bunu Eflâtun'daki gibi sanatkâr bir yaratıcının eseri olarak görmekten ziyade Bir'in yetkinliğinden düşünme eseri olmaksızın bir taşmanın ürünü olarak tasavvur etmektedir. Ayrıca o, âlemi yaşayan bir şey olarak tasvir etmekte ve inâyetin onun koruyucusu olduğunu dile getirmektedir.<sup>134</sup> Ayrıca âlemde hâkim olan inâyetsel bir düzenden bahsetmekte ve bunu mükemmel bir senfoniye benzetmektedir.<sup>135</sup>

Eflâtun'un Demiourgos için kullandığı iyi vasfı, Plotinus'un negatif teolojisi içerisinde Bir için kullanılabilecek tek isimlendirmenin iyi olduğuna dair vurgusu Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın iyi oluşu düşüncesi üzerinde etkili olmuş

<sup>126</sup> Metin Pay, "Kozmolojik Delil", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Haziran 2016, c. 19, Sayı: 48, s. 27.

<sup>127</sup> Platon, *Timaios*, s. 25-26.

<sup>128</sup> Sunar, a.g.e., s. 38,40.

<sup>129</sup> <https://plato.stanford.edu/entries/galen/>

<sup>130</sup> *Timaeus*'a dair yazılmış olan bu özet R. Walzer tarafından *Plato Arabus I* içinde yayınlanmıştır. Ayrıca Galen'in Eflâtunculuğu ve Arap geleneği içerisinde bu eserin etkileri için bkz. Phillip De Lacy, Galen's Platonism, *The American Journal of Philology*, Studies in Honor of Henry T. Rowell (Jan., 1972), v. 93, No. 1, pp. 27-39; Aileen R.Das, *Galen and the Arabic traditions of Plato's Timaeus*, unpublished PhD Thesis, University of Warwick 2013.

<sup>131</sup> Kutluer, a.g.m., s. 293.

<sup>132</sup> Calinus, "Cevâmi'u Kitâbi Tîmâvus fi'l-İlmi't-Tabî'i li-Câlinûs", thk. Abdurrahman Bedevi, *Eflâtun fi'l-İslâm* içinde, Dârü'l-Endelüs, Beyrut 1982, s. 90. Ayrıca âlemin hudusundan sonra her şeyin nizama sokulduğundan, düzenlendiğinden ve eşyanın tamamında bir dengenin ve intizamın varlığından da bahsedilmektedir (Calinus, a.g.e., s. 106-107).

<sup>133</sup> Ormsby, a.g.e., s. 91; Kutluer, a.g.m., s. 293

<sup>134</sup> Plotinus, "2. On Providence (II)", in *Enneads III*, s. 133.

<sup>135</sup> Mitchell, a.g.t., s. 42.

gözükmektedir. Nitekim “iyi olana yakışan iyiyi yapmaktır”<sup>136</sup> diye formüle edilen bu fikir bağlamında âlemin mükemmelliği düşüncesi şekillendirilmektedir.<sup>137</sup> Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki İslam filozoflarının iyi düşüncesini şekillendiren unsurlar içerisinde felsefî mirasla beraber yetiştikleri kültür havzasının etkisi göz ardı edilemez. Bu bağlamda Kur’an’ın Allah’ın iyi oluşuna<sup>138</sup> dair vurgusu da onların düşünceleri üzerinde tesiri olan önemli unsurlardandır. Ayrıca İbn Sînâ’nın Allah’tan bahsederken seçtiği ve sıklıkla kullandığı Bâri’<sup>139</sup> ismi de bu tesiri yansıtmaktadır. Esmâ-i Hüsnâ içerisinde zikredilen bu isim ber’, bür’ veya bürû kökünden gelmekte<sup>140</sup> olup ber’ kökünden geldiği takdirde “Yaratan, maddesi ve modeli olmadan icat eden; sıfatlarında yaratılmışlara benzemekten berî olan; birçok farklılıklarına rağmen evrenin bütün parçalarını âhenksizlik ve düzensizlikten uzak olarak meydana getiren; hiçbir borç ve zimmet altında bulunmayan, bütün nimetleri bir lütuf olarak veren”<sup>141</sup> anlamlarına gelmektedir. Ancak bu kelime bery kökünden geldiği düşünülüğünde ise yaratılmışları sağlıklı ve dengeli hale sokan anlamını kazandığı ifade edilmektedir.<sup>142</sup> Bununla yanı sıra Hâlik ismiyle birlikte anılmasına binaen “el-Hâlik a’yanın menşei, el- Bârî ise, onları tedbir edendir.”<sup>143</sup> denilmektedir. İbn Sînâ’nın bu ismi seçmesi rastgele bir seçim olmayıp âlemdaki düzen koyucu, bu âlemin mümkün dünyaların en iyisi olduğuna ilişkin bir ima olarak da değerlendirilebilir.

Âlemin mükemmelliği meselesi sadece Yunan felsefesinin ya da Yeni Eflâtunculuk’un tartıştığı bir konu değildir. Bu mesele aynı zamanda kelâmî gelenek içerisinde özellikle Mu‘tezile tarafından ortaya atılan aslah- salah teorisi<sup>144</sup> bağlamında da ele alınmıştır. Mu‘tezile düşüncesinde bu aslah teorisiyle ilişkili olarak Allah’ın en

<sup>136</sup>Eflâtun’a atfedilen söz konusu ilkeyi İbn Sînâ aşağıdaki şekilde zikretmektedir: وَنِعْمَ مَا قَالَ: "إِنَّ الْخَيْرَ لَا يَلِيقُ بِشَيْءٍ...إِلَّا بِهِ" لِأَنَّ الْخَيْرَ فِي كُلِّ شَيْءٍ هُوَ كَوْنُهُ عَلَى أَمْتِ أَنْحَاءِ وَجُودِهِ الَّذِي يَخْصُهُ. (İbn Sînâ, “Şerhu Esûlücyâ”, *Aristo İnde'l-Arab* içinde, Vekalatü'l- Matbuat, Kuveyt 1978, s. 46).

<sup>137</sup> M. Cüneyt Kaya, *İbn Sînâ Felsefesinde Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi*, Basılmamış Yüksek Lisans, İstanbul 2002, s. 57.

<sup>138</sup> Allah’ın iyi oluşuna işaret eden âyetlerden bazıları şunlardır: “Şüphesiz O, iyilik edendir (Berr), çok merhametlidir (Rahim).” (Tûr 52/28); “Allah, içinde rahat edesiniz diye geceyi ve (her şeyi) gösterici (aydınlık) olarak da gündüzü yaratandır. Şüphesiz Allah, insanlara karşı sonsuz iyilik sahibidir, fakat insanların çoğu şükretmezler.” (Mümin 40/61); “O, rahmetini dilediğine has kılar. Allah, büyük lütuf/güzellik, iyilik sahibidir.” (Al-i İmran 3/74); “Şüphesiz senin Rabbin insanlara karşı lütuf/iyilik sahibidir. Ancak onların çoğu şükretmezler.” (Neml 27/43).

<sup>139</sup> “O öyle Allah ki Hâlik (var eden), Bârî (güzel yaratan), Müsavvir (yarattıklarına şekil veren) o, en güzel isimler (Esmâ-i hüsnâ) onun, bütün göklerdeki ve yerdeki ona tesbih eder, o öyle azîz, öyle hakîmdir.” (Haşr 59/24).

<sup>140</sup> Bekir Topaloğlu, “Bârî”, *DİA*, İstanbul 1992, c. 5, s. 73

<sup>141</sup> Topaloğlu, “Bârî”, s. 73; Niyazi Beki, *Abdülkâdir Geylânî ve Esmâ’ül-Hüsnâ Kasidesi*, Sultan Yayınevi, İstanbul 2001, s. 54.

<sup>142</sup> Topaloğlu, “Bârî”, s. 73.

<sup>143</sup> Sadreddin Konevi, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 63.

<sup>144</sup> Bu teoriye ilişkin bkz. Robert Brunschvig, “Mu‘tezile ve Aslah”, çev. Hulusi Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II* (2002), Sayı: 4, sa. 235-249; Avni İlhan, “Aslah”, *DİA*, İstanbul 1991, c. 3, sa. 495-496; Hülya Alper, “Mâturidî’nin Mu‘tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?”, *Kelam Araştırmaları*, 11:1 (2013), s. 19-22.

mükemmeli yaratması zorunludur fikri hâkimken; İbn Sînâ, ahsenü'n-nizamı Mu'tezile anlamındaki zorunluluktan ziyade Allah'ın cömertliği ve hikmetinin gerektirmesi olarak yorumlamaktadır.

Tertip ve nizamın hâkim olduğu âlem anlayışı düşüncesinin arka planına değindikten sonra bu düşünceden hareketle ortaya konulan delillere işaret etmek faydalı olacaktır. Âlemdeki canlı ve cansız varlıklardan hareketle düzen ve amaçlılık zemininde Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere kullanılan teleolojik delil,<sup>145</sup> zaman zaman nizam-gaye, inâyet ve tasarım delili şeklinde de ifade edilmektedir. Kur'an'da bir çok âyette yaratılmış evrenden yola çıkarak akıl ve gözlem yoluyla teleolojik ve kozmolojik vb kanıtlarla Allah'ın varlığının bilinebileceğine dair güçlü bir vurgu vardır.<sup>146</sup> İmkân ve zorunluluk kavramından hareketle oluşturulan ve âlemden Tanrı'ya ulaşmayı amaçlayan kozmolojik delille<sup>147</sup> çıkış noktaları yönünden bazı benzerlikleri olmakla beraber teleolojik delil, âlemdeki düzeni veya gayeliliği vurguladığından dolayı ondan ayrılmaktadır.<sup>148</sup> Teleolojik delil, genel olarak; Allah'ın cömertliği, hayr-ı mahz oluşu, Allah'ın âleme varlık vermesi, onun sürekliliğini sağlaması, âlemi gözetmesi, ilahî bilgiyle var olan iyilik düzeni, nizam fikri, fizikten metafiziğe doğru öngörülen gaye temelli hiyerarşi ve hikmet bağlamında ele alınarak çoğunlukla sistematize edilmiştir.<sup>149</sup>

İslam filozofları tarafından da kullanılan bu teleolojik delil, Kindî tarafından inâyet delili niteliği taşımakla beraber tedbir kavramı çerçevesinde âlemde Allah tarafından konulmuş muhteşem bir nizamın varlığına işaret edecek şekilde izah edilmiştir.<sup>150</sup> Fârâbî'ye gelince o, yerde ve gökte var olan her şeyin belli bir gayeye göre var edilmiş olduğunu söylemekle beraber, daha çok adalet kavramı ekseninde, âlemdeki gayeliliğe ve düzene işaret etmekte ve erdemli şehrin insanların bu düzen üzerine

<sup>145</sup> Caner Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2007, s. 52; Cafer Sadık Yaran, "Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, Sayı: 10, s. 130; Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yu Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât, Ankara 2004, s. 82, 170. Bu delil İslam düşüncesinde genel olarak gaye ve nizam delili şeklinde isimlendirilmekte ve kökleri genel olarak Eflâtun'un *Timaeus*'una dayanmaktadır (Adnan Arslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2006, s. 85).

<sup>146</sup> Reçber, a.g.e., s. 37. Allah'ın varlığına işaret eden âyetlerden bazıları için bkz. Bakara 2/29,189; En'am 6/96, 101; A'raf 7/54; Yûnus 10/3,5-6; Hûd 11/7; Ra'd 13/2-3; İbrahim 14/33; Hicr 15/19, 85; Nahl 16/3, 16; İsrâ 17/12; Enbiyâ 21/22, 30, 32, 33; Furkan 25/59; Kasas 28/71-73; Rûm 30/23-24; Lokman 31/10, 29; Secde 32/4; Yâsin 36/38, 40; Fussilet 41/11; Câsiye 45/5; Kaf 50/38; Zâriyât 51/20, 47; Kamer 54/49; Rahmân 55/5, 7, 10; Hadid 57/4; Talâk 65/12; Mülk 67/3-4; Nuh 71/16; Nebe' 78/6, 9-11; Nâziât 79/27, 28; Şems 91/2; Nahl 16/81 vs.

<sup>147</sup> İrfan Görkaş, "Kindî'de Oluş-Bozuluş Yahut Nizam Delili", *The Journal of Academic Social Science Studies*, June 2013, v. 6, Issue 6, s. 1064.

<sup>148</sup> Tuncay Akgün, "Boethius'ta Tanrı, Sıfatları ve Teleolojik Delil", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Haziran 2015, c. 18, Sayı: 46, s. 141-142.

<sup>149</sup> Kutluer, a.g.m., s. 294.

<sup>150</sup> Kindî, "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", s. 223.

düşünerek ilk sebebin varlığına ulaşabileceklerini belirtmekte<sup>151</sup> ve nizam delilini şekillendirmektedir. Âmirî ise Fârâbî gibi zorunlu-mümkün ayrımı çerçevesinde imkân deliline<sup>152</sup> başvurmakla beraber âlemdeki düzenden yola çıkarak bir düzen koyucu ve var edicinin varlığını da ispatlamaktadır. Bu delil her şeyin belli bir gayeye yönelik yaratıldığını ifade eden teleolojik âlem anlayışının da bir ürünüdür.<sup>153</sup>

Fârâbî'nin kurduğu felsefî temellerden hareketle kendi felsefesini tesis eden İbn Sînâ ise Zorunlu Varlık'ın varlığını ispatlamak üzere kullanılacak delilleri iki kategoride ele almaktadır. Bunlardan birincisi Fussilet süresindeki “O'nun gerçek (hakk) olduğu açığa çıkana kadar onlara âyetlerimizi ufuklarda ve kendi nefislerinde göstereceğiz.”<sup>154</sup> âyetinden de anlaşılacağı üzere İlk'in yaratma ve fiillerine dayanarak onun varlığını ispatlamaktadır.<sup>155</sup> Kozmolojik delil diye de isimlendirilecek olan bu delillendirme yönteminden ziyade İbn Sînâ ikinci delil türünü yani apaçık aklî irfana sahip Sıddıklara ait olan ve tümel aklî öncüllerden hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlamayı tercih etmektedir. Bunu da aynı sûrede yer alan “Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?” âyetinin ikinci kısmına dayandırmaktadır.<sup>156</sup> Filozof, burada iki tür delillendirme yönteminden bahsetmekle beraber aslında âyette de geçtiği üzere âvama hitap edecek olan kozmolojik yada teleolojik delili ilk olarak zikretmekte ve havasa hitap edecek olan ontolojik delili de ikinci kısma koymaktadır. O, bu ikinci delile çok az kişinin vakıf olabileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda baktığımızda âlemdeki düzenden hareketle şekillenmiş olan inâyet delili ilk kısımda yer almaktadır.

İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere çoğunlukla ontolojik olmakla beraber gaye, nizam, sebeplilik ve inâyet gibi teleolojik ve kozmolojik delillere de başvurduğu görülmektedir. İnâyet delili sadece İbn Sînâ tarafından kullanılmamakta hem felsefe hem de kelamın çokça başvurduğu delillerin başında yer almaktadır.<sup>157</sup>

İbn Sînâ, âlemin mümkün dünyaların en iyisi fikrine ilişkin Mu'tezile'nin ortaya koyduğu aslah teorisi kapsamında yer alan Tanrı'nın en iyi olanı yaratması gerektiği fikrine katılmamaktadır. O, mümkün en mükemmel dünyanın varlığa gelişini, cömertlik ve inâyet terimiyle karşılamayı tercih etmektedir. Ayrıca eserlerinde ontolojik delile

<sup>151</sup> Fârâbî, *Arau Ehli'l-Medîneti'l-Fazileti*, s. 146; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 100-101.

<sup>152</sup> Ancak Fârâbî'de zorunlu mümkün ayrımında tam bir netlik olmadığı için ve zorunlu mümkün dair görüşlerini dile getirdiği eserlerinin ona aidiyetine dair bazı şüphelerin mevcudiyetinden dolayı Zorunlu Varlık'ı kanıtlamada imkân delilini kullanan ilk filozof olma ayrıcalığına İbn Sînâ sahip olmaktadır (M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 231).

<sup>153</sup> Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, s. 269-270.

<sup>154</sup> Fussilet 41/53.

<sup>155</sup> M. Cüneyt Kaya, a.g.e., s. 249; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 133.

<sup>156</sup> M. Cüneyt Kaya, a.g.e., s. 232, 249; İbn Sînâ, a.g.e., s. 133.

<sup>157</sup> Taylan, a.g.e., s. 194.

ağırlık vermekle beraber teleolojik delili de ihmal etmediği göze çarpmaktadır. İnâyet delili de buna güzel bir örnek olarak verilebilir.

## B. 2. İbn Sînâ'da Mümkün Dünyaların En İyisi Fikri

Âlemin mükemmelliği konusu kelâmî gelenekte Mu‘tezile’nin salah-aslah teorisi ve ona yöneltilen eleştiriler bağlamında ferdi olaylar temelinde tartışılırken; felsefede kozmik bir düzenle ilintili olarak ele alınmaktadır. İbn Sînâ, kendinden önce gelen İslam filozoflarını bu konuya dair bir veya birkaç kavram bağlamında yer verdikleri âlemin mükemmelliği meselesini onlardan çok daha detaylı bir şekilde ve birçok felsefî kavramla ilişkilendirerek ele almıştır. Onun yer verdiği kavramlar bu düşüncenin temel zemini oluşturması açısından önem arz etmektedir. Âlemin mükemmelliği meselesi İbn Sînâ felsefesi içerisinde Allah’ın mahza iyi oluşu, sonsuz cömertliği, varlık vermedeki sürekliliği, inâyet- tedbir, hikmet, sebep-sonuç ilişkisine dayanan iyilik düzeni, aşağıdan yukarıya seyreden gâiyyet prensibi bağlamında işlenmektedir.<sup>158</sup>

İbn Sînâ’nın inâyet tanımından da hatırlanacağı üzere sudûr süreci sonucunda Allah’ın bilgisiyle O’ndan mümkün olan en mükemmel düzen varlığa gelmektedir. İlk sebebin hayır nizamına dair bilgisinin neticesinde daha mükemmeli düşünülemez olan imkân alanındaki en mükemmel düzen yani nizâmü’l- hayr vukû bulmaktadır.<sup>159</sup> Bu âlemin mümkün âlemlerin en hayırlısı oluşu, onda var olan tertip ve düzen inâyetten dolaydır.<sup>160</sup> Ayrıca “her fiil, eşyanın düzeni ve yetkinliklerine göre olabileceği en güzel haliyle, O’nun ilminden sâdır olur”<sup>161</sup> diyen İbn Sînâ, yukarıdaki görüşünü de pekiştirmektedir. Bununla beraber filozof, inâyet ile hayır nizamının birlikte düşünülmesi gerektiğine işaret edecek şekilde “İnâyet, O’nun (Evvel) zâtından zâtının dışında bir gaye olmaksızın hayrın sudûr etmesidir.”<sup>162</sup> “İnâyet, her şeyin nizam içinde mümkün olan en üst seviyede var olmasıdır.”<sup>163</sup>, “İnâyet, küllîdeki nizâmü’l-hayrı şekillendirir.”<sup>164</sup> diyerek açıklama yapmaktadır. Birinde Evvel’den iyiliğin sudûr ettiğine işaret edilirken diğerinde varlık vermek olan bu sudûr ile her şeyin kendisi için mümkün olabilecek en mükemmel şekilde varlığa geldiği söylenmektedir. Filozof, bu

<sup>158</sup> M. Cüneyt Kaya, “Daha Mükemmel Bir Âlem Var Olabilir mi?: “Leyse fi’l-İmkân” Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, Sayı: 16 (2004/1), s. 240-241.

<sup>159</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik II*, s. 160. Benzer bir tanımlamaya *Necât*’ta da yer verilmektedir (İbn Sînâ, *Kitabu’n-Necât*, s. 320).

<sup>160</sup> Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 105; Yaşar Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi*, Elis Yayınları, Ankara 2012, s. 87.

<sup>161</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 648.

<sup>162</sup> İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 157.

<sup>163</sup> İbn Sînâ, a.g.e, s. 16.

<sup>164</sup> İbn Sînâ, “er-Risâletü’l-Arşîyye fi Hakaiki’t-Tevhid ve İsbatü’n-Nübüvve”, s. 29.

tanımlarında ve alıntı da yer verdiği ifadelerinde bu âlemin mümkün dünyaların en iyisi olduğu fikrini kabul ettiğini göstermektedir. Bu düşünce çerçevesinde inâyet, âlemin düzeni ile olan ilişkisi bağlamında ele alınmakta ve Tanrı'nın varlığı için de bir delil olarak sunulmaktadır.

İbn Sînâ, birçok Müslüman düşünürde var olan “varlığın bir iyilik ve rahmet olduğu” fikri üzerinden dünyanın olabilecek âlemlerin en iyisi olduğu düşüncesini şekillendirmektedir. Nitekim evrenin başka bir şekilde yaratılmayışı onun olabilecek en güzel âlem olduğuna işaret olarak kabul edilmektedir.<sup>165</sup>

İbn Sînâ'nın mümkün dünyaların en iyisi fikri, ondaki zorunlu-mümkün ayırımına dayanmaktadır. el-Evvel'in tek ve gerçek Zorunlu Varlık olduğunu her fırsatta vurgulayan filozof için O'nun dışında kalanlar mümkündür. Zorunlu ve mümkün şeklinde iki kategorinin varlığının yanı sıra Atay, bu Zorunlu Varlık dışında kalanları da İbn Sînâ'nın genel felsefesinden yola çıkarak kendi içinde sınıflandırmaktadır. Atay'ın yaptığı ayırma göre gerçek mümkün ve başkasıyla zorunlu şeklinde iki tür mümkünden bahsedilebilmektedir. Gerçek mümkünün varlık ve yokluğa eşit uzaklıkta olup ikisinden birinin gerçekleşmesi için bir sebebe ihtiyacı vardır.<sup>166</sup> Âlem de bu açıdan mümkün kategorisinde yer alması sebebiyle mümkün dünyaların en iyisi olabilmektedir. Bu âlemin mutlak mükemmelliğinden bahsedilemez. Çünkü filozofa göre gerçek anlamda mükemmellik sadece Allah için kullanılabilir. Bu sebepten dolayıdır ki âlem de ancak mümkün olabilecek düzeyde en iyi vasfını taşıyabilir. Mutlak Hayr ve mükemmellik yalnızca el-Evvel için kullanılabilir. Mümkünün bir sebebe ihtiyaç duyması, varlığının başkasından olması ve Allah tarafından varlığa getirilişi gerçek mükemmel olmasını engellemektedir. Mümkün dünyaların en iyisi fikrinde bu ayırımın etkisi fazlasıyla hissedilmekte ve İlk Sebeb dışında zâtıyla zorunlu başka hiçbir varlığın olamayacağı da tekrar tekrar vurgulanmaktadır.

İbn Sînâ özellikle *Kitâbu's-Şifâ İlahiyât*'da ve diğer bazı eserlerinde vermiş olduğu en teferruatlı inâyet tanımında üzerinde durduğu bir gerçek vardır ki aşağı düzeydeki varlıkların düzeni *secundum possibilitatem* 'imkâna göre'dir. Ayrıca o, mantıksal olarak imkânsız olanı dışarda bırakacak şekilde Zorunlu Varlık dışında her şeyin imkân sahasında varlığa geldiği konusunda ısrarcıdır.<sup>167</sup> Bu düşüncesi onun Tanrı tasavvuruna yansımıştır. Nitekim o, Tanrı'dan mümkün olan şey açısından iyiliğin ve

<sup>165</sup> Mehmet Dalkılıç, “İslam Düşünürlerinin Âlem Görüşü: ‘Olabilecek Âlemlerin En Mükemmeli’”, *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu Bildirileri*, Yalın Yayıncılık, c. 2, İstanbul 2008, s. 5-6.

<sup>166</sup> Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 35, 37; Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 146-148.

<sup>167</sup> Janssens, a.g.m., s. 442; Steel, a.g.m., s. 174. Ayrıca bahsedilen tanım için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 160.

mükemmelliğin kaynağı, bir düzen ve iyilik olması açısından mümkün en mükemmel iyilik düzenini bilen olarak bahsetmektedir.<sup>168</sup>

İbn Sînâ'nın âlemdaki nizama ve onun imkân sahasındaki en mükemmel düzen oluşuna ilişkin kullandığı terimler de önem arz etmektedir. O, nizama ve düzene ilişkin aşağıdaki terim ve terkipleri kullanmaktadır: Nizamu'l-küllî,<sup>169</sup> nizamu'l-vahid,<sup>170</sup> el-nizamu'l- ma'kul,<sup>171</sup> nizam ala ma yümkin,<sup>172</sup> iblağ ma yümkinu fihi min nizam, bi-nizami'l-eşyai'l-mümkinе ala tertibi'l-fâdil,<sup>173</sup> nizâmü'l-hayr ale'l-vechi iblağ fi'l- imkân,<sup>174</sup> min imkâni vücûdi'l-küllî anhu ala vechi li nizami'l-hayr, li nizami'l- fadıla fi vücûdi'l-küllî, <sup>175</sup>nizamu'l-hayr,<sup>176</sup> hüsn-ü tedbir, nizamu'l-küll,<sup>177</sup> nizâmü'l-hayr fi küllî,<sup>178</sup> li nizami'l-küllî'l-haseni'l-muhtar, fi küllî tertib,<sup>179</sup> tedbir-i ilahî,<sup>180</sup> nizam-ı tamm,<sup>181</sup> nizamu'l-hakikî.<sup>182</sup> İbn Sînâ'nın yer verdiği bu ibareler onun külliyatı içerisinde metafiziğe ilişkin düşüncelerine yer verdiği eserlerin hemen hemen hepsinde bulunmaktadır. Bu da nizam ve hayr kavramının onun felsefî düşüncesindeki yerini yansıtmakta ve düzene dolayısıyla da inâyete ilişkin vurgusunun ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir.

İbn Sînâ, mükemmelden daha az mükemmele doğru Zorunlu Varlık'tan feyz ile başlayan, silsilevi olarak devam eden ve faal akılda son bulan sudûr sürecinin neden daha fazla akıl üretmediği sorusuna cevabı şudur ki âlem sonludur ve sudûr süreci de âlemin daha fazla akla ihtiyacının olmadığı bir noktada unsurların oluş ve bozuluşunu kontrol eden faal akılda son bulmaktadır. Zorunlu Varlık'tan kaynaklanan bu feyz sürecinin amacı kör bir zorunluluk olarak görülemez, aksine âlemin iyiliği ve düzenini tesis etmek manasına gelecek bilinçli bir zorunluluktan bahsedilebilir.<sup>183</sup> Bu sudûr da daha öncede ifade edildiği üzere Plotinus'taki bilinçsiz doğal bir taşmadan ziyade

<sup>168</sup> Janssens, a.g.m., s. 443.

<sup>169</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve 't-Tenbîhât)*, s. 145.

<sup>170</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 102.

<sup>171</sup> İbn Sînâ, *Mebde' ve'l-Me'âd*, s. 20; İbn Sînâ, "Şerhu Kitabu Harfi Lam", thk. Abdurrahman Bedevi, *Aristo İnde'l-Arab, Aristo İnde'l-Arab* içinde, Vekalatü'l- Matbuat, Kuveyt 1978, s. 24

<sup>172</sup> İbn Sînâ, "Şerhu Kitabu Harfi Lam", s. 24-25, 33.

<sup>173</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s.16,17

<sup>174</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 160.

<sup>175</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve 't-Tenbîhât)*, s. 168; İbn Sînâ, *Mebde' ve'l-Me'âd*, s. 84.

<sup>176</sup> İbn Sînâ, *Mebde' ve'l-Me'âd*, s. 75, 76, 84, 88; İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-Arşiyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve", s. 29, 30; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 109, 160.

<sup>177</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi Mahiyeti'l- 'İşk (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale)*, (ar-tr) çev. Ahmet Ateş, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1953, s. ar. 5; İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 46, 47.

<sup>178</sup> İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-Arşiyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve", s. 28, 29; İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 82, 117, 125.

<sup>179</sup> İbn Sînâ, *Uyunu'l -Hikme*, s. 58-59.

<sup>180</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 46, 47.

<sup>181</sup> İbn Sînâ, a.g.e, s. 62.

<sup>182</sup> İbn Sînâ, a.g.e, s. 82.

<sup>183</sup> Soheil M. Afnan, *Avicenna His Life and Works*, George Allen & Unwin Ltd, London 1958, s. 134.

Tanrı'nın bilgisiyle gerçekleşen bir feyz olup bunun sonucunda âlemin düzeni ve iyiliği tesis edilmektedir. Burada Plotinus ile İbn Sînâ arasındaki ince fark da ortaya çıkmaktadır ki, Plotinus'un var ettiği düzeni bilmeyen Bir'inden, mutlak bilgisiyle âleme düzen veren bir Bir'e, İlk Sebeb'e geçiş sağlanmıştır. Bu aynı zamanda İbn Sînâ'daki zorunluluktan ziyade bilgi temelinde bir hikmetin varlığına işaret olarak görülebilir. Sudûrun bilgiye dayanması başka bir deyişle hikmet temelinde âlemdeki düzenin tesisi zorunluluğu yumuşatıcı bir unsur olarak yorumlanabilir.

İbn Sînâ'nın bu mümkün dünyaların en iyisi ve iyilik düzeni fikrinin temel taşlarından biri, çoğu zaman onun katı bir determinist olarak görülmesine sebep olabilecek olan şans ve tesadüfü reddedişidir. Ona göre Tanrı'nın bilgisiyle meydana gelmiş olabilecek en mükemmel âlemin tesadüfen var olduğu söylenemez. O, bir sanatkârın sanatıdır. Filozof buna örnek olarak toprağa ekilen buğday tanesinden buğday başağının, arpa tanesinden arpanın meydana gelmesini vermektedir. Burada maddenin topraktan yardım almasıyla buğdaydan başak meydana gelirken maddenin rahimden yardım almasıyla spermadan embriyo meydana gelmektedir. Bunların rastlantı sonucu olması mümkün gözükmemektedir. Buğday tanesinden arpa başağının değil de buğday başağının meydana gelmesi onların hareketliliklerinin tanelerde yerleşik olan "Allah'ın izniyle çekici olan güçlerinin çekimleri dolayısıyla olması gerekir".<sup>184</sup> Yani böyle bir şey, Allah'ın izni dâhilinde gerçekleşmekte ve belli bir düzen içerisinde bir sanatkârın eseri olarak tabii olaylar rastlantıya yer verilmeksizin vukû bulmaktadır.

Filozof ayrıca inâyet tanımını yapmadan önce "âlemin, göklerin parçalarının ve canlı ve bitkilerin parçalarının oluşumundaki şaşırtıcı eserlerin tesadüfen (ittifaken) meydana çıkmadığını aksine belirli bir tedbiri gerektirdiğini inkâr etmek mümkün değildir"<sup>185</sup> diyerek inâyetin mümkün olan en mükemmel düzeni gerçekleştirecek şekilde el- Evvel'in bilgisiyle gerçekleşen bir feyz olduğunu dile getirmektedir.<sup>186</sup> İbn Sînâ'nın inâyet tanımından önce âlemde ittifaka yer olmadığını ifade etmesi inâyetin düzen bağlamında rastlantıyı devre dışı bıraktığı şeklinde yorumlanabilir.

Tabii sebeplilik bağlamında tartışılan şans (chance) ile inâyet teorisi dönüp dolaşıp aynı noktaya gelmektedir. İbn Sînâ, Grek filozoflarının bazısında var olan dünyanın şans sonucu meydana geldiği fikrini reddederek Tanrı tarafından cömertlikle

<sup>184</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Fizik I*, s. 87.

<sup>185</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 160; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, çev. Kübra Şenel, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 260.

<sup>186</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 160.

varlığa getirildiğini savunmaktadır.<sup>187</sup> Âlemde şansa yer olmadığına yaptığı vurgu ile İbn Sînâ dolaylı olarak en mükemmel olandan mükemmelin çıkacağı görüşü bağlamında âlemin mümkün dünyaların en iyisi olduğu fikrini de pekiştirmektedir.

### C. 3. İbn Sînâ'da İyilik Düzeni ve İnâyet Delili

Kelamcıların kullandığı hudûs delili, tabiatçıların başvurduğu hareket delil ve metafizikçi filozofların ileri sürdüğü ontolojik delilin yanı sıra<sup>188</sup> kullanılan bir diğer delil ise inâyet delili olup isbât-ı vâcib<sup>189</sup> yani Tanrı'nın varlığının kanıtlanması konusunda kullanılan teleolojik (gâî) delillerden biridir. Bu delilin iki farklı şekilde ele alınışına tanık olunmaktadır. Bunlardan ilki, fiziki âlemden yola çıkarak âlemde var olan nizam ve düzen ile her varlığın varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan her şeyin tesis edilmesine, korunmasına ve gözetilmesine dayanmaktadır. Bu ilk delil şekline göre zikredilen bu şeyler üzerinde düşünüldüğünde bunların kendiliğinden olamayacağı ve bunların koruyup gözetilen bir Tanrı'nın varlığını gerektirdiği sonucuna varılmaktadır. Bu da Vacibu'l-Vücûd olan Allah'ın varlığına delil olarak kabul edilmektedir. Bu delilin ikinci kullanımına gelince bu, Allah'ın sıfatlarından hareketle âlemin nizamını açıklamayı hedeflemekte yani Allah'ın sıfatları üzerine kâinatın düzenini inşa etmektedir. Birinci delildeki gaye, nizam düşüncesi üzerinden Allah'ın sıfatlarını açıklamaktır.<sup>190</sup>

İnâyete lütuf, ihsan ve iyilik manası veren kelamcılar, bütün kâinatta hâkim olan bir ahenk ve düzenin varlığından bahsetmektedir. Bunu Mâturidî, “Tabiatta gözlenebilen her şeyde mutlaka akıllara hayret verici bir hikmet ve yaratıcısına sanatkârane bir işaret bulunduğunu”<sup>191</sup> söyleyerek ifade etmektedir. Mâturidî, bu sözle yaratıcının âlemi kendine işaret edecek şekilde var ettiğini dile getirmekte ve

<sup>187</sup> Belo, a.g.e., s. 109.

<sup>188</sup> Kutluer, a.g.e., s. 187.

<sup>189</sup> İsbât-ı Vâcible alakalı detaylı bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcılar ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB Yayınları, Ankara 2012. Bu terimin ortaya çıkışında İbn Sînâ'nın ulûhiyet anlayışının önemli bir rolü vardır. Nitekim Zorunlu Varlık kavramıyla ve İbn Sînâ da dâhil Müslüman filozofların varlık ile Tanrı arasında bir bağ kurmak suretiyle metafizikî sahada gerçekleştirdikleri yenilik temelinde özgün bir kavram olarak isbât-ı vâcib terimi ortaya çıkmıştır. İbn Sînâ sonrasında ilk dönem Kelam geleneği içerisinde Tanrı'nın varlığı İsbât-ı Muhdîs ve İsbât-ı Sâni bahisleri altında ele alınırken İbn Sînâ'nın ulûhiyet anlayışının tesiriyle geç dönem İslam düşüncesinde İsbât-ı Vâcib başlığıyla incelenmeye başlanmıştır (Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya 'İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2016, s. 13-14).

<sup>190</sup> Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 215-216. Ayrıca bkz. Aygün, a.g.m., s. 30-31.

<sup>191</sup> Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 67. Mâturidî, yine bir başka eserinde Bakara sûresini 164. Ayetinden yola çıkarak göklerin, yerin, gece ile gündüzün, rüzgâr ve bulutların Allah'ın varlığına, birliğine ve rububiyetine tanıklık ettiğini söylemekte ve bu âlemin bir sanat eseri, Allah'ın rububiyetinin harikulade bir tecellisi olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o, âlemin yaratılışında hikmetin hâkim olduğunu da vurgulamakta ve bütün bunların insanın hizmetine sunulduğunu belirtmektedir (Mâturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, c. 1, s. 328-329).

nimetlerinin izlerini ve cömertliğini de buna örnek olarak sunmaktadır.<sup>192</sup> Bu düzende vasıtalarından gayeye doğru bir gidiş söz konusu olup bu ahenk-düzen de, her şeyi yerli yerine koyan, her şeyden haberdar olan bir yaratıcının eseridir. Bu yaratıcı Cenâb-ı Bâri' olup O'nun âlim ve âkil oluşunun bir sonucu olarak bu âlemde gereksiz ve lüzumsuz hiçbir şey bulunmamakta, her şey bir gaye ve hikmet gereği varlığa gelmektedir.<sup>193</sup> Bununla birlikte âleme bu düzen çerçevesinde O'nun cömertliğine ve nimetlerine dair izler de yerleştirilmektedir.

Mâturidî, yukarıda zikredilen görüşüyle benzer çizgide inâyete ilişkin şu açıklamaları yapmaktadır:

“Kâinattaki her varlık, bir yaratıcının varlığını ve birliğini ispat edecek şekilde mükemmel bir hikmet ve kesintisiz bir düzen ortaya koymaktadır. Ayrıca farklı türlerle ait varlıkların, birbirlerine olan bağılıkları sayesinde ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri, bir gâiyyet ve inâyet fikri çerçevesinde tek bir yöneticinin bulunduğunu göstermektedir.”<sup>194</sup>

İnâyet delilinin bu şekline ilişkin biraz daha özelleştirilerek insan temelli başka bir tarif de yapılarak şunlar söylenmektedir:

“Her şey, insanın yapı ve yaşantısına uygun ve kendisinden yararlanılacak şekilde var edilmiştir. Bu bir rastlantı olamaz. O halde bu ilahî iradenin etkisi ile olmuştur. O iradenin sahibi de Allah'tır.”<sup>195</sup>

Bu şekilde, tanımlanan inâyet delili ile şans ve rastlantının varlığı da reddedilmiştir.

Yukarıda bahsedilen bu tarifte İbn Rüşd'ün inâyet delilinin<sup>196</sup> izlerini bulmak mümkündür. O, isbât-ı vâcib için ihtira ve inâyet olmak üzere iki delilin varlığından bahsetmekte ve bunlardan birinin kutsal kitabımızın incelenmesiyle görülecek olan inâyet delili olduğunu söylemektedir. Burada insana özel bir konum atfedilmekte ve insana gösterilen inâyete işaret edildikten sonra ise bütün varlıkların bu inâyet için var olduğu belirtilmektedir. İkinci delil olarak gösterilen ihtiraya gelince bu, cansız varlıklarda hayatın, hissi idraklerin ve ihtira edilmesi gibi olup var olan eşyanın cevherleriyle ilgilidir.<sup>197</sup> Daha açık olarak söylemek gerekirse İbn Rüşd'e göre,

<sup>192</sup> Fatma Aygün, *Mâturidî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2015, s. 184-185.

<sup>193</sup> Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 155.

<sup>194</sup> Kutluer, a.g.m., s. 294.

<sup>195</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2011, s. 301.

<sup>196</sup> İbn Rüşd'ün inâyet delilinin detayları için ilişkin bkz. Mehmet Şanverdi, *İbn Rüşd'e Göre İnâyet ve İhtira Delilleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2007.

<sup>197</sup> İbn Rüşd, *Felsefe ve Din İlişkileri Faslu'l-Makal el-Keşfan Minhâci'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2014, s. 163. Ayrıca bkz. Richard Taylor, “Providence in Averroes”, in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Leuven University Press, Belgium 2014, sa. 455-472.

“kâinata mevcut olan her şey insanın varlığına uygundur, (insan- kâinat birbiriyle ahenkli iki varlıktır). Bu uygunluk ve uyumluluk, bunu kasd ve irade eden bir fâil yönünden zaruridir”.<sup>198</sup> İbn Rüşd, daha detaylı olarak ele alacağımız İbn Sînâ’daki düzen merkezinde şekillenen inâyet delilini biraz daha özelleştirerek insan merkezli hale getirmiştir ve bu düşüncesini de âlemde var olan her şeyin insanın varlığına uygun olduğu fikri ile pekiştirme gayreti içerisine girmiştir.

İnâyet deliline ilişkin ikinci anlayışa gelince bu metafizikten fiziğe doğru bir işleyişle şekillendirilmekte ve felsefî bir nitelik taşımaktadır yani Allah’ın sıfatlarından yola çıkarak kâinataki düzeni açıklamayı hedeflemektedir. Bu iki anlayış arasındaki farka gelince birincisi, Zorunlu Varlık’ı kabul etmeyenlere yönelik olup, onları düşünmeye ve metafizikî varlıklar hakkında bilgi sahibi olmaya teşvik etmektedir. Ayrıca bu delilde Allah’ın sıfatlarını ortaya koyma amacı da güdülmektedir. İkinci anlayış ise birinciden biraz daha üst düzeyde olup Zorunlu Varlık’ı kanıtlamayı amaçlamaktan ziyade Allah’ın sıfatları ile âlemdeki düzenin tesisini izah etmektedir. Başka bir ifadeyle ulvî âlemden süflî âleme inişi ve onun en mükemmel şekilde inşasını felsefî bir zeminde açıklamaktadır.<sup>199</sup>

İnâyet delili ile gaye ve nizam delili arasında paralellikler söz konusudur. İrade, ilim ve kudret sahibi tarafından âleme verilen bir düzen vardır. Bu düzenin kendi kendine olacağını düşünmek imkân dâhilinde değildir. Bu düzen, hiçbir varlığa bağlı olmayan kendi kendisiyle zorunlu Vacibu’l-Vücûd’a dayanmaktadır.<sup>200</sup> Bu üç delilin ortak noktası düzen fikridir. Zaman zaman iç içe geçerek teleolojik delil adı altında da sistematize edildiği görülmektedir.

Daha önce zikrettiğimiz üzere düzen fikri çok eski dönemlerden beri birçok filozof tarafından işlenmekte ve Tanrı’nın varlığına dair kozmolojik ve teleolojik delilin temelini oluşturmaktadır. Kindî, Fârâbî, Âmirî gibi filozofların yanı sıra Mâturidî ve Mutezili kelamcılar tarafından tartışılan bu düzen fikri, şüphesiz ki İbn Sînâ’nın da felsefesi içerisinde de yerini almıştır. İbn Sînâ, her fırsatta bir iyilik düzeninden bahsetmekte ve İlk Gerçek’in zâtının varlıktaki iyilik düzeninin sebebi olduğunu dile getirmektedir.<sup>201</sup> Yani düzen fikri mükemmel olan, her şeyi bilen ve her şeyin kendisinden feyz ettiği bir Tanrı anlayışının ürünüdür.

---

<sup>198</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s. 164.

<sup>199</sup> Atay, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, s. 216. Ayrıca bkz. Taylan, a.g.e., s. 193.

<sup>200</sup> Vural, a.g.e., s. 183.

<sup>201</sup> Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 251.

İnâyet delili, İbn Sînâ felsefesi içerisinde el-Evvel ile sebebi olduğu âlem arasındaki ilişki temelinde şekillenmektedir.<sup>202</sup> Ayrıca inâyet kavramı, âlemdeki iyilik düzeni, düzendeki mükemmellik ve güzelliği izah üzere tercih edilen bir kavram olarak da karşımıza çıkmaktadır.<sup>203</sup> Şöyle de söylenebilir ki, mümkün dünyaların en iyisi olan bu âlemde nizâmü'l-hayr hâkim olup bu da inâyetin bir neticesidir.<sup>204</sup> Bu anlamda inâyet, âlemdeki iyilik ve mükemmelliği açıklamada önemli bir yere sahiptir. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta yer verdiği inâyet tanımında bunu şu şekilde dile getirmektedir:

“İnâyet, bütünü ve en güzel düzen (ahseni'l-nizam) üzere olacak şekilde bütünün olması gerektiği durumu ve bunun (düzenin) kendinden ve onu kuşatmasından dolayı zorunlu olduğunu Evvel'in ilminin kuşatmasıdır. Buna göre mevcut, en güzel (ahsen) düzen üzere bilinene İlk Gerçek'in bir kasıt ve talebinden kaynaklanmaksızın uygun olur”.<sup>205</sup>

Buraya kadar zikrettiğimiz İbn Sînâ'ya ait bir çok inâyet tarifinde yer alan en dikkat çekici ayrıntı Allah'ın ilminden sonra her fırsatta nizâmü'l-hayr veya ahsenü'n-nizam vurgusudur. Hayr nizamı inâyetin ayrılmaz bir parçası olarak sunulmakta ve Allah'ın varlığı inâyet tarifi içerisinde yer alan bu ifadelerle dolaylı olarak kanıtlanmış olmaktadır.

İnâyet anlayışıyla Allah'ın zât ve sıfatları arasındaki birliği sağlayan İbn Sînâ, aynı zamanda O'nun âleme yönelik olan inâyetinden yola çıkarak da Allah'ın varlığını ispat üzere inâyet delilini oluşturmaktadır. Müdebbir, munazzım olan Allah, bu âlemi her açıdan görüp gözetmekte<sup>206</sup> ve inâyetiyle bu âleme hükmetmektedir.

İnâyet delili hayır kavramıyla da ilişkili olup İbn Sînâ, hayrın Allah'tan ayırık akıllara, ayırık akıllardan da kevn ve fesad âlemine feyz etiğini belirtmektedir. Bu manada Allah, varlığın mebde'i ve müfeyyizidir. Ayrıca o bütün mevcûdata tecelli edendir. Bu tecelli varlığın ve hayrın meydana gelmesini sağlamaktadır. Bu tecelli olmasaydı ne varlık ne de hayr olurdu. Bununla beraber O, her şeyin ondan sudûrundan razı olup varlıktaki bu hayrı da akletmektedir.<sup>207</sup> Özetle söylemek gerekirse bu sudûr sürecinde Zorunlu Varlık'tan mümkün varlıkların feyzi, tertip ve nizam üzere gerçekleşmektedir. Bilgi, düşünme ve hayrın hâkim olduğu bir sudûr sürecinden mümkün en mükemmel düzenin vukû bulması gerekmektedir.

<sup>202</sup> Taşkent, a.g.e., s. 119-120.

<sup>203</sup> Taşkent, a.g.e., s. 126.

<sup>204</sup> Engin Erdem, “Doğal Yasa Teorisi ve İbn Sînâ'nın ‘Sünnet (ullah)’ Anlayışı”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 50, Sayı: 2014, s. 59.

<sup>205</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 168-169.

<sup>206</sup> Muşan, a.g.e., s. 272.

<sup>207</sup> Muşan, a.g.e., s. 277.

Bilme ve akletmenin İlk Sebeb’de eşitlendiği sudûr sürecinde hem zâtını hem de zâtının gerektirdiği şeyi akleden Zorunlu Varlık, hayrın kendisi olup hayrını her şeye ulaştırmaktadır.<sup>208</sup> Ayrıca O, her şeydeki hayrın varlığının keyfiyetini zâtında bilmektedir. Bununla birlikte O, Nizâmü’l-hayr’ın kaynağı olduğunu da bilmekte ve bu bilgisine mutabık olarak iyilik ve nizam O’ndan taşmaktadır.<sup>209</sup> İlk’te iyilik ve aklediş birbirine eşitlenmektedir.<sup>210</sup> Bunun bilmekle olan ilişkisini de unutmamak gerekmektedir. Nitekim İbn Sînâ, mutlak ilim ile mevcûdatın nizamının teşekkül edeceğini belirtmekte ve bu da “Nizam ve kemâli kendisinde olan fâilden gerektiği (muktedi) şekilde mevcûdatın meydana gelişi inâyetin hasıl olması”<sup>211</sup> diye ifade edilmektedir. Hayır nizamının sebebi olan Evvel’den sudûr edenin de onun zâtına uygun olması gerekmektedir. Bu sebeple O’ndan feyz eden bu âlemin, hayır olması gerekir.<sup>212</sup> Ayrıca o, Zorunlu Varlık’ın zâtını akletmenin yanı sıra küllîdeki hayrın var oluş keyfiyetinin zâtında gerektirdiği şeyi de akletmekte ve bunun O’ndaki makul nizama tabi oluşuna da işaret etmektedir.<sup>213</sup> Şunu da söylemek gerekir ki İbn Sînâ, bu hayır nizamına dair akletmenin varlığından bahsetmekte ve hayrın feyzini bilmeye dayandırmaktadır. O, bunun ışığın, ışık verenden çıkışı şeklinde<sup>214</sup> olmadığını ifade ederek Plotinus’taki bilmeden uzak gerçekleşen bir taşmayı kabul etmediğini de ima etmektedir. Hayrın mutlak ilimle olan ilişkisine dair vurgusu da tabii bir sudûrun reddedilişidir. Bununla birlikte İbn Sînâ tarafından kullanılan gerektiği şekilde ve olabilecek ifadeleri mutlak zorunluluğun olmadığını gösteren işaretlerdir.

İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ İlahiyât*’ın, birçok yerinde her şeyde var olan iyilik nizamına atıfta bulunmaktadır.<sup>215</sup> Ancak bu nizama ilişkin Bâri’nin bir kastı ve niyeti söz konusu değildir. O’nun fiilleri O’ndan nizama niyetlenilmeksizin muntazam olarak sudûr etmekte ve nizam Barî için maksud olmamaktadır.<sup>216</sup> Filozof, ayrıca fiillerini O’nun varlığının yetkinliğine işaret olarak görmekte ve onların irade edicisi olduğunu da sözlerine eklemektedir. Buradan yola çıkarak inâyetin<sup>217</sup> (gaye) kapsayıcılığına değinmekte ve onun varlıklardan sadece birine özgü bir hayra yönelik bir eğilim olarak

<sup>208</sup> İbn Sînâ, *Uyunu’l-Hikme*, s. 59.

<sup>209</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik II*, s. 109; İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 103; İbn Sînâ, “Şerhu Kitabu Harfi Lam”, s. 33. İbn Sînâ başka bir eserinde O’nun zâtını, hayr mahz olarak aklettiğini de dile getirmektedir (İbn Sînâ, *Mebde’ ve’l-Me’âd*, s. 33).

<sup>210</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik II*, s. 111.

<sup>211</sup> İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 18.

<sup>212</sup> İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 159.

<sup>213</sup> İbn Sînâ, *Mebde’ ve’l-Me’âd*, s. 20.

<sup>214</sup> İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 125; İbn Sînâ, *Mebde’ ve’l-Me’âd*, s. 20.

<sup>215</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik II*, s. 109, 112, 147.

<sup>216</sup> İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 163.

<sup>217</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-, s. 648. Muhakkik, inâyet kelimesinin diğer nüshada gaye olarak geçtiğini belirtmektedir (İbn Sînâ, “er-Risâletü’l-Arşîyye fî Hakaiki’t-Tevhid ve İsbatü’n-Nübüvve”, s. 29).

görülmesinin yanlışlığına da işaret etmektedir. İnâyet, yaratıkların tamamına yayılmış olup her şeydeki hayır düzenini sağlamaktadır. Ayrıca İbn Sînâ, inâyetin bilinebildiği ölçüde varlık alanına nüfus ettiğini belirtmekte ve inâyeti her türlü değişikliklerin üstünde olan bir tasavvur olarak nitelendirmektedir.<sup>218</sup> “Bu yetkinlikler, O’nun inâyetinin ve iradesinin izlerindedir.”<sup>219</sup> diyen filozofun sözü inâyet deliline dair güzel bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber inâyetin kuşatıcılığı ve her şeye yayılmış olduğu da vurgulanmaktadır.

Özetle söylemek gerekirse İbn Sînâ, bazen İlk Sebeb’in iyi oluşunu kabul ederek âlemin mümkün en mükemmel âlem oluşu sonucuna varmaktayken; bazen de her şeyde iyilik nizamının varlığı ön kabulüyle başlamakta ve sudûr süreciyle bu iyiliğin nasıl her şeye yayıldığına işaret etmektedir. Ayrıca bu iyilik düzenini akledilişi, olması gerekene uygun olarak gerçekleşmektedir ki buradan da yola çıkarak varlığa gelen âlemin imkân dâhilindeki en mükemmel âlem olmasını gerekli kılmaktadır.

Hayrın ay-altı âleme ulaşmasında ayırık akıllar ve semâvî cisimler rol oynamaktadır, ancak semâvî cisimlerin hareketlerindeki farklılık ay-altındakiler sebebiyle değildir. Onların bu farklı hareketlerinin gayesi, sırf iyiye benzeme (teşbih) ve onu arzulamaktan (teşvik) kaynaklanmaktadır. Yani onların hareketleri bu amaca yönelik olmakla beraber başkasına da fayda sağlamaktadır.<sup>220</sup> Semâvî cisimlerin hareketleri iyiye benzeme gayesini taşımanın yanı sıra ikincil olarak inâyeti ay-altı âleme ulaştırıp oradaki varlıkların faydasına da sunmaktadır. Başka bir deyişle onların bu hareketleri ay-altı âlemdekilere inâyet olarak yansımaktadır. Burada faal akıl, en temel rolü üstlenmektedir.

İbn Sînâ, nizamı’l hayırla ilişkilendirebileceğimiz âlemdeki düzene işaret eden bazı örnekler vermektedir. Bunlardan biri de güneş ve yıldızların alçak yerlerdeki etkisidir. Bu etkiden dolayı su bir yöne çekilmekte ve bunun bir sonucu olarak da toprağın tamamının suyun altında kalmaması sağlanmaktadır. Bu ilahî hikmetin yani inâyetin bir sonucu olarak gelişmiş hayvanların hava ve nefes almalarını olanaklı hale getirmektedir.<sup>221</sup> Evrende bir gaye, iyilik ve her şeyin yerli yerine bulunmasını sağlayan hikemi bir düzenin varlığına işaret eden filozof, doğal cisimlerin de bu düzen içerisinde yer almaları hasebiyle onlar arasında herhangi bir işlevi olmayan faydasızın varlığını mümkün görmemektedir.<sup>222</sup> İlk’in, hikmet ve iyi tedbirle hüviyetleri kemâle erdirdiğini dile getiren İbn Sînâ, tabiatta lüzumsuzun varlığının gereksiz olduğunu da

<sup>218</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 648.

<sup>219</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-” s. 648.

<sup>220</sup> İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 244-245; İbn Sînâ, *Kitabu’n-Necât*, s. 304.

<sup>221</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/ Alâi Hikmet Kitabı*, s. 408.

<sup>222</sup> İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 92.

vurgulamaktadır.<sup>223</sup> Nitekim ona göre tabiattaki derecelilik, bitkiler ve hayvanların uzuvları, düzeni inkâr etmenin mümkün olmadığını gösteren misallerdendir.<sup>224</sup> Ustukusların aşamalı olarak tertip edilmesi ve ateşin feleğe en yakın konuma yerleştirilmiş olması, güneşin hareketi, iki ısıtıcı ay ve güneşin aynı anda bir arada bulunmayışı düzeni tesis etmek içindir. İbn Sînâ, genel olarak gökler, yeryüzü, bu ikisi arasındakiler ve üzerindeki onun adaletiyle ayakta durduğunu dile getirmektedir. Ayrıca filozofa göre her şeyde hayrın nasıl olması gerektiği Bârî'nin ilmiyle gerçekleşmekte ve bu kâd olarak adlandırılmakla beraber inâyet şeklinde de isimlendirilmektedir.<sup>225</sup> Küllî bir düzenin varlığına işaret eden filozof, bu düzenin ayrıntıları da içine alacak şekilde İlk Sebeb'den bir tertip üzere feyz ettiğini de belirtmektedir.<sup>226</sup> Bu örnekten ve açıklamalardan yola çıkarak âlemde hiçbir şeyin boşuna yaratılmadığı, abesliğin olmadığı ve her şeyin bir düzen dâhilinde varlıkların iyiliğini tesis edecek şekilde inâyet çerçevesinde meydana geldiği sonucuna varılabilir.

Filozof ayrıca inâyet delili için bir argüman olarak da görebileceğimiz başka örneklere de yer vermektedir. Öncelikle ona göre belli bir maslahatı sağlayan yararlı olarak görülen hususlar doğal sebebe (sebeb-i tabii ) dayanmamaktadır. O, hayvan ve bitkilerin organlarının yararları ve her birinin yaratılışında, doğal sebebin değil, bilakis bütün bunların ilkesi olan inâyetin hâkim olduğuna işaret etmektedir. Her şey bir düzen bağlamında inâyetle ilişkilidir.<sup>227</sup> Bununla bağlantılı olarak hayvani nefsin dokunma gücü örnek olarak verilmekte ve bu duygu ile canlının kendini zararlı şeylerden koruyabildiğinden, kendi için uygun ortamı bulma imkânına sahip olduğundan bahsedilmektedir. İbn Sînâ tarafından bunun da inâyet sonucu bahsedilen bir duygu olduğu dile getirilmektedir.<sup>228</sup> Ayrıca belirli cüzlerden oluşan insan bedenindeki organların meydana getirdikleri fiilleri ve etkilenimlerinde de birbirleri arasında bir uyumsuzluk söz konusu olmayışı da<sup>229</sup> inâyetin düzenle ve tertiple ilişkili olan boyutunu yansıtmaktadır.

---

<sup>223</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi Mahiyeti'l- 'Işk (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale)*, s.tr. 2, ar. 4-6.

<sup>224</sup> İbn Sînâ, *Mebde' ve'l-Me'âd*, s. 84.

<sup>225</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 88-90. Güneş ve ayın konumlandırılışı ve ayın evreleri Allah'ın rahmetini, adaletinin ve hükmünün bir nişanesidir. Bunun için bkz. İbn Sînâ, *"Risaletü'l-Melâike (ar-tr)*, çev. H. Hüseyin Tunçbilek, *İbn Sînâ ve "Risaletü'l-Melâike" Adli Eseri* içinde, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Şanlıurfa 2001, s. ar. 98-99, tr. 104-105.

<sup>226</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't- Tenbîhât)*, s. 145.

<sup>227</sup> İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 276; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 184.

<sup>228</sup> Türkben, a.g.e., s. 90-91.

<sup>229</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'âde ve'l-Hucceci'l-'Aşere)*, s. 53.

Filozof, *Risale fi'l- Hikme*<sup>230</sup> adlı başka bir eserinde ise Kindî'de var olan mikro kozmos-makro kozmos anlayışına benzer şekilde 'insan küçük âlemdir, âlem ise büyük insandır' ifadesine yer vermekte ve âlemdeki düzenin bir benzerinin insanın bedeninde de var olduğuna işarete etmektedir. Buna örnek olarak ise insan başını vermekte ve beynin soğuk- ıslak olması sayesinde insanın fikirlerini beyan edebildiği ifade etmektedir. Bunun tam tersi söz konusu olsaydı yani beyin sıcak-kuru olsaydı insanın görüş ve tedbir sahibi olması mümkün olamayacaktı. İnsan bedenine özel bir surette yerleştirilmiş olan beyin vacibu'l-vücûdun tarafından bahşedilen büyük bir inâyet olarak görülmektedir.<sup>231</sup>

İbn Sînâ, yukarıda zikredilen inâyete ilişkin örneklerin yanı sıra *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta insanı yaratıcının hikmetini farkına varmaya davet etmektedir. Fiziki dünyadan örnek veren filozof, varlıkların meydana geliş sürecindeki aşamalılığa dikkatleri çekmektedir. Son merhalede nefsi natıka yer almakta olup el-Evvel, ilk olarak asılları yaratmıştır. Daha sonrasında ise her tür için kendisine özel değişik karışımlar meydana getirmiştir. Ayrıca türlerin yetkinliği için mutedil karışımlar da var eden İlk Sebeb, en son olarak nefsi natıkanın yuva edinmesi için insanı mümkün olan en mutedil karışıma yakın bir seviyeye getirmiştir.<sup>232</sup> Daha önce de ifade edildiği üzere sudûr sürecinin ilk akıldan faal akla kadar olanki kısmı mükemmelden daha az mükemmele gidişken, ay-altı âlemde bu süreç tersine işlemekte olup süflî âlem içerisinde en az mükemmelden daha mükemmele doğru bir yükseliş söz konusu olmaktadır. Bu belli bir düzen çerçevesinde gerçekleşmekte ve nefsi natıka için uygun bir yer hazırlanmaktadır. Akılla başlayan feyz yine akılda son bulmaktadır. Mümkün olan en mutedil kavramı da özel olarak seçilmiş gibi görünmektedir. Burada da İbn Sînâ varlıkların mümkün oluşunu vurgulamaktadır. İtidal kavramıyla imkân sahasındaki insanın varlığında hâkim olan inâyete de bir ima vardır.

---

<sup>230</sup> İbn Sînâ'ya nispet edilen bu eser, Süleymaniye kütüphanesi Ayasofya 03629 numarada yer alan farsça bir risaledir. Risalenin vakıf kaydının altında yer alan mühürde şunlar yazmaktadır: "(Bunlar) Hekimlerin sultanı, âlimlerin ve fazılların meliki, salıkların ve ariflerin önderi Mevlamız Şeyh Ebu Ali Sînâ'nın sözlerindedir. Allah'ın rahmeti üzerine olsun." Çevirisini yapan yazar eserin İbn Sînâ'nın farsça eserlerinin bir derlemesi veya düşük bir ihtimalle İbn Sînâ tarafından yazılmış bir risale olabileceğini dile getirmektedir (Muharrem Uçan, "Önsöz", *Felsefe Risalesi (Risale fi'l-Hikme)* içinde, İbn-i Sînâ Yayınları, İstanbul 2016, s. 22-24).

<sup>231</sup> İbn Sînâ, *Felsefe Risalesi (Risale fi'l-Hikme)*, çev. Kemal Küntaş, İbn-i Sînâ Yayınları, İstanbul 2016, s. 42.

<sup>232</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 106. İbn Sînâ, yaratılıştaki bu hiyerarşik yapıyla alakalı benzer bir açıklamayı başka bir eserinde de dile getirmekte ve şunları söylemektedir: Mebde i evvelden silsile olarak ona en yakın olan ve en şerefli olan varlıklar sudur etmektedir. Bu ay-altı âleme kadar yüce olandan daha aşağıda olana doğru bir iniş şeklinde gerçekleşmektedir. Ay-altı âlemde ise bu süreç en aşağıdakinden başlayarak yukarı doğru çıkma şeklinde olup insanda son bulmaktadır (İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'âde ve'l-Hucceci'l-Âşere)*, s. 75,77). Ayrıca bkz. İbn Sînâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-", s. 652-653.

Bu örnekler yukarıdakilerle sınırlı olmayıp İbn Sînâ, ayrıca canlıların yaratılışı ve bitkilerin durumlarından yola çıkarak yapılacak istidlal ile de Allah'ın varlığının ispat edilebileceğini söylemektedir. Buna ilişkin olarak A'lâ sûresinin 1-5.<sup>233</sup> âyetlerini misal olarak sunmaktadır. İkinci âyette geçen *halaka fesevva*(yarattı ve düzenledi) âyetinde Allah'ın canlıları yaratıp düzenlediğine işaret eden filozof, her canlının bedeninin de belli bir orana göre takdir edildiğini yani yaratıldığını ifade etmektedir. Sadece bu belli bir oranla sınırlı olmayıp âyette de geçtiği üzere “takdir edip yol göstermesi” her organı ona özgü ve yarar sağlayıcı bir kuvvetle donatması şeklinde yorumlayan İbn Sînâ, göze görme kuvvetinin, kulağa işitme kuvvetinin verilmesini bu bağlamda değerlendirmektedir.<sup>234</sup> Yine aynı sûrenin tefsirinde İbn Sînâ, nutfeyi örnek olarak vermekte ve onun cinsinin tabiata benzediğine işaret etmektedir. Ancak ona göre bu nutfenin parçalarından kemik, sinir, damar veya eklem gibi birbirinden farklı şeylerin oluşması burada tabii ve zorunlulukla meydana gelen bir etkiden ziyade bir müessirin tesirinin varlığı apaçık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.<sup>235</sup> Her şeye nüfuz etmiş olan zorunluluktan ziyade bir takdir edilmişliğin en güzel ifade edilmesinin inâyet delili olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

İbn Sînâ'nın âlemin inâyet sonucu varlığa geldiğine ve onda hâkim olan düzen fikrine dair Kur'an'daki âyetleri referans göstermesi sadece yaptığı tefsirlerle sınırlı değildir. Nitekim o, Fatır sûresinin 43. âyetini<sup>236</sup> yaratmadaki ve emirdeki sürekliliğe işaret olarak yorumlamakla beraber bu âyetin devamında yer verdiği “Her şey O'ndan belli bir düzende ve araçlar zinciriyle sâdır olmaktadır.”<sup>237</sup> ifadesiyle de bu âyeti âlemdeki nizama işaret olarak gördüğünü söylemek mümkün gözükmektedir.

İnsanı düşünerek yaratılıştaki hikmeti ve nizamı anlamaya sevk eden İbn Sînâ, insanın bedenindeki intizama da değinmeyi ihmal etmemiştir. İnsanı makro kozmos içerisinde mikro kozmos yani küçük âlem olarak gören Kindî'nin yolunu takip edencesine insanın başlı başına bir âlem olduğunu söylemektedir. İnsanı birbirinden farklı şeylerden ve çeşitli mizaçlarda yaratıp tertip eden yaratıcı, onu basitlik itibarıyla ruh ve çokluk açısından da bedene ayırmıştır. Beş duyu ve akıl ile onu donatıp en

<sup>233</sup> “Yüce Rabbinin ismini tesbih et! O, ki yaratıp şekil vermiştir. Her şeyi takdir edip yol göstermiştir. Yeşillikleri bitirmiş, sonra da onları çerçöpe çevirmiştir.”

<sup>234</sup> İbn Sînâ, “A'lâ Sûresinin Tefsiri”, çev. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu İbn Sînâ Örneği* içinde, s. 236-237.

<sup>235</sup> İbn Sînâ, “A'lâ Sûresinin Tefsiri”, s. 237.

<sup>236</sup> Fatır 35/43 “Allah'ın kanununda asla bir değişme bulamazsın. Allah'ın kanununda kesinlikle bir sapma da bulamazsın.”

<sup>237</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-, s. 652; İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbâtü'n-Nübüvve”, s. 36.

mükemmel tarzda birlik ve çokluğun birlikteliğiyle onu şekillendirmiştir.<sup>238</sup> Yine bir başka eseri olan *Risale fi'l-Erzâk*'ta<sup>239</sup> İbn Sînâ, insanın yaratılışında hikmet ve adaletin hâkim olduğunu söylemektedir. Ancak insanın bazen bu yaratılıştaki hikmeti görmekte aciz düştüğünü ifade eden filozof, saç ve tırnağın yaratılışının insana gereksiz geldiğinden, onu hoş görmediğinden bahsetmektedir. İdrar, dışkı, sümük gibi şeylerin yanı sıra insanın kerih gördüğü sivrisinek, tahta kurusu, toprak ve denizdeki zararlı haşeratlar dâhil hepsinde bir fayda var olup, âlemde hiçbir şey boş yere yaratılmamıştır. İbn Sînâ'ya göre, âlemde kesinlikle batıl hiçbir şeye yer yoktur.<sup>240</sup> Özetle, yaratılmış olan her şeyde bir hikmet var olup insan bu hikmeti kavramaktan aciz kalabilmektedir. Her şeyin belli bir gaye için yaratıldığı, abesliğin söz konusu olmadığı bu âlem mümkün en mükemmel âlem olup inâyetle varlığa gelmiştir. Yaratılmış her şeydeki hikmetlilik bizi inâyete götürmektedir.

Özetle söylemek gerekirse nizamı'ı hayr ve âlemin mükemmelliği açısından ele alındığında İbn Sînâ'ya göre inâyet, “tabiat kanunlarına karşı değil, belki de onlardaki gayeleri, maksat ve incelikleri yani sırları anlama ve çözme ilkesi olarak tabiatın kanunlarına şamil evrensel bir nizamdır.”<sup>241</sup> Ayrıca filozofun gayeliliği, inâyet düşüncesiyle bağlantılı olarak Allah'ın varlık vermede cömert olması şeklinde yorumladığı görülmekte<sup>242</sup> ve mutlak manada kemâl sahibi olan İlk Sebeb'in eksikliği çağrıştıracak, gayeye yönelik bir fiilde bulunmayacağını tekrar vurgulamış olmaktadır. Ayrıca Tanrı için bu hayır nizamını tesis ederken herhangi bir şevk ve talep de söz konusu olmayacağını belirtmiştir.

İbn Sînâ'nın zaman zaman âlemdeki düzenden bahsederken inâyet delili demek yerine ilahî hikmet kavramını kullanarak âlemdeki düzenden ve gayeden bahsettiği de görülmektedir. Ona göre ilahî hikmet, arzulanması gereken en yüce şey olup kapalı sırları da açığa çıkarmaktadır. Bunun yanı sıra o, mevcûdatın inşa edicisi manasında

<sup>238</sup> İbn Sînâ, *Namaz Hakkındaki Görüşleri*, s. 8.

<sup>239</sup> Bu risalenin İstanbul kütüphanelerinde ulaşabildiğimiz 3 nüshası bulunmaktadır: Mehmet Nûri Efendi 00191-005, vr. 60-73 Ayasofya 04853- 0001, vr. 3-6; Nûr-i Osmaniye 4898, vr. 199b-200b. Ayrıca Habibi Najafgholi tarafından beş nüsha esas alınarak tahkikli neşri yapılmış olup Tahran'da Cavidan Hirad (*The Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy (Sophia Perennis)*) c.7, Sayı:4 Sonbahar 2010'da 87-101 sayfaları arasında yayımlanmıştır. Biz de bu tahkikli neşirden yararlandık. Tahkikli neşri yapan Habibi, eserin 20 nüshasının bulunduğu bahsetmekte ve İbn Sînâ'ya aidiyetiyle alakalı herhangi bir şüphenin olmadığını belirtmektedir. Risalenin genel yapısına gelince Ayasofya nüshasında bu risale İbn Sînâ ile bir teolog arasında geçen tartışmayı anlatmaktadır. Başka bir nüshada ise bu risalenin Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın isteği üzerine yazıldığı belirtilmektedir (<http://en.journals.sid.ir/ViewPaper.aspx?ID=251778>; Süleymaniye Mehmet Nûri Efendi, 00191, vr. 53a).

<sup>240</sup> İbn Sînâ, *Risale fi'l-Erzâk*, thk. Habibi Najafgholi, Tahran'da Cavidan Hirad (*The Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy (Sophia Perennis)*), c.7, Sayı: 4 Sonbahar 2010, s. 100-101.

<sup>241</sup> Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 220-221.

<sup>242</sup> Ahmet Akgüç, “Gaye Neden ve Kelam İlminde Gelişim Seyri”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 2009, c. 8, Sayı: 30, s. 290.

Allah'ın küllün Münşi'i olduğunu da dile getirmektedir.<sup>243</sup> Dolayısıyla o ilahî hikmet kavramıyla inâyet delilini ortaya koymaktadır denilebilir.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür ki, İbn Sînâ'nın âlemin mümkün dünyaların en iyisi olduğu fikrini inâyet delilinden ayrı düşünemeyiz. İnâyetin tanımları içerisinde her fırsatta zikrettiği hayır nizamı bizim bu fikrimizi destekler mahiyettedir. Dahası inâyet delilini bütün o, imkân, hareket, nizam ve gaye delillerini bünyesinde barındıran bir delil olarak da kabul etmek mümkündür.

### C. Sebeplilik ve İnâyet

Meydana gelen her olayın bir sebebe dayandığı fikrini ifade etmek üzere felsefe ve kelim literatüründe başvurulan bir kavram olarak karşımıza çıkan sebeplilik/illiyet (causality)<sup>244</sup>, Arapçada zaman zaman sebep-müsebbib (neden-sonuç) yerine kullanılan illet<sup>245</sup>-malul terimlerine binaen illiyet şeklinde de isimlendirilmektedir. Sebeplilik, "illet ile malul veya sebep ile müsebbib arasındaki ilişki"<sup>246</sup> olarak tarif edilmektedir. İlim ve felsefede önemli bir yer işgal eden illiyet tabiri, mabadettabia yani metafiziğin temel taşlarını oluşturan mebbe-i illiyetle (kanun-ı illiyet) de alakalıdır. Nitekim bu, "var olmaya başlayan her şeyin bir sebebi olması gerekir"<sup>247</sup> ilkesinde ifadesini bulmaktadır. Felsefe tarihinin fizikten metafiziğe doğru geçirdiği dönüşüm ve evrilme, sebeplilik düşüncesinde de kendini hissettirmekte ve genel olarak maddi ilkedeki İlk sebebe doğru bir gidişe tanık olunmaktadır. Bunun yanı sıra sebeplilik fikri Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere ortaya konulan deliller arasında da yer almaktadır.

Sebeplilik kavramının kökeni bu teorinin anlaşılmasında önem arz etmekte olup istilâhî olarak sebep, "bir şeyin gerek mahiyetçe ve gerek vücutça muhtaç olduğu şey"<sup>248</sup> anlamına gelmekte ve bu anlamda ilke (mebbe) olarak da

<sup>243</sup> İbn Sînâ, "Nevruz Risalesi", s. 259; İbn Sînâ, "Niruziyye", s. 93.

<sup>244</sup> Topaloğlu, Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 151; Vural, a.g.e., s. 294; İlhan Kutluer, "İlliyet", *DİA*, c. 22, İstanbul 2000, s. 120. Ayrıca kelimenin farklı kökleri ve türevleri için bkz. *Ma'ârif-İ Umûmiyye Nezâreti İstulâhât-ı İlmiyye Encümeni Kâmûs-ı Felsefe İstulâhâtü Mecmû'ası (Rıza Tevfik'in Notlarıyla)*, s. 67.

<sup>245</sup> Burada şu notu düşmek faydalıdır ki illet sebep kavramları zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmakla birlikte, sözlük anlamı açısından illet ile sebebin birbirinden ayrılması ve illetin metafizik, sebebin ise fiziki sahada kullanılmasının daha isabetli olacağı düşünülmüştür (Nuri Adıgüzel, "İslam Felsefesinde "İlet" (Neden) Kavramı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/II, Sivas 2002, s. 176). Ayrıca illetin malulden sonra gelebilmesi söz konusuysen ticaret-kazanç örneğinde olduğu üzere, sebep için böyle bir şey söz konusu değildir yani sebebin sebep olanın gerisine düşmesi hiçbir şekilde mümkün değildir (Ebu Hilâl el-Askerî, *Arab Dili'nde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü (el-Furûq fi'l-Luğa)*, çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul 2009, s. 85 ).

<sup>246</sup> Rıza Tevfik, "Kâmûs-ı Felsefe", hz. Recep Alpyağıl, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015, s. 686; Medkur, a.g.e., s. 123.

<sup>247</sup> Tevfik, a.g.e., s. 688-689.

<sup>248</sup> Sunar, a.g.e., s. 98.

isimlendirilmektedir.<sup>249</sup> Bu tanımlama çerçevesinde İlk ilke, *arkhe* anlayışı da sebeplilik bağlamında ele alınabilmektedir.

Felsefî ve kelâmî literatürde ele alınan bu sebeplilik düşüncesi çerçevesinde sebep ile sonuç arasındaki bütün ilişki gün yüzüne çıkarılacak şekilde incelenmektedir. Bu anlamda sebeplilik, İslam felsefesi içerisinde kozmolojik ve epistemolojik doktrinin ana zemini teşkil etmekte ve varlık kavramının ontolojik temellendirilişinde de rol oynamaktadır.<sup>250</sup> Ayrıca bu sebeplilik ilkesi, İslam filozofları tarafından zihni bir kategori olarak değerlendirilmenin yanı sıra dış dünyada objektif bir ilke olarak da algılanmaktadır.<sup>251</sup> Bilimsel açıdan ise sebepleri kavramak gerçek bilimsel bilginin ilk şartı olarak görülmektedir.<sup>252</sup> İbn Sînâ, bu düşüncesini şu sözleriyle ifade etmektedir: “Eğer şeyleri sebepleri ve levazımlarıyla bilirsek, onları hakikatini ve levazımlarını biliriz.”<sup>253</sup> Antik filozofların, Eflâtun, Aristoteles ve İslam filozofları vs. bu ön kabulden yola çıkarak felsefî düşünceleri içinde İlk İlke, Mebde fikrine yer vermiş ve zaman zaman bu konuyu felsefelerin merkezine yerleştirmişlerdir.

Sebeplilik fikrindeki bütün olayların, hâkim olan kanunlar çerçevesinde ve birbirlerine bağlı olarak meydana geldiği anlayışının bir zorunluluğu içerdiği ve iradeyi devre dışı bıraktığı düşünülmektedir. Bu zorunluluktan kurtulmak isteyenler ise bazı olayların tesadüfen ya da kendi kendine meydana geldiğini öne sürerek, her şeyin öngörülen bir sebeplilik zincirine bağlı olmadığını ifade etmektedirler.<sup>254</sup> Bu görüşü daha da öteye taşıyarak âlemde var olan her şeyin şans ve tesadüften kaynaklandığını zikrederek sebepliliği dolaylı olarak da inâyetin varlığını inkâr edenler de bulunmaktadır. Âlemin atomların tesadüfen ve kazara bir araya gelmesi sonucu oluştuğunu iddia edenler içerisinde Epikür’e yer verilmektedir.<sup>255</sup> Burada şunu unutmamak gerekmektedir ki bütün filozofların sebeplilikten anladıkları şey aynı olmayıp sebeplilik fikrini kabul eden her düşünürün iradeyi reddettiği ya da atıl hale getirdiğini ve mutlak bir zorunluluğu kabul ettiğini söylemek de doğru değildir. Aşağıda ele alacağımız filozof ve düşünürlerde bunu açık bir şekilde görmek mümkün olacaktır.

Cevizci, sebepliliğin empirik ve metafizik nedensellik olmak üzere ikili bir tasnifini yapmaktadır. Her olayın, her şeyin bir nedeni olduğu öngörüsüne dayanan empirik ya da farklı bir isimlendirmeye tecrübi nedensellikte, her şeyin kendisini

---

<sup>249</sup> Sunar, a.g.e., s. 98.

<sup>250</sup> Kutluer, “İlliyyet”, s. 120.

<sup>251</sup> Vural, a.g.e., s. 294.

<sup>252</sup> Francis X. Meehan, *Efficient Causality in Aristotle and St. Thomas*, The Catholic University of America Press, Washington 1940, s. 5.

<sup>253</sup> İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 77.

<sup>254</sup> Sunar, a.g.e., s. 98.

<sup>255</sup> Moses Maimonides, *Guide for the Perplexed*, Varda Books, USA 2002, s. 282.

oluşturan koşullarla belirlendiğini anlayışı hâkimdir. Bu zorunluluğa dayanan bir belirlenim olduğu için de fenomenler dünyasında determinizm olarak da ifade edilmektedir. İkinci kısma giren metafiziksel nedenselliğe gelince, neden bir fenomen ya da olaydan ziyade aktif bir cevher (töz) olarak görülmekte ve “Tanrı dünyanın nedenidir” örneği buna bir açıklama olarak getirilmektedir. Bu iki nedensellik arasındaki farklardan biri empirik nedensellikte keyfiliğe ve özgürlüğe yer yok iken; metafiziksel nedensellikte bu kadar katı bir determinizm olmayıp özgürlüğe bir alan açılmaktadır.<sup>256</sup> Empirik sebeplilikte mutlak iradeyi inkâra götürebilecek bir determinizm hâkimken; metafizik sebepliliğin ise olaylar âlemi dışında fâil cevher olarak anlaşılmasıyla mutlak ve tikel irade ile bir ölçüye kadar uyumundan söz edilebilmektedir.<sup>257</sup>

İllyet prensibinin yukarıda zikredilen ikili tasnifinden daha gelişmiş İsmail Fenni tarafından yapılmakta ve illiyet, beş kısma ayırmaktadır. Yukarıda tanımları verilen tecrübi (empirique) ve metafizik (ontologique) illiyetin yanı sıra geri kalan diğer üçü, “sebeplilik olan fiilin bir cevherden diğerine intikali suretiyle olan” intikâlî illiyet (transitive), “kendi iradesi, kendi keyfiyetini husule getiren cevherin illiyeti” manasındaki zâtî (batîni-immanente) illiyet ve en son olarak ise “her şeyin bir sebebi vardır” şeklinde mebbe-i illiyet (principe) olarak isimlendirilmektedir.<sup>258</sup>

Sebeplilik fikriyle doğrudan ilintili olan bir kavram vardır ki, o da zorunluluktur. Grek felsefesi içerisinde farklı gelişim seyri takip etmiş olan bu kavramın kökenlerinin Sokrates öncesine kadar götürülebileceği ifade edilmekte ve inâyet, takdir, akıl, yasa, gaye ve mekanik zorunluluk gibi manalara gelecek şekilde kullanımlarının olduğundan bahsedilmektedir. İlhan Kutluer, Eflâtun’un âlemdeki fiziki unsurların tabii işleyişine işaret edecek şekilde bu kavramı kullandığını, bu zorunluluğun mutlak olmadığını, Tanrı’nın müdahalesinin söz konusu olabileceğini ve O’nun bu zorunluluğun üstünde yer aldığı düşüncesinde olduğunu söylemektedir. Aristoteles’e<sup>259</sup> gelince onun sistemi içerisinde bu kavram, nedensellik zemininde işlenmiştir. Zorunluya bir çok anlam veren Aristoteles, bütün bu diğer tariflerin bu anlamdan türediğini ifade ederek şu tanıma yapmaktadır: “Olduğundan başka türlü olmayan bir şeyle ilgili olarak onun öyle

---

<sup>256</sup> Cevizci, a.g.e., s. 283; Mehmet Evkuran, “The Problem of Causality in the Islamic Thought”, *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research*, v. 2, No: 2 December 2009, s.122.

<sup>257</sup> Sunar, a.g.e., s. 99.

<sup>258</sup> Ruhanettin Yazoğlu, “İllyet Probleminin Doğuşu”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13, (Erzurum, 1997), s. 464-465; Ertuğrul, *Fransızcadan Türkçeye Lügatçe-i Felsefe*, s. 85.

<sup>259</sup> Sebepliliğin doğasıyla alakalı ciddi ve derinlemesine değerlendirmeyi dört sebep teorisiyle Aristoteles’in yaptığı belirtilmekte ve bu düşüncenin yaklaşık iki bin yıl boyunca etkisini sürdürdüğü zikredilmektedir (Michael Tooley, “Causation: Metaphysical Issues”, *Encyclopedia of Philosophy*, Thomson Gale, USA 2006, c. 2, s. 95)

olmasıdır.”<sup>260</sup> Plotinus ise bu iki düşünürün zorunluluk fikrinin sentezini yapan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>261</sup> Bu genel girişin ardından sebeplilik fikrinin ortaya çıkışına ve İbn Sînâ’ya kadar ki ele alınışına kısaca değinmek faydalı olacaktır.

### C. 1. Sebeplilik Fikrinin Arka Planı

Sebeplilik fikrinin izlerini ilk doğa filozoflarının düşüncelerinde bulmak mümkün gözükmemektedir. Nitekim onlar, fiziki âlemi dikkate almak suretiyle dünyadaki olayları anlamlandırma çabası ekseninde her şeyin kaynağı olabilecek bir şey arayışına girmişler ve bunun sonucu olarak da *arkhe* fikrini<sup>262</sup> tesis etmişlerdir. Arkhe, zaman zaman bir madde olduğu gibi bazen de değişebilirlik gibi bir ilke de olmuştur. Aslında bu arayış, olayların arkasındaki sebebi bulma çabası olarak da tasvir edilebilir. Bu şekilde meseleye yaklaştığımızda sebeplilik meselesi, felsefe tarihi boyunca tartışılan en köklü meselelerden biri olarak kabul edilebilir ve arkhe anlayışını ilk ortaya atan Thales’e kadar geri götürebilir.

Âlemde hâkim olan sebeplilik ilişkisini açıkça dile getiren ve mekanik bir âlem anlayışı ön gören ilk filozof, Demokritos (M.Ö. 400)tur.<sup>263</sup> Demokritos’un söz konusu anlayışı temelinde başlayan bu süreç Aristoteles’in her şeyin bir sebebi olduğuna dair yaptığı güçlü vurgusu ile büyük bir gelişme seyrine girmiştir.<sup>264</sup> Aristoteles, Demokritos’ta etkin sebeplerin varlığına dair bir iman bulduğuna işaret etmektedir.<sup>265</sup> Ancak burada Demokritos’tan önce onun fikir babası olan Empedokles’i de anmak gerekmektedir. O, maddi ilke yani arkheyi birden fazla olarak kabul etmenin yanı sıra hareket ettirici bir ilkenin varlığını da savunmaktadır. Aristoteles tarafından tasvip edilip fiziğin temel tezi haline getirilen dört unsur görüşünü ileri süren Empedokles, bu unsurları birleştirici ve ayırıcı olarak çekme (attraction) ve itme

<sup>260</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 244.

<sup>261</sup> Kutluer, a.g.e., s. 217. Eflâtun, aklın âlemin yaratılışındaki rolü üzerinde durmakta ve bu yaratılışta akıl ile zorunluluğun her ikisinin etkin olduğunu ifade etmektedir. Ancak yönetici ilke olan Akıl, zorunluluğun üzerine bilgeliğiyle hâkim olmaktadır (Kutluer, a.g.e., s. 26-27; Eflâtun, *Timaios*, s. 56-59).

<sup>262</sup> Arkhe, “ana madde, ilk neden, ilk ilke, ön temel unsur vs.” anlamlarına gelmekte olup hem kozmogonik hem de ontolojik bir ilke olarak nitelendirilmektedir (Peters, a.g.e., s. 50; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, c. 1, s.101). Yunan felsefesinin en eski arayışlarından biri olarak karşımıza çıkan bu düşünce, her şeyin kendisinden meydana geldiği ana madde arayışına dayanmaktadır. İkincil olanların birincilerden nasıl çıktığı sorusu da bu arayış içerisinde yerini almaktadır. Aristoteles, bu araştırmayı nedensellik kategorileri bağlamında yapmaktadır. Teknik anlamda bu kavramı kullanan ilk kişi olabileceği söylenen Anaksimandros (MÖ. 610-546) olup arkhe’yi belirlenimsiz bir şey olarak tarif etmektedir (Peters, a.g.e., s. 50-51).

<sup>263</sup> Sunar, a.g.e., s. 22.

<sup>264</sup> Yazoğlu, a.g.e., s. 465.

<sup>265</sup> Meehan, a.g.e., s. 15.

(repulsion)<sup>266</sup> başka bir ifadeyle aşk/sevgi (love) ve nefret (hate)<sup>267</sup> ilkesini ortaya koymaktadır.<sup>268</sup> Ancak bu iki ilkeyi de maddi olarak görmesi<sup>269</sup> doğa felsefesinden sıyrılamayıp ve metafizik boyuta geçemeyiş şeklinde yorumlanabilir. İlke arayışları genel olarak maddi âlemle sınırlı kalmıştır. Sevgi ve nefret gibi maddi içeriği olmayan soyut duygular bile maddi addedilmiştir.

Sokrates öncesi Yunan felsefesi ve doğa filozofları hakkında görüşlerin bize ulaşmasına ön ayak olan kişilerden biri olan<sup>270</sup> Aristoteles, kendi sebeplilik görüşüne değinmeden önce Yunan filozoflarının neden arayışı içerisinde olduklarını da zikretmekte ve her şeyin ancak İlk Neden bilindiği takdirde kavranabileceğini ifade etmektedir.<sup>271</sup> O, ilk filozofların çoğunun her şeyin ilkesi olarak maddi şeyleri gördüklerine değinmekte, her şeyin kendisinden meydana geldiği ve sonuçta kendisine döneceği böylesi bir cevherin varlığını kabul ettiklerini belirtmektedir. Ayrıca ezeli madde anlayışını çağrıştıracak şekilde bu ilke veya ilkelerin sürekli bir varlığından da bahsedilmektedir. Thales, cevher yani arke olarak suyu; Anaksimenes ve Diogenes ise havayı; Metapontium’lu Hippasos ve Ephesos’lu Herakleitos ise ateşi kabul ederken Empedokles bu üç ilkeye bir dördüncüyü havayı da ekleyerek dört öğeyi birden ilke olarak görmektedir. Bu öğeler varlığa gelmedikleri gibi yok da olmazlar, yani varlıklarını daimî olarak sürdürürler.<sup>272</sup> Ancak Aristoteles, bu maddi nedenlerin bazı filozofları tatmin etmediğini ve onları derin bir araştırmaya sevk ettiğini söylemekte, doğadaki düzenden ve evrensel uyumun nedeni olarak akıldan bahseden Anaksagoras’a bu akli başında tespitinden dolayı övgüler yağdırmaktadır.<sup>273</sup> Bununla beraber Aristoteles, kendinden önce ortaya koyulan bu neden anlayışlarını zikrettikten sonra onların çıkmazlarını ve içine düştüklerini düşündüğü hataları da belirtmeyi ihmal

---

<sup>266</sup> Yusuf Ziya İnan, *Antikçağ Düşüncesinde Tanrı ve Varlık Sorunu*, Okat Yayıncılık, İstanbul 1984, s. 58; Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul 2011, s. 188. Çekme ve itme tabii bedenler arasındaki olası/arazi ilişkisinin açıklanmasında kullanılmaktadır (Robert J. Roeklein, *Plato Versus Parmenides: The Debate Over Coming-into-Being in Greek Philosophy*, Lexington Books, United Kingdom 2011, s. 64).

<sup>267</sup> Empedocles, *The Fragments of Empedocles*, trans. William Ellery Leonard, the Open Court Publishing Company, Chicago 1908, s. 24.

<sup>268</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, s. 265, 270-271, 273.

<sup>269</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, s. 273; Empedocles, a.g.e., s. 71 (Notes fr.17); Roeklein, a.g.e., s. 64. Ancak onu bu görüşü sebebiyle materyalist olarak nitelemek doğru olmaz. Çünkü madde ile ruh arasındaki ayırım net olmadığından dolayı Demokritos ve onun atomculuğundan önceki dönemde gerçek anlamda bir materyalizmden bahsetmek mümkün gözükmemektedir (Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, s. 283). Ayrıca Empedokles’in bu iki unsuru dört maddi unsurla eşit düzeyde tanrılar olarak gördüğü ve onlara *Philia* ve *Neikos* şeklinde mitsel isimler verdiği de zikredilmektedir (Jaeger, a.g.e., s. 188).

<sup>270</sup> Bu mirasın aktarımında rol oynayanlar arasında Eflâton, Aristoteles, Teophrastos, Sextus Empiricus, Diogenes Laertius yer almaktadır (Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, s. 65).

<sup>271</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 86.

<sup>272</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 90-93.

<sup>273</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 94-95.

etmemektedir.<sup>274</sup> Aristoteles, kendi sebeplilik fikrini görünen o ki bu değerlendirmeler ve sentezler sonucunda şekillendirmiştir.

Sebeplerden bahsedilip illiyet fikrinin tam olarak teşekkül etmediği, sebeplerin çeşitliliğinin henüz konu edilmediği ve olayların kendi kendine veya tesadüfen algısının hâkim olduğu bir dönemin ardından kesin olmamakla beraber Eflâtun'un ilk defa olarak illetleri, ilel-i ula (causes premièes/ İlk Sebebler) ve ilel-i taliyye (causes secondaires/ ikincil sebepler)<sup>275</sup> şeklinde sınıflandırdığı dile getirilmektedir. Ancak illetleri ayırıp sınıflayan asıl filozof Aristoteles olmuştur.<sup>276</sup> Aristoteles'in sebeplilik konusundaki görüşlerinin şekillenmesinde doğa filozoflarının görüşlerinin etkisinden söz edilebilir. Aristoteles, onların boş bıraktığı ya da yanlış yorumladığını düşündüğü noktaları tekrar gözden geçirerek ve Eflâtun'un genel felsefesinden de etkilenerek sadece fiziki âlemi değil, metafizik âlemi de kapsayacak bir sebeplilik teorisi geliştirmiştir.

Bilimde sebeplerin bilgisinin değerini vurgulayan Aristoteles, şüphesiz ki sebeplilik konusunun önemini en iyi anlayanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>277</sup> Aristoteles, *Fizik*'inde nedenin birçok anlamı olduğuna değinmekle beraber dört ana tarzda ele alınabileceğine işaret etmektedir. İlki bir şeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren anlamında maddi neden; ikincisi nelik anlamında biçim olarak neden diğer bir adlandırmayla formel-suri neden; hekim, öğüt veren kişi olarak etkide bulunan şey manasında değişmenin, durağanlığın yada devinimin ilkesinin kaynağı olarak fâil-hareket ettirici neden; en son olarak ise bir şeyin kendisi için olduğu şey olarak ereksel-amaçsal nedendir.<sup>278</sup> Ona göre bu dört nedenden başka bir nedenin varlığından söz edilemez.<sup>279</sup> Bununla birlikte Aristoteles, sonsuz bir nedenler zincirinin imkânsızlığını savunmakta ve bir ilk nedenin var olmasının zorunlu olduğunu düşünmektedir. Çünkü nedenlerin sonsuz sayıda olduğu varsayıldığında Aristoteles'e göre nedenlerle bildiğimiz bilgi de imkânsız olmaktadır.<sup>280</sup> Bu bağlamda ezelî-ebedî bir ilk hareket ettiricide<sup>281</sup> bu zincir son bulmaktadır. Ayrıca bu, Aristoteles'in nedenleri bilmeye bağladığı bilginin varlığını da mümkün kılmaktadır. Bir İlk Sebeb olmadığı takdirde

---

<sup>274</sup> Bu eleştiriler ve değerlendirme için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s.118-124.

<sup>275</sup> Bu illetler ilel-i muâvine ve mütevassita (auxiliaires and intermédiaires/yardımcı ve ara) şeklinde de isimlendirilmiştir. Bkz. Tevfik, a.g.e., s. 699.

<sup>276</sup> Tevfik, a.g.e., s. 699.

<sup>277</sup> Meehan, a.g.e., s. 29.

<sup>278</sup> Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011, s. 63,65; Aristoteles, *Metafizik*, s. 236.

<sup>279</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 143.

<sup>280</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 147.

<sup>281</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 497. İbn Sînâ, ilk muallimin ve ondan sonra gelen Meşşai bilginlerin ilk hareket ettiricinin çokluğunu reddettiklerin dile getirmekte ve bu konuda onların görüşünü paylaştığını ifade etmektedir (İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 135).

bilginin imkânı da ortadan kalmakta olup illiyet fikri hem Tanrı'nın varlığı hem de bilginin imkânı için delil olmaktadır.

Aristoteles kendi nedensellik fikrinin orijinalitesini şu sözleriyle dile getirmektedir: “Bütün filozofların araştırıyor gibi göründükleri nedenlerin bizim *Fizik*'te saydığımız nedenlerin aynı olduklarını ve bu nedenlerden başka bir nedeni anma imkânına sahip olmadığımızı açıkça göstermektedir. Ne var ki şimdiye kadar bu nedenlere ancak belirsiz bir tarzda işaret edilmiştir. Bir anlamda onların tümünün bizden önce belirtildiği, bir başka anlamda ise onlardan hiçbirinin belirtilmediği söylenebilir.”<sup>282</sup> Aristoteles'in bu değerlendirmesinde de görüleceği üzere o, sebeplilik düşüncesini sistemli şekilde ele alan ve yaptığı maddi, suri, gâî ve fâil sebep şeklindeki dörtlü tasnifiyle kendinden sonraki düşünürler üzerinde etkili olup asırlarca etkisinin gösteren bir filozoftur. Bu yüzden ona değinmeden sebeplilik konusunu incelemek mümkün değildir.

Aristoteles, yaptığı bu dörtlü sebeplilik tasnifinde gaye (ereksel/amaç) nedene ayrı bir önem atfeder. Nitekim o, tabiatın genel işleyişi ve sanat ürünü olan var oluşu gaye neden bağlamında açıklamayı gerekli görmekte olup fâil ve mekanik nedene pek fazla değinmemeyi tercih etmektedir.<sup>283</sup> Aristoteles düşüncesi içerisinde formel, etken ve gaye sebep zaman zaman birbirine karışabilmektedir. İnsanın oluşumu düşünüldüğünde etken sebep olan sperma ile formel sebep olan insan bir bakıma aynı şey olarak kabul edilerek, evin şeklinin bir bakıma ev oluşu örneğinde de olduğu üzere dört sebebi üçe indirmek mümkün olabilmektedir.<sup>284</sup> Bunun yanı sıra o, bazen gaye neden ile formel nedeni de özdeşleştirmek<sup>285</sup> suretiyle nedenlerin sayısını maddi ve formel olarak ikiye de indirmektedir. Benzer bir özdeşliği formel neden ile fâil neden arasında yaparak hareket ettirici nedeni forma indirgeyerek de ortaya koymaktadır.<sup>286</sup> Sebeplilik konusu üzerinde çokça duran Aristoteles'i mutlak bir determinist olarak tanımlamak da doğru değildir. Nitekim o, bazı şeylerin tam olarak belirlenmiş olmakla birlikte bazı şeylerin veya varlıkların belirlenmemiş olduğunu kabul ederek ve ay-altı âlemdeki olaylara ilişkin “çoğu zaman”, “çoğunlukla (usually)”<sup>287</sup> ibarelerini kullanarak

---

<sup>282</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 143.

<sup>283</sup> Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, c. 3, s. 179-180.

<sup>284</sup> Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s. 214-215.

<sup>285</sup> Meehan, a.g.e., s. 33.

<sup>286</sup> Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, s. 180.

<sup>287</sup> Bu ibare yani çoğu zaman ortaya çıkan, meydana gelen “hos epi to poly” deyiminin karşılığıdır. Aristoteles, varlıkların durumlarından bahsetmekte ve bazılarının her zaman aynı durumda olduklarını söyleyerek bunları zorunlu olarak ifade etmektedir. Buradaki zorunluluğun zorlama anlamında bir zorunluluk manasına gelmediğine işaret eden filozofa göre burada kastedilen varlığın olduğundan başka

ılımlı bir determinizm ortaya koymuştur. Ancak ay-üstü âleme gelindiğinde bu ılımlı determinist mutlak determinizme doğru evrilmektedir.<sup>288</sup> Dolayısıyla Aristoteles'te yukarı doğru çıktıkça yani ay-altı âlemden ay-üstüne doğru gidildikçe metafiziksel nedensellikte bir katılma söz konusu olmaktadır. İbn Sînâ'ya gelince onda Aristoteles'teki gibi katı bir determinizm yoktur. O, Aristoteles'ten ayrılarak nedenselliğin boyutunu geliştirerek ikincil sebepler fikrini ortaya koymaktadır. Bu ikincil sebepler fikri de katı determinizmi yumuşatıcı niteliktedir. Nitekim Aristoteles'in zorunlu olmanın, zorlama anlamında bir zorunluluk olmadığını, varlığın olduğundan başka türlü olamayışı, her zaman meydana gelme ve mükemmel olma manasına geldiğini ifade etmektedir. Bu anlamda ona göre ay-altı âlemde mükemmel olmadığı için de sebeplilikte burada çoğunlukla vukû bulmaktadır. İbn Sînâ, araya ikincil sebepler sokarak Aristoteles'in zorunlu kavramı içerisine bu anlamda giremeyen ay-üstü âlemdeki İlk Sebeb dışındaki varlıkları da katarak mutlak determinizmi ikincil sebepler fikriyle yumuşatmış gibi görünmektedir.

Aristoteles'in ortaya koyduğu ve Müslüman filozoflar tarafından kabul gören dört sebep teorisi, yalnızca maddi sebepleri kabul eden fizikçi anlayış ile sadece formların bilgisini ilim olarak değerlendiren Pisagorcu-Eflâtuncu anlayışa<sup>289</sup> bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Aristoteles yorumcularından olan Peripatetik filozof İskender Afrodisî, Eflâtun'un tabiattaki yaratıcı sebeplilik (demiurgic causality) fikrini reddetmektedir. Maddi âlemdeki düzenin sanatkârın akıl yürütmesine bağlı olmayacağını savunan İskender Afrodisî, tabiatı irrasyonel bir güç olarak görmektedir. Aristoteles'in sebeplilik zincirinin son bulduğu hareket etmeyen ilk hareket ettirici fikrine sadık kalmakla beraber bunun Eflâtun'daki yaratıcı bir Tanrı şeklinde yorumlanamayacağını belirten İskender Afrodisî, İlk Sebeb olan hareket etmeyen hareket ettiricinin doğal hareketi veriğinde hiçbir seçim (choice) veya planının (plan) söz konusu olmadığı parçaları ipe birbirine bağlı olan bir kukla analojisiyle açıklamaktadır. Onun ileri sürdüğü bu düşüncesi aslında seçim ve akıl yürütmeye yer verip de tabiatta kesinliği reddedenlere bir karşı çıkıştır. İskender Afrodisî, tabiatta bir düzenin varlığını kabul etmekle birlikte bunun dışsal bir sebebin seçim ve akıl

---

türlü olamayışıdır. Bu her zaman aynı durumda ya da zorunlu olarak (necessarily) aynı durumda olanlar dışında kalanlar sadece çoğu zaman (usually) öyle ve iliniksel (accidental) olanlar kategorisinde yer almaktadırlar. Çoğu zaman olan, her zaman meydana gelen ile ilineğin zıddı manasında kullanılmakta, ay-altı dünyada mükemmel olmayıp zorunlu ve değişmez olanın yerini tutmakta ve sıklıkla tekrarlanmaktadır. Ayrıca bkz. Aristoteles, a.g.e., 1025a 15,1026b 30, s. 289 (dipnot 2),300; Aristotle, *The Metaphysics Books I-IX*, trans. Hugh Tredennick M.A, Harward University Press, London 1968, 1025a 15, 1026b 30, s. 289, 301.

<sup>288</sup> Arslan, a.g.e., s. 191.

<sup>289</sup> Kutluer, "İlliyyet", s. 121.

yürütmesine bağlı olamayacağını savunmaktadır.<sup>290</sup> Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere İskender Afrodisî, İlk Sebepten ay-altı âleme ulaşacak olan bu sebeplilik zincirini, plan ve seçime yer vermeyen ve belki de Aristoteles'ten çok daha katı bir determinizm ön görerek ele almıştır diyebiliriz. Kukla analogisini kullanması da mekanik bir sebeplilik fikrinin hâkimiyetini gösterir niteliktedir. İskender Afrodisî, ilk sebebin ilk hareketi verişinde bir seçip ve planın olamayacağı düşüncesiyle İbn Sînâ üzerinde bir etkisini varlığından söz edilebilir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki ne Aristoteles'in ne de İskender Afrodisî'nin İlk Sebeb İbn Sînâ'nın tanımladığı İlk Sebeb'e arasında önemli farklar vardır. Her iki düşünürün İlk Sebeb'i sadece hareket verirken İbn Sînâ'nunki bütün var oluşun yegâne sebebi olmaktadır. Bununla birlikte İbn Sînâ, İlk Sebeb'in bir seçim veya plana göre hareket etmediği konusunda Aristoteles ve İskender Afrodisî ile hem fikirdir.

İbn Sînâ'nın neden fikri üzerinde etkili olan en önemli isimler arasında yukarıda zikrettiğimiz Aristoteles ve İskender Afrodisî'den sonra sebeplilik fikriyle bağlantılı olan sudûr anlayışıyla onu etkileyen Plotinus gelmektedir.<sup>291</sup>

Plotinus'un sebeplilik konusundaki fikri sudûr teorisiyle doğrudan ilişkilidir. Nitekim o, Tanrı'yı âlemin fâil nedeni olarak görmekte ve âlemin varlığını Tanrı'nın varlığına bağlamaktadır. Bu anlamda Eflâtunculuk, Aristotelesçilik ve Stoacılıktan ayrılmaktadır. Ayrıca Tanrı'yı Nous aracılığıyla şeylerdeki belirlenmişliğin, akılsallığın kaynağı olarak da ifade etmekte ve bu bağlamda onu formel neden olarak da nitelediği söylenebilmektedir. Hatta evren Tanrı'dan taşıdığı için onun maddî nedeni ve insan ruhlarının nihai amaçları olan Bir olması açısından Tanrı aynı zamanda gaye neden olarak da görülebilir.<sup>292</sup>

Plotinus, kendi felsefesi içerisinde âlemin oluşum ve işleyişinde tesadüfe yer açmaz. Çünkü ona göre kozmik sistem içerisinde meydana gelen her şey Nous'un ürünü olup dolaylı olarak da Tanrı'ya dayanmaktadır. Tesadüfle veya kendinden bir güç ile yönetilen bir âlem anlayışı, Tanrı'yı tanımamaktan kaynaklanmaktadır. Bu açıdan ona göre bilginin ürünü olan âlemi tesadüfle açıklamak mümkün gözükmemektedir.<sup>293</sup> Onun ortaya koyduğu sudûr teorisi de evrende hâkim olan belirli bir hiyerarşik düzene işaret

---

<sup>290</sup> Chiaradonna, a.g.m., s. 203-204.

<sup>291</sup> Hasan Özalp, a.g.m., s.147.

<sup>292</sup> Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, c. 5, s. 84.

<sup>293</sup> Özalp, a.g.m., s. 151-152.

etmekte ve bu hiyerarşik yapı içerisinde farklı ontolojik statülerdeki varlıklar arasında güçlü bir sebeplilik bağından bahsedilmektedir.<sup>294</sup>

Plotinus'un bu hiyerarşik düzeni içerisinde Bir, Nous'un sebebidir.<sup>295</sup> O, ayrıca bütün gerçekliklerin ve her şeyin ötesinde, hiçbir şeyle karışmamış olan yegâne İyi'nin her şeyin sebebi olduğunu belirtmektedir.<sup>296</sup> Daima mükemmel olan Bir, sürekli olarak üretmekte olup O'nun ürünü kendinden daha az yetkin bir varlığı meydana getirir. Bir'den sonra en yetkin olan Nous olup hiçbir şeye muhtaç olmayan Bir'e muhtaçtır. Bütün diğer şeyler Nous'tan meydana gelmektedir. Bu anlamda nasıl ki Nous, Bir'in bir tür aktivitesiye, benzer şekilde de ruh da aklın bir aktivitesi ve kelamı/ifadesi (logos)dir.<sup>297</sup> Bu bağlamda Nous, âlemin sebebidir.<sup>298</sup> Bu sebeplilik bağı aşağı doğru devam etmektedir. Her şeyin ötesinde olan Bir anlayışıyla Plotinus, düşünmeyi Nous'a vermekte ve âlem de onun bu düşünmesini ürünü olarak ondan meydana gelmekte yani Nous âlemin sebebi vasfını elde etmektedir. Ancak o, her şeyin sebebinin Bir olduğunu vurgulamayı da ihmal etmemektedir.

Plotinus sonrasında hem Aristoteles'i Eflâtunlaştırmak hem de Eflâtun'u Aristoteleştirme çabası içerisine giren Syrius, Proclus, Ammonius ve onun öğrencileri, dört neden teorisi üzerinden bu anlamda önemli bir çaba yürütmüşlerdir. Kökleri Eflâtun'a dayanan ve Plotinus'tan aldıkları kozmolojik anlayış ile bu dört neden teorisini bir araya getirmek için uğraşan bu Yeni Eflâtuncular, dört nedene ek olarak ideaları açıklamak üzere misali neden ve ay-altı âlemde fâil neden görevi görecek olan araçsal bir nedenin varlığından da bahsetmişlerdir.<sup>299</sup> Yukarıda zikrettiğimiz gibi nasıl ki Aristoteles, kendinden önce sebepliliği çağrıştıran ve neden fikrine götürecekt argümanları değerlendirip onlardan bir sentez yapmak suretiyle kendi nedensellik fikrini ortaya koyduysa, aynı şekilde Müslüman filozoflarda benzer bir yol izleyerek Aristoteles, Eflâtun ve özellikle Plotinus olmak üzere Yeni Eflâtuncu gelenekten tevarüs ettikleri miras üzerinden kendi illiyet anlayışlarını tesis etmişlerdir.

İslam felsefesi içerisinde nedenselliğin ele alınışına gelince; bu, temel olarak mükemmel olması bakımından fâil sebep olarak Tanrı'nın tabiatı ve âlemin yaratılışı

---

<sup>294</sup> Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplilik Teorisi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2013, s. 133.

<sup>295</sup> Mitchell, a.g.t., s. 20.

<sup>296</sup> Plotinus, "5. Intelligibles Not Outside Intellect", çev. A. H. Armstrong, in *Ennead V.*, Harward University Press, London 1984, s. 197.

<sup>297</sup> Plotinus, "1. On the Three Primary Hypostases", çev. A. H. Armstrong, in *Ennead V.*, Harward University Press, London 1984, s. 33.

<sup>298</sup> Plotinus, "2. On Providence (I)", *Ennead III*, s. 45.

<sup>299</sup> Wisnovsky, a.g.e., s. 97.

veya meydana gelişi gibi iki ana felsefî konu ile bağlantılı olarak incelenmektedir.<sup>300</sup> İlk İslam filozofu olan Kindî, inâyetin aracılığı vazifesini üstlenen gökleri, fiziki dünyada meydana gelen her şeyin de doğrudan sebebi olarak görmektedir.<sup>301</sup> O, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi (fi’l-ibâne ani’l- İlleti’l-Fa’ileti’l-Karîbe li’l-Kevn ve’l-Fesâd)” adlı risalesinde Allah’ın sebepsiz İlk Sebeb olduğunu zikretmekte ve “her şeyi yoktan vücûda getiren (müeyyis el-külle an leys) ve bazısını bazısına sebep kılan”<sup>302</sup> diyerek İlk Sebepten başlayıp devam eden bir nedensellik bağından bahsetmektedir. Bazısını bazısına sebep kılmak manası Kindî’de nedensellik fikrini ve İlk Sebeb’de son bulan bir sebeplilik zincirinin varlığını göstermektedir.

Kindî, oluş-bozuluş âlemini ve göklerin hareketini açıklamak üzere Aristoteles’in<sup>303</sup> ortaya koyduğu sebeplilik fikrini takip ederek tabii sebepleri maddi (unsuri), formel (surî), etkin (fâil) ve tamamlayıcı (tamâm/gaye) olmak üzere örneklerle açıklayarak dördü bir tasnif yapmaktadır. Bu dördü tasnif içerisinde etkin sebebi, yakın ve uzak olarak da ikiye ayırmaktadır. Oluş-bozuluşun, hem akledilir hem de hissedilirlerin meydana gelişinin uzak sebebi, her şeyin yaratıcısı, kemâle erdiricisi ve sebepler sebebi olan yüce Allah’tır.<sup>304</sup> Oluş ve bozuluşun yakın sebebi ise gezegenlerdir.<sup>305</sup> Filozofun etkin sebep içerisinde yaptığı bu sınıflandırmayla aslında sebeplilik zincirinin sebepler sebebinde son bulduğu gerçeğini gözler önüne sermekte ve yakın sebebin ardındaki her şeyin kaynağı olan, bütün sebeplerin sebebi olan hakikî sebebe ulaşmak gerektiğine dair bir ima da sezilmektedir.

Fârâbî el-Mevcûdü’l-Evvel’i, Kindî gibi diğer mevcutların sebebi olarak görmekte ve İlk Sebeb olarak isimlendirmektedir.<sup>306</sup> Sudûr süreciyle de ilişkilendirildiğinde İlk Sebeb’den sudûr eden akıllar, ikinci varlık mertebesinde yer almaktadır. İliyet zinciri aşağıya doğru inmekte, faal akıl ve gök cisimleriyle ay-altı âlemin sebebi olarak görülmektedir. Faal akıl, sûret verici olarak ay-altı âlemin sebebi olmaktadır. Ancak nihai sebep İlk Sebeb’dir.<sup>307</sup> Ayrıca o, Aristoteles çizgisini takip etmek suretiyle dört sebep teorisini benimsemektedir. Cismi oluşturan sebepler içerisinde maddi ve suri sebebe işaret etmekle birlikte bu iki sebebin tek başına cismi meydana getirmelerini mümkün görmeyen Fârâbî, devreye belli bir gayeye yönelik

<sup>300</sup> Luis Xavier López-Farjeat, “Causality in Islamic Philosophy”, *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, Routledge Taylor & Francis Group, New York 2015, s. 131.

<sup>301</sup> Peter Adamson, “Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü”, çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Yayınları, İstanbul 2008, s. 48-49.

<sup>302</sup> Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi”, s.209.

<sup>303</sup> López-Farjeat, a.g.e., s. 131.

<sup>304</sup> Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi”, s. 211-212.

<sup>305</sup> Kindî, a.g.m., s. 226.

<sup>306</sup> Fârâbî, *Arau Ehli’l-Medîneti’l-Fazileti*, s. 37.

<sup>307</sup> Aydın Işık, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yayınları, Ankara 2006, s. 227.

hareket eden fâil sebebi sokmaktadır. Ancak varlık vermede yegâne sebep olarak ise İlk Sebeb'i görmektedir.<sup>308</sup> Bununla birlikte Fârâbî'nin sahip olduğu zorunlu-mümkün ayrımıyla ve sudûrla ilişkili olan bu sebeplilik fikrinden yola çıkarak onu determinist olarak ifade etmek doğru olmaz. Çünkü o, fiziki dünyada meydana gelen olayları sebepleri bilinen (ısıнын ateşten ve Güneş'ten meydana gelmesi) ve sebebi bilinmeyen raslantısal olaylar (umûru'l-ittifaki) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bu ikinci kısma girenlerin bilinemeyeceğini dile getiren filozof, bu rastlantı (ittifak) sonucu meydana gelen olayların insandaki geleceğe ilişkin korku ve ümidi canlı tutuğu için zimnen gerekli görmektedir. Tecrübeye konu olan şeyin ise “çoğunlukla (ekser)” gerçekleşen mümkün olaylar olduğunu zikreden filozof,<sup>309</sup> fiziki dünyadaki fiil ve tesirlerin sanıldığı gibi mutlak bir zorunluluğa (zaruri) dayanmadığını belirtmekte ve verdiği örnekle ateşin yakıcılığı ile sudaki ıslaklığın asla kesintiye uğramayan bir zorunluluğu ifade etmediğini dile getirmektedir. Bu tarz şeyleri “çoğunlukla mümkün (el-mümkin ale'l-ekser)” olarak nitelemekte, bazı faktörlerin sebep ile sonuç arasındaki bağı zorunlu olmaktan çıkarabileceğine işaret etmektedir.<sup>310</sup>

Kindî gibi Fârâbî'de sebepleri yakın ve uzak olmak üzere iki kategoride değerlendirmekte ve yakın sebeplerin bilinebileceğinden bahsetmektedir. Havanın ısınmasının güneş ışınlarından kaynaklanması buna örnek olarak verilmektedir. Uzak sebeplerin bazen anlaşılır olabileceği gibi meçhulde olabileceğini ifade eden Fârâbî, son derece uzak olan sebeplerin âlem üzerindeki tesirini varlığından bahsetmekte ve insanın bunları kavramakta aciz kaldığını da ifade etmektedir.<sup>311</sup> Fârâbî'nin uzak sebeplere ilişkin açıklaması ve âlemde meydana gelen olaylar için Aristoteles gibi kullandığı “çoğunlukla” ibaresi ondaki sebeplilik fikrinin mutlak bir determinizm içermediği göstermektedir.

İlk İslam filozofları olan Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Yeni Eflâtuncu kaynaklardan yola çıkarak ve varlıkları yaratan veya meydana getiren Tanrı ya da bir İlk Sebebin varlığını savunarak sebeplilik kavramını geliştirdikleri ifade edilmektedir.<sup>312</sup> Şunu unutmamak gerekir ki Müslüman filozofların Plotinus'un “Bir” fikrinde etkilendikleri bir gerçek ancak Müslüman filozoflarının içinde yetiştikleri İslam

<sup>308</sup> Kılıç, a.g.t., s. 22; Fârâbî, a.g.e, s. 64-65.

<sup>309</sup> Fârâbî, “Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 1995, s. 185-186; Fârâbî, “en-Nüket fi mâ Yasihhu ve mâ lâ Yasihhu min Ahkâmi'n-Nücûm”, *el-Mecmu'* içinde, Matbaatü's-Saade, Mısır 1907, s. 78-80.

<sup>310</sup> İlhan Kutluer, “Determinizm”, *DİA*, İstanbul 1994, c. 9, s. 217; Fârâbî, “Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler”, s. 186-187; Fârâbî, “en-Nüket fi mâ Yasihhu ve mâ lâ Yasihhu min Ahkâmi'n-Nücûm”, s. 80.

<sup>311</sup> Fârâbî, “Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler”, s. 189; Fârâbî, “en-Nüket fi mâ Yasihhu ve mâ lâ Yasihhu min Ahkâmi'n-Nücûm”, s. 83-84.

<sup>312</sup> López-Farjeat, a.g.m., s. 131.

düşüncesinin, özellikle de Kur'an'ın tevhid vurgusunun etkisi göz ardı edilecek gibi değildir. Nitekim Fârâbî ve İbn Sînâ'nın İlk Sebeb'e düşünme ve bilme vasfını atfetmeleri onları Plotinus'tan ayıran önemli bir noktadır. Diğer bir nokta varlık vermenin yalnızca İlk Sebeb için söz konusu olduğuna dair vurgularındır.

İlk dönem kelamcılarında hâkim olan anlayışa göre varlık ve olaylar arasındaki sebep sonuç ilişkisi zorunlu değildir, tabiatta meydana gelen olaylar doğrudan doğruya ilahî kudret ve iradeye dayanmaktadır. Bu bağlamda sebeplilik fikrinden ziyade 'adet' düşüncesi temelinde bir tabiat felsefesi seçmeyi tercih etmişlerdir. Nitekim bu düşünce çerçevesinde ateşin yakıcılığı aklî bir zaruret olarak görülmemekte, tecrübeden doğan bir durum olarak kabul edilmektedir. Kelam âlimlerindeki bu anlayış, onlarından bazılarını Allah'ın varlığını, birliğini ve mucizeleri kanıtlamak üzere illiyeti inkâr etmenin gerektiği fikrine yönelmiştir.<sup>313</sup> Ancak Fârâbî'nin daha önceden zikredilen düşünceleri dikkate alındığında yani onun âlemde sebebi bilinmeyen olayların da vukû bulabileceğini, tecrübenin çoğunlukla gerçekleşen olaylar için söz konusu olduğunu söylemesi ve "çoğunlukla" kavramını kullanması sebepliliği kabulünün aslında mucizeyi inkârı gerektirmediğinin dolaylı olarak bir ifade edilişi olarak değerlendirilebilir. Bu, bazı kelamcıların sebeplilik konusunda İslam filozoflarına yönelttikleri eleştirilerde çok da haklı olmadıklarını göstermektedir.

Mu'tezile'nin bu sebeplilik fikrine yaklaşımına özet olarak bakacak olursak, onlar âlemde meydana gelen şeylerde bir sebeplilik zincirinin varlığını kabul etmekte, Allah tarafından yaratılmış ve onun tarafından bu âleme konulmuş küllî kaidelerin varlığından bahsetmektedirler. Bununla beraber onlar, nihai nedenin Allah olduğunu ve bu sebep sonuç bağının onun hikmetinin gereği olduğunu da söylemeyi ihmal etmemektedirler. Eş'arîler ise adetullah prensibi gereği Mu'tezile'nin illiyet fikrine karşı çıkmıştır. Onlara göre Allah dilerse bizim süreklilik atfedip sebep-sonuç ilişkisi bağlamında değerlendirdiğimiz olayları farklı şekilde yaratabilir.<sup>314</sup> Eş'arîler âlemdeki düzeni sebeplilik ilişkisi bağlamında açıklamak yerine Tanrı'nın iradesinin mutlak bir tezahürü olarak görmeyi tercih etmektedirler. Zorunlu bir nedensellik ilişkisinden ziyade vesilecilik anlayışının hâkim olduğu Eş'arîler'in nedenselliği kabul etmeyişlerinin altında Tanrı'ya eksiklik atfetme ve mucize imkânını zedeleme kaygısı

<sup>313</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyet (Kelâm)", *DİA*, İstanbul 2000, c. 22, s. 122. Ayrıca bkz. Binyamin Abrahamov, "Gazali'nin Nedensellik Teorisi", çev. Yaşar Türkbek, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, II/1 (Bahar 2009), s. 115-116. Ayrıca bkz. Cemalettin Erdemci, "İslam Kelamında Kozalite Problemi", *Süriy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, c. 1, Sayı: 2, sa. 11-33.

<sup>314</sup> Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967, s. 82.

yatmaktadır.<sup>315</sup> Kısacası Mu‘tezile, sebepliliği hikmetin bir gereği olarak algılamakta ve âlemdeki sürekli işleyen bir kanunun varlığına işaret ederek bunu İlk Sebeb’de sonlandırmaktadır. Eşariler ise meseleye kudret bağlamında yaklaşmakta ve sebepliliği zorunlulukla doğrudan ilişkilendirmeyi Allah’ın kudretini sınırlayan bir şey olarak görmekte ve mucizenin imkânını ortadan kaldıracağını düşünmektedirler.

## C. 2. İbn Sînâ’nın Sebeplilik Anlayışı

Aristotelesci ve Yeni Eflâtuncu kaynaklardan yola çıkarak bu kaynakları dönüştürerek kendi orijinal sebeplilik teorisini şekillendiren ve Latin skolastizmi üzerinde de etkili olan<sup>316</sup> İbn Sînâ, İslam felsefesi içerisinde birçok konuda olduğu gibi illiyet düşüncesini de sistemleştiren ve ayrıntılarıyla ele alan filozof olmuştur. İbn Sînâ, illet-malul tanımlarıyla sebeplilik fikrinin genel yapısını ortaya koymuştur. O, Fârâbî çizgisinden giderek Tanrı, âlem ve sudûr teorisi bağlamında ontolojik bir nedensellik anlayışı ortaya koymaktadır.<sup>317</sup> Nitekim o, illeti “bilfiil kendi varlığından, bilfiil başka bir zâtın var olduğu her bir zâttır.”<sup>318</sup> şeklinde tanımlarken; malule “varlığı, bilfiil kendisi dışındakinin varlığından olan her bir zât”<sup>319</sup> manasını vermektedir. Ayrıca filozof, sebebi “bir şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu her şey”<sup>320</sup> diye tarif etmekte ve bu şeyin varlığının sebebin varlığına dâhil olmadığı ya da onun varlığı ile gerçekleşmediğini<sup>321</sup> söyleyerek bir nevi İlk Sebeb’in tanımını yapmış gibi görünmektedir. Bu tarifler onun ön gördüğü illet-malul ilişkisinin zorunlu-mümkün ayrımının temelini teşkil ettiğini göstermekte ve sebepliliğin metafiziksel boyutuna işaret etmektedir. İlk Sebeb’in<sup>322</sup> gerekliliği veya başka bir ifadeyle kendi kendine zorunlu olan, sebebe ihtiyaç duymayan varlık fikri de bu zeminde teşekkül etmektedir. Ayrıca bu tanımlamada bilkuvvelik bilfiillik fikrinin etkisinden söz edilebilir. İlk Sebeb’de bu anlamda mutlak yetkin olduğu, zâtında bilkuvvelik barındırmamakta ve mutlak yetkinliğiyle sebepler sebebi olmaktadır.

<sup>315</sup> Ahmet Erhan Şekerci, *Gazzâlî ve David Hume’da Nedensellik ve Mucize*, Fotografika Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 30.

<sup>316</sup> López-Farjeat, a.g.m., s.138-139.

<sup>317</sup> Belo, a.g.e., s. 96; Şekerci, a.g.e., s. 43.

<sup>318</sup> İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı (Kitabu’l-Hudud)*, s. 62-63.

<sup>319</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 62-63.

<sup>320</sup> İbn Sînâ, *Uyunu’l-Hikme*, s. 51; İbn Sînâ, “Uyûnu’l-Hikme”, çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbasoğlu, *İbn Sînâ Risaleler* içinde, Ankara 2004, s. 83.

<sup>321</sup> İbn Sînâ, *Uyunu’l Hikme*, s. 51; İbn Sînâ, “Uyûnu’l-Hikme”, s. 83-84.

<sup>322</sup> İbn Sînâ, *Metafizik II* adlı eserinde tam illet kavramına yer vermekte ve yaptığı tarif İlk Sebeb’inkiyle örtüşmektedir. Tam illet, “diğer şeylerin kendisi için olduğu fakat kendisi başka bir şey için olmayan illettir. Tam illetin ötesinde bir tam illet olsaydı, birincisi ikincisi için olurdu ve dolayısıyla birincisi, tam illet olmazdı...Tam illetlerin sonsuzluğunu olumlanması, tam illetlerin iptali demektir.” (İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik II*, s. 84).

Selefleri gibi İbn Sînâ da sebeplilik zincirinin teselsüle neden olmaması için bir İlk Sebeb’de ya da başka bir deyişle Müsebbibü’l-Esbâb’ta, Mebde’de son bulması gerektiği düşüncesindedir.<sup>323</sup> O, bu İlk Sebeb’i, “bütün varlığın ve varlıktaki her bir varlığın gerçekliğinin nedeni”<sup>324</sup> olarak tarif etmektedir. Başka bir deyişle “el-Evvel, “altında bulunan evsat ve ahir tüm varlıkların sebebidir. Artık onun üzerinde başka bir üst sebep yoktur.”<sup>325</sup> İlk illet var olmadan malullerin var olması imkân dâhilinde değildir.<sup>326</sup> el-Evvel’in hak olup bütün cevherlerin Mebdei yani Mebde-i Küll olduğunu belirten filozofa göre, kendisi dışındaki her şey onunla zorunlu olmaktadır.<sup>327</sup> Nitekim onun bu tanımı, zorunlu-mümkün ayrımıyla da doğrudan ilişkilidir. Zorunlu, mümkün ve mümteni şeklinde üç farklı kategoriden bahseden İbn Sînâ, mümteniye zorunlu ve mümkünle bağlantılı olarak ele almakta ve doğrudan onun varlığından bahsedilemeyeceğini düşünmektedir. O, bizâtihi Hakk’ın varlığının zâtından dolayı zorunlu olan olduğunu, var olmadığını düşünmenin imkânsız olduğunu dile getirmekte ve onun kayyum oluşuna işaret etmektedir. İmkân, zorunlu ve mümteninin olmadığına ortaya çıkmakta ve mümkün, varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan olmaktadır. İki tür varlıktan söz edilmektedir: Bizâtihi Vacibu’l-Vücûd, Bizâtihi Mümkünü’-l Vücûd. Kendinde imkânı barındıran bir şey, kendi zâtıyla zorunlu olmadığı için varlığı başkasındandır.<sup>328</sup> Ayrıca Zorunlu Varlık’ın vücûdu mahiyetiyle aynı olup<sup>329</sup> ona sonradan arız olan bir varlığı olmadığı için de nedene ihtiyacı yoktur. Ancak mümkünde varlık-mahiyet ayrı, varlık sonradan arız olduğu için ve arız olan her şey nedenli olduğu için de mümkün, sebeplidir.<sup>330</sup> Varlığı başkasından zâtıyla mümkün olan bu varlığın

<sup>323</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve t- Tenbîhât)*, s. 129; İbn Sînâ, “*fi Kuvve-il İnsanîyye ve İdrakatiha*”, *Tis’u Resail* içinde, s. 47; İbn Sînâ, *Uyunu’l Hikme*, s. 52-53; İbn Sînâ, “*Uyûnu’l- Hikme*”, s. 84.

<sup>324</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve t-Tenbîhât)*, s. 127.

<sup>325</sup> İbn Sînâ, “*Risale fi’l-Birr ve’l-İsm*”, çev. Gürbüz Deniz, *eş-Şeyhu’r-Reis İbn-i Sînâ* içinde, DİB Yayınları, Ankara 2015, s. 372.

<sup>326</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi Mahiyeti’l-’İşk (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale)*, s. tr. 13, ar. 21. Başka bir deyişle de malul illete ihtiyaç duyar (İbn Sînâ, *Ta’likât*, s.177). Bunun yanı sıra İbn Sînâ, kendisine sorulan insan ve diğer hayvanat türünün var olmada neden dışardan bir illete ihtiyacı olduğu sorusuna, türüyle malul olanın illetinin türünün dışında olması gerektiği cevabının verir (İbn Sînâ, “*Kitabu’l- Mübahasat*”, s. 189).

<sup>327</sup> İbn Sînâ, “*Şerhu Kitabu Harfi Lam*”, s. 26. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *İhlâs Süresi Tefsiri*, s. 28-29, 42-43.

<sup>328</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve t- Tenbîhât)*, s. 127; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 203. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, “*Arş Risalesi -Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-*”, s.641-642. İbn Sînâ, varlığı zorunlu olanın mutlak Hakk olduğunu belirtirken varlığı imkânsız için mutlak batıl demektedir. Mümkün varlık içinse bu iki hak ve batılı bir arada kullanmakta, onun zâtına kıyasla batıl, varlığını zorunlu kılan dikkate alındığında ise zorunlu[hakk] olduğunu dile getirmektedir (İbn Sînâ, “*Arş Risalesi -Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-*”, s. 650).

<sup>329</sup> İbn Sînâ, “*Tefsiru Süreti’l- İhlâs li-Şeyh Ebi Ali b. El-Hüseyin b. Abdillâh b. Sînâ*”, s. 71.

<sup>330</sup> İbn Sînâ, “*Arş Risalesi -Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-*”, s. 643.

varlığı ve yokluğu bir illeti gerektirir.<sup>331</sup> Kısacası el-Evvel dışındaki her şey, nedenli olup zorunludan ayrılmaktadır.<sup>332</sup>

Zorunlu Varlık'ın illeti olmayacağını<sup>333</sup> belirten filozof, onun kendisi dışındakilerin nedeni olduğunu da zikretmekte ve O'na İlk Sebeb demektedir. Ayrıca İlk Sebeb'in basitliğini korumak üzere O'nun yalnızca tek bir şeyin doğrudan mebdei olacağını dile getirmekte ve diğerlerinin ise aracılıkla ilkesi olacağına işaret etmektedir.<sup>334</sup> Sudûr süreci bağlamında bakıldığında ilk nedenli ilk akıl olmakta ve diğer akıllara doğru seyreden sebeplilik zincirinde Zorunlu Varlık ilk aklın doğrudan, onun dışındaki her şeyin ise dolaylı olarak sebebi olmaktadır.

İbn Sînâ, ayrıca bu zorunlu-mümkün ayrımında sebebi olmayan ve her şeyin sebebi olan Zorunlu Varlık'ın anlam ve nicelik yönünden bölünemez olduğuna işaret etmektedir. O, zorunlunun iki şeyden veya toplanmış şeylerden meydana gelmesi halinde bu şeylerin onun sebebi ve mukavvimi olması gibi bir durumun doğabileceğine işaret ederek Zorunlu Varlık'ın basitliğini vurgulamaktadır.<sup>335</sup> Zorunlu Varlık tanımında var olmak için sebebe ihtiyaç duymamayı içermekte olup bu açıdan zorunlu dışında kalanlar yani mümkün, sebebe muhtaç olmaktadır. Filozof, zorunlu-mümkün ayrımıyla mümkün varlığın sebebe ihtiyaç duyduğu fikri temelinde Aristoteles'in fiziki âleme ait dört sebep anlayışından sıyrılarak metafizik manadaki İlk Sebeb anlayışını şekillendirmektedir. Bu İlk Sebeb, varlık veren yaratıcılığı ve kendisine atfedilen levazımları açısından hem Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiricisinden hem de Plotinus'un İlk Sebeb olarak gördüğü Bir'inden ayrılmaktadır.

İbn Sînâ, bu illet malul ilişkisini hudûs kavramıyla ilişkilendirerek de ele almakta ve hudûsu, zâtî-zamanî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre “bir şey zamana göre sonradan meydana gelebileceği gibi, aynı şekilde zâta göre de sonradan meydana gelmiş olabilir.”<sup>336</sup> Bir şey kendisinden dolayı yani zâtıyla var olmamışsa, ancak illetle var olabilir yani sebebi olan hadistir<sup>337</sup> diyen İbn Sînâ, bizâtihi malul olan her şey için ilk önce bir yokluk, ikinci olarak ise bir illetten dolayı var olma gibi bir durumun söz konusu olduğunu söylemektedir. Bir var edici sebebiyle varlığa gelen her

<sup>331</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik I*, s. 36.

<sup>332</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't- Tenbîhât)*, s. 133.

<sup>333</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik I*, s. 36; İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbâtü'n-Nübüvve”, s. 18; İbn Sînâ, *Kitabu'l- Hidâye*, s. 265.

<sup>334</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't- Tenbîhât)*, s. 153; İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, s. 26-27. Akseki, İbn Sînâ'nın *İhlâs Sûresi Tefsiri* tercümesinde kendisin dışındaki her şeyin kendisine nispet edildiğini belirtmekte ve kendi yorumuyla bunun bilvasıta veya bila-vasıta ile olduğunu söylemektedir (İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, s. 20). Metnin aslında yer alması bile Akseki'nin bu yorumu İbn Sînâ'nın görüşüne ters değildir, nitekim benzer ifadeler *İşârât*'ta da yer almaktadır.

<sup>335</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 131.

<sup>336</sup> İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 202.

<sup>337</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”,s. 643.

malul zâtında sonradan meydana gelen (hadis) olmaktadır. Ancak burada İbn Sînâ, zamanın ve dehrin bütününde bir sonradan meydana gelişten bahsetmekte ve zamansal olarak yokluktan sonra bir meydana geliş imkân dâhilinde görmemektedir.<sup>338</sup> Bu kabulü onun illet ile malulü arasındaki bağlantıda da bir gecikme ya da bir süre aralığını kabul etmeyişi fikri yatmaktadır.<sup>339</sup> İlet varsa zorunlu olarak malulü de bulunmalıdır. Bu düşünce âlemin ezelliliği fikrini çağrıştırdığı için bir çok eleştiriye maruz kalmıştır.<sup>340</sup> Ancak İbn Sînâ, zamansal olarak bir vaktin olmayışını Allah'ın kudretinin taallukunu engelleyen herhangi bir şeyi düşünmenin mümkün olmadığını savunmak için dile getirmektedir.

İbn Sînâ, illiyet konusunda yukarıda bahsedildiği üzere İlk Sebeb'den sebepliye, metafizikten fiziğe doğru giden bir yol izlemenin yanı sıra, onda sebepliden sebebe doğru sebeplilik zincirinin bir İlk Sebeb'de son bulması gerektiği fikri çerçevesinde fizikten metafiziğe doğru bir gidiş de bulunmaktadır. Filozof bunu, aklın bazen nedeni nedenliden önce idrak ettiğini bazen de nedenliye nedenden önce ulaştığını söyleyerek ifade etmektedir. Genel olarak akıl yürütme ya da duyu yoluyla nedenlinin neden sayesinde bilindiği belirtilmekle beraber, nedenliden nedene geçişin olduğu ve buradan da başka bir nedenliye varıldığı da zikredilmektedir.<sup>341</sup> O, nedenliden İlk Sebeb'e doğru gidişi illiyet delili olarak isimlendirmek suretiyle Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere kullanmıştır. Fizikten metafiziğe taşınan fâil neden fikri ile de bu düşüncesini taçlandırmıştır.

Nedenselliği epistemolojik olarak ele aldığında<sup>342</sup> doğal durumlar için yani her olan bozulan, hareket eden veya madde-sûretin birleşiminden meydana gelen her şey için dört nedenin var olduğundan bahseden İbn Sînâ, bu konunun doğa bilimcisinden ziyade metafizikçinin inceleme alanına girdiğini belirtmektedir. Aristoteles'i takip ederek fâil, madde, sûret ve gaye diye isimlendirdiği bu dört sebepten ilk olarak fâil nedenden bahsetmektedir. Fâil neden, doğal durumlarda kendinden başkası için hareketin ilkesi olarak kabul edilmekte ve bu hareketle maddedeki tüm kuvveden fiile çıkışlar gerçekleştirilmektedir. İbn Sînâ, iki tür fâil nedenin varlığını kabul etmekte olup doğal durumlar için olan fâil nedenin yanı sıra kendinden ayrı olan bir varlık için sebep

<sup>338</sup> İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 202. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 177.

<sup>339</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 39,132. "illet, malulün varlığının illetidir, öyleyse malulün bulunması, ikisi arasındaki ilişkinin varlığı için illet olur." S.132.

<sup>340</sup> Kutluer, "Determinizm", s. 217.

<sup>341</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Fizik I*, s.10.

<sup>342</sup> Şekerci, a.g.e., s. 48.

olan bir fâil nedenin<sup>343</sup> de varlığını öngörmektedir. Bu ikinci kısımda zikredilen neden İlk Sebeb olarak da ifade edilen varlık verici metafizik fâil nedendir<sup>344</sup>.

İbn Sînâ, metafizikçi filozoflar ile doğa bilimcilerinin fâil nedenden anladıklarını farklı şeyler olduğunu ifade etmekte ve doğal-fâil illetin sadece hareket ettirici olduğunu, varlık veren olmadığını söylemektedir. Metafizikçi filozofların fâil nedenle varlığın ilkesini ve onu verenini yani âlem için Bârî (el-Bârî lil-âlem)'yi kastettiklerini sözlerine eklemektedir.<sup>345</sup> Bununla beraber İbn Sînâ, benzer bir tasnife *el-Hidaye* adlı eserinde de yer vermekte ve illetlerin zâtıyla, tabii olarak ya da şeref olarak önce gelebileceğine değindikten sonra illetlerin, yapıcı olarak hareketin illeti olabilecekleri gibi varlığın da illeti olduklarını dile getirmektedir.<sup>346</sup> Filozof, bu ayrımıyla aslında Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettirici fikrinden ayrıldığını göstermekte ve fâil nedenin kapsamını genişleterek ve onu varlık veren konumuna taşıyarak kendinden önceki İslam filozofları gibi önemli kavramsal bir dönüşüm gerçekleştirmektedir. O, fâil nedeni metafizik boyutlarıyla ele almakta ve onunla el-Bârî lil-âlemi kastetmektedir. İlliyyet delili de bu fikirden doğmaktadır.

“İllet ve malulün mevcûda mevcut olması yönünde ilişen şeyler”<sup>347</sup> olduğunu dile getiren İbn Sînâ, maddi (unsuri) illeti “bir şeyin varlığının parçası olan, o şeyi bilkuvve o şey yapan ve o şeyin varlığını bir kuvve olarak kendisine yerleştiği şey”<sup>348</sup> olarak tanımlamaktadır. Suri illet ise, maddi illetteki gibi bir şeyin varlığının parçası olmakla beraber maddi illetten farklı olarak onu bilkuvve değil, bilfiil o şey yapan illettir.<sup>349</sup> Gaye (tamamlayıcı) nedene<sup>350</sup> gelince o, sûretin maddede kendisinden dolayı meydana geldiği şey için kullanılmaktadır.<sup>351</sup> Gaye neden, diğer nedenlerden önce gelmekte ve diğer illetlerin illet oluşunun illeti olmaktadır. Bunun yanı sıra onu varlığının illeti de diğer illetlerin bilfiil illet olmalarıdır. Kısacası o, mevcut olarak

<sup>343</sup> İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 59-60.

<sup>344</sup> İbn Sînâ, bu nedeni Mutlak İlk Fâil İlke olarak da isimlendirmektedir (İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 85).

<sup>345</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 2.

<sup>346</sup> İbn Sînâ, *el-Hidaye li İbni Sînâ*, s. 243.

<sup>347</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 1.

<sup>348</sup> İbn Sînâ, a.g.e, s. 1. Ayrıca başka bir eserde İbn Sînâ maddi nedeni kısaca, “bir şeyin varlığının kendisinde olduğu şey” diye de tarif etmektedir (İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”,s. 642).

<sup>349</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 1. Sûri (formel) illet, “bir şeyin varlığının kendisiyle olduğu şey” şeklinde de tanımlanmaktadır (İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”,s. 642).

<sup>350</sup> İbn Sînâ gaye nedeni kendi içinde de bazı sınıflamalara tabi tutmakta, bizzât ve arazî bakımdan gaye şeklindeki genel kategori içerisinde arazî gayenin bazı alt dallarından bahsetmektedir: amaçlanan gaye, arazî gaye, yakın gaye, uzak gaye, genel gaye, tikel-tümel gaye, yalın-birleşik gaye, bilkuvve-bilfiil gaye (İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Fizik I*, s. 72).

<sup>351</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”,s. 642; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 39-40.

değerlendirildiğinde illetlerin malulüyen; illet olması açısından illetlerin illetidir.<sup>352</sup>Bu zikredilen dört neden birbiriyle bağlantılı olup fâil neden bir yönüyle gayenin sebebi olmakta, benzer şekilde gaye de fâilin bir yönden sebebi olabilmektedir. Burada gaye önemli bir role sahip olup, kendisi için fiilde bulunan fâili hareket geçirmekte ve fâilin fâil olmasının sebebi olmaktadır.<sup>353</sup>Ancak metafizik fâil neden olarak ifade edilen İlk Sebeb’i ayrı tutmak gerekmektedir. O, kendisini harekete geçirecek bir gayeye ihtiyaç duymamaktadır.

İbn Sînâ, nedenlerin dört ile sınırlandırılması gerektiğini düşünmektedir. Bir şeyin sebebinin ya varlığın içinde ya da dışında bir cüz olarak bulunabileceğini belirtmektedir. İçinde bulunduğu takdirde ise ya bilkuvve olarak bulunacak, bu takdirde de maddi nedeni teşkil edecek, bilfiil olursa, bu kez de formel neden olacaktır. Dışında olduğunda ise iki neden söz konusu olmaktadır ki, biri varlığının kendisinden kaynaklandığı fâil neden, diğeri ise varlığının kendisinden dolayı olduğu gaye nedendir.<sup>354</sup> Buna dışsal ve içsel sebepler ayrımı da denmektedir.<sup>355</sup> Onun bu dört nedeni, ilimlerin prensiplerine denk gelmektedir. Dört sebep fiziğin temellerini; maddi ve şekli olan matematiğin ilkelerini ve fâil-gaye sebep de metafiziğin dayanaklarını oluşturmaktadır.<sup>356</sup>

İbn Sînâ, ayrıca hakikî nedenler ve hazırlayıcı veya uzak nedenler gibi farklı iki kategoriden de bahsetmektedir. Allah hakikî neden olup hazırlayıcı veya arazî nedenlerden ayrılmaktadır. Arazî nedenlerin fonksiyonu, eserlerini meydana gelmesi veya var olması için gerekli şartları hazırlamakken; hakikî nedenler daima eserleriyle beraber bulunup onları zorunlu hale getirmektedir.<sup>357</sup>

Nedensellik konusu, tartışılırken onunla beraber gündeme getirilen bir diğer meselenin tesadüf ve şans olduğunu daha önce dile getirilmiştir. Nedensellikle şans konusunun aynı zeminde tartışılmasının sebebi, dış dünyada meydana gelen olaylarda bazen sürekliliği bozan ve ortadan kaldıran bazı değişim ve hareketlerin söz konusu olmasıdır. Bu, her olayın ve olgunun belli bir sebeplilik bağı sonucunda zorunlu olarak meydana geldiğini söyleyenlerin, yani determinizmi savunanların başka bir deyişle neden ve sonuç arasındaki ardışıklığı ön görenlerin düşüncelerini tartışmalı hale

<sup>352</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik II*, s. 39-40.

<sup>353</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Fizik I*, s. 64-66.

<sup>354</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”,s. 642-643; İbn Sînâ, “er-Risâletü’l-Arşîyye fi Hakaiki’t-Tevhid ve İsbatü’n-Nübüvve”, s. 18.

<sup>355</sup> Robert Wisnovky, *Avicenna On Final Causality*, Unpublished PHD Thesis, USA 1994, s. 140.

<sup>356</sup> Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, Elis Yayınları, Ankara 2008, s.136.

<sup>357</sup> Rahim Acar, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ’ya Göre Allah’ın Cüz’leri Bilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı:13, 2005, s. 7-8; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik II*, s.10.

getirmektedir.<sup>358</sup> Nedensellik determinizmi birbirinden ayırmak gerekmektedir ki, sebep ile sonuç arasında ki ilişkinin varlığı nedensellik olarak ifade edilirken bu ilişkinin zorunlu olduğu düşüncesi determinizm olarak adlandırılmaktadır.<sup>359</sup> Kısacası her sebepliliği kabul eden düşünürün determinist olduğuna hükmedilemez.

İbn Sînâ felsefesi açısından olaya yaklaştığımızda onun âlem anlayışının ne determinist ne de mekanist olduğu ifade edilemez. Onun gayeye ve gaye sebebe yaptığı vurgu onun mekanist bir âlem anlayışından uzaklaşma amacı taşıdığını göstermektedir. Bu bağlamda onda lügatlerde “olduğundan başka bir şey olabilen” veya “bir şeyin bulunduğu halden başka bir hale geçmesi” olarak tanımlanan contingence<sup>360</sup> fikrinin varlığından bahsetmek mümkündür. İbn Sînâ’da ontolojik manada contingence’a hiç yer olmadığını ifade eden Goichon’a rağmen Bolay, “var olabilen şey”, “var olmayabilen şey” manasındaki bu kavramın onun felsefesi içerisinde *Kitabu'n-Necât*'ın mantık kısmında imkân-ı hass<sup>361</sup> tabiriyle geçtiğini belirtmektedir. Bu bağlamda ve sözlük anlamıyla da paralel olacak bir şekilde contingence kavramı mümkün varlıklarda zaruri olanın her zaman geçerli olamayacağı manasını taşımaktadır. Böylece klasik anlamın dışında da olsa bir çeşit mucizenin varlığını kabul etmesi de onda mutlak bir determinizmin olmadığına işaret eder.<sup>362</sup> Ayrıca onun özellikle *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ta yer vermiş olduğu ariflerin olağanüstü hallerine ilişkin değerlendirmeleri<sup>363</sup> bu bağlamda ele almak mümkündür.

İbn Sînâ'nın sebeplilik fikri Allah'ın bu dünyadaki bütün olayların yaratıcısı olduğu üzerine inşa edilmiştir. O, sudûr teorisinde ifadesini bulan ikincil nedenler aracılığıyla bazı şeyleri yarattığı düşüncesindedir, yani bazı şeyler sebeplilik zinciri kullanılarak Allah tarafından icra edilmektedir. Burada uzak sebep ve yakın sebep ayrımı da devreye girmekte olup biz olayları genellikle bu yakın sebepleriyle algılamaktayız. Ancak bu; ilk, nihai ve hakikî nedenin Allah olduğu gerçeğini değiştirmemekte ve diğer sebepler hep aracı sebepler mesabesinde kalmaktadır.<sup>364</sup> İbn Sînâ'nın sebeplilik teorisini metafizik nedensellik kapsamında ele aldığımızda ona yöneltilen determinizm suçlamasının çok da yerinde olmadığı görülür. O, İlk Sebeb fikriyle hem Tanrı'nın varlığını kanıtlamakta hem de sebeplilik anlayışı zemininde

<sup>358</sup> Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 147-148.

<sup>359</sup> Kutluer, “Determinizm”, s. 215.

<sup>360</sup> Bolay, a.g.m., s. 149.

<sup>361</sup> İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 30-31; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 63.

<sup>362</sup> Bolay, a.g.e., s. 149,151.

<sup>363</sup> Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 191-204

<sup>364</sup> Frank Griffel, “el-Gazzali'nin, İbn Sînâ'nın Nedensellik Hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslam'da Bilimin Gelişimi”, çev. Fehrullah Terkan, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri II*, İBB kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2009, s. 123.

Allah'ın sudûrla her varlığını İlk Sebeb'i oluşu fikrini güçlendirmek suretiyle âlemde onun tarafından tesis edilmiş nizam-ı hayra da işaret etmiş olmaktadır.

Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın sebeplilik teorisine yönelttiği eleştirisi, ikincil nedensellik fikrinden ziyade, Zorunlu Varlık'tan yani İlk Neden'den nedensel bağların zorunlu olarak çıkışına yöneliktir. Ona göre, İbn Sînâ bu düşüncesiyle, Allah'ın özgür iradesini ortadan kaldırmakta yani önceden tasarlama ve seçme yoluyla bir yaratılışı mümkün görmemektedir.<sup>365</sup> Gazzâlî burada İbn Sînâ'nın yaratmayla iradeyi ve bilgiyi özdeşleştirmesinin altında yatan tevhid düşüncesini göz ardı etmiş görünmektedir. Eleştirisi yönelttiği zorunluluk kavramına gelince İbn Sînâ, sudûr sürecinde varlığa gelişi, İlk Sebeb'in cömertliğine bağlayarak ve bilgiyle olan ilişkisini de kurarak, bir mecburiyetten ziyade bir inâyet ve hikmet olarak ifade etmektedir. Ayrıca imkân-ı has kavramı da sebeplilik zincirinin mutlak zorunluluğunu yumuşatıcı bir unsurdur.

### C. 3. İbn Sînâ'da Sebeplilik ve İnâyet

Ormsby, sebeplilikle inâyet arasındaki ilişkiye dair dikkat çekici bir değerlendirme yapmaktadır: “Felsefî inâyet gibi doktrinleri kullanmanın önündeki açık engel, onun katı bir zorunlulukçuluğu öngören bir doktrin olmasıdır. Bu tür bir zorunlulukçuluk, Ehl-i Sünnet açısından, yalnızca ilahî hürriyeti ve iradeyi sınırladığı için değil, nedenselliğe ve âlemin ezeliği sonucuna götürdüğü için de kabul edilemez.”<sup>366</sup> Bu açıklamada görüleceği üzere inâyet ile sebeplilik bir arada ele alınması gereken iki mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca nedenselliği doğru anlamak inâyetin de bütün boyutlarıyla kavranmasında önemli bir köşe taşı görevi üstlenmektedir. İnâyet gerçekten yukarıda bahsedildiği gibi katı bir determinizmi mi beraberinde getiriyor sorusuna cevap vermek açısından da bu ilişkiye ışık tutmak mühimdir.

İbn Sînâ kendinden önceki İslam filozoflarının yolunu takip etmek suretiyle âlemdeki sebeplilik fikrinden yola çıkarak gaye, nizam ve en önemlisi de inâyet düşüncesine ulaşmayı amaç edinmiştir.<sup>367</sup> Onun inâyet teorisinin Tanrısal sebeplilikle olduğu kadar Tanrı'nın her bir varlık için daima en iyiyi istediği düşüncesiyle bağlantılı yönleri bulunmaktadır.<sup>368</sup> Ayrıca âlemde meydana gelen hiçbir şeyin tesadüfen

<sup>365</sup> Griffel, a.g.e., s. 124. Gazzâlî'nin filozofların sebeple sonucun yan yana bulunmasının zorunluluğuna ilişkin eleştirileri için bkz. İmam Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt el-Felâsife)*, çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul 2002, s. 177, 181-192.

<sup>366</sup> Ormsby, a.g.e., s. 210; Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought the Dispute Over Al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"*, Princeton University, New Jersey 1984, s. 211-212.

<sup>367</sup> Kutluer, “İlliyyet”, s. 120.

<sup>368</sup> Belo, a.g.e., s. 109.

olmadığı, sebeplerle şekillenen bir düzenin ürünü oluşuyla da ilişkili olarak inâyet anlayışı ele alınmaktadır.<sup>369</sup> İbn Sînâ, bu sebeplilik zinciriyle Allah'ın yarattıklarıyla bağına asla koparmadığını ve inâyetinin de bu zincirle her şeye ulaştığını da göstermeye çalışmaktadır. Sebeplilik zincirini zorunlulukla değil de, lüzum kavramıyla açıklaması ve cömertliğe dayandırması da bu inâyet anlayışının yansımasıdır. Bu yukarıdaki gibi inâyetle öngörülen katı zorunluluk fikrinin İbn Sînâ'da olmadığına bir işaret olarak da yorumlanabilir.

İbn Sînâ'nın inâyet görüşü, daha önce de yer verilen tariflerinde görüldüğü gibi ahsenü'n-nizam, gaye ve kastın olmayışına yaptığı vurgu ile, bilgi temeline oturtulmuştur. Bu nizamın, O'ndan dolayı vacib (vacib anhü teala) oluşunu dile getiren filozofun illiyete ve sebep-müsebbeb arasındaki zorunluluk bağlantısına ilişkin genel felsefesiyle inâyet anlayışı aynı menzilde ilerlemektedir.<sup>370</sup>

Malulün illetine daha genel bir anlamda varlık verene, olan ihtiyacına dair vurgusu inâyet ve inâyetin sürekliliğine işaret olarak görülebilir. Nitekim İbn Sînâ, “malûl, varlık veren şeye bizzât varlığın kendisi nedeniyle muhtaçtır; fakat hudus ve onun dışındakiler malule ilişen şeylerdir ve malul ise var olduğu sürece ona sürekli ve kesintisiz olarak varlık verene muhtaçtır.”<sup>371</sup> diyerek buna işaret etmektedir. Bu alıntı da görüleceği üzere İbn Sînâ, varlık veren Tanrı yani metafizik neden ile malulleri arasında kesintisiz, sürekli bir ilişkinin varlığından bahsetmektedir. Zâtı gereği bir olan mevcut dışındaki her şey, O'nunla mevcut olup kendi zâtıyla mevcut değildir. Yani varlığını başkasından almış olup ibdâ' edilmiştir. Var edenle olan bu ilişki olmayınca yada kesildiğinde ya yokluk söz konusu olmakta veyahut da ikinci bir var ediciden bahsetmek gerekmektedir.<sup>372</sup> O halde Zorunlu Varlık dışındaki her varlığın var olması ve varlığının devamı ona bağlıdır. Bu da filozof için inâyetin sadece varlık vermeyle sınırlandırılmayacağını ve sebeplilik zinciriyle her malûle yayılan inâyetin aynı zamanda illet-malul ilişkisinin sürekliliğindeki gibi varlıkların sürekliliğini-devamını da sağlayacağını göstermektedir. Zorunluluk fikrine muhtaçlık perspektifinden yaklaşıldığında, sebeplilik fikrini, sanıldığı gibi mutlak bir zorunluluktan ziyade, malul açısından varlığa gelişi sağlayan bir durum olarak görebiliriz. İlk Sebeb, bu anlamda malule lütfuyla varlık vermekte ve O malulün O'na olan ihtiyacının gereği olarak da inâyetiyle varlığının devamını sağlamaktadır. Buna göre İlet-malul ilişkisinin

---

<sup>369</sup> Kılıç, a.g.t., s. 166.

<sup>370</sup> Murşan, a.g.e., s. 273.

<sup>371</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik II*, s. 8.

<sup>372</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 86.

zorunluluğu, muhtaçlığın sürekliliği sebebiyle İlk Sebeb'in ihtiyacından değil, bilakis malulden kaynaklanmaktadır denilebilir.

İbn Sînâ, Stoacı filozoflardan biri olan ve inâyete ilişkin yazdığı müstakil eseriyle tanınan Seneca'dan sebeplilik ile inâyet arasında kurduğu bağlantı konusunda ayrılmaktadır. Seneca mutlak zorunluluk ve katı bir nedensellik altında yer alan bir inâyet anlayışına sahipken; İbn Sînâ ise sebeplilik zincirini inâyetin her şeye ulaşmasını sağlayıcı bir unsur olarak görmektedir. Ayrıca Seneca'daki Tanrı'nın bile dışına çıkmadığı zorunluluk fikrine sahip olmayan filozof, İlk Sebeb'den varlıkların meydana gelişini ifade etmek üzere zorunluluk yerine cömertlik kavramını kullanmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ, zorunluluk altında yer alan bir inâyet anlayışından ziyade sebeplilikle bütün var olanlara ulaşan bir inâyet anlayışı şekillendirmektedir.

İbn Sînâ, İskender Afrodisî'den sebeplilik bağlamında inâyet meselesini ele alırken önemli bir noktada ayırmaktadır. İskender Afrodisî, İlk İlke ile diğer yüce ilkeler arasında herhangi bir ayrıma gitmezken,<sup>373</sup> İbn Sînâ, varlığı zorunlu-mümkün şeklinde ontolojik olarak ikiye ayırmakta ve nedensellik perspektifinden yaklaşarak İlk Sebeb dışındaki varlıkların malul olmalarıyla yüce sebepler kategorisinde yer alsalar bile, inâyete ihtiyaçlarının olduğunu vurgulayarak İskender Afrodisî'den önemli ölçüde ayrılmaktadır. Nitekim İskender Afrodisî, ay-üstü âlemde yer alan gök cisimlerini mükemmel kabul ettiği için onları inâyetin dağıtıcısı konumuna koymaktadır.<sup>374</sup> İbn Sînâ'ya gelince mufarık akıllar diyeceğimiz bu yüce sebepler, aynı anda sebep ve sebepli konumunda oldukları gibi hem inâyetin alıcısı hem de dağıtıcısı konumundadırlar.

İbn Sînâ'nın iki tür illetten bahsedişiyile ilişkilendirerek inâyeti iki kısma ayırmak da mümkündür. O, illetin ya zâtı gereği zorunlu ya da başkası nedeniyle zorunlu olacağını söylemektedir. İlk olarak zikrettiği illet, daha önce de bahsedildiği üzere Zorunlu Varlık olan İlk Sebeb, yani metafizik fâil nedendir. İkincisi ise, varlık kategoriler içerisinde yer alan başkasıyla zorunluya denk gelmektedir. Zorunluluğu sadece illete özgü bir durum olarak gören filozof, malulün imkâna sahip olarak zorunlu olduğunu ve illet kendisine izafe edilmediği müddetçe zorunlu olamayacağını ifade etmektedir.<sup>375</sup> Sebeplilik zincirinin son bulduğu İlk Sebeb, kendisi dışındaki her şeyin illeti olup malul konumunda bulunması asla mümkün olmayandır. Bu zincirin ortasında yer alan ise bir tarafın illeti olurken, diğer tarafın malulü olmaktadır. Sonuncu olana

<sup>373</sup> Dubé, a.g.e., s. 36.

<sup>374</sup> Sorabji, a.g.e., s. 79; el-Fekkak, a.g.m., s. 3.

<sup>375</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifa Metafizik II*, s. 23.

gelince o herhangi bir şeyin illeti değildir.<sup>376</sup> Bu ayırım niçin önemli sorusuna gelince, İbn Sînâ daha önce de ifade ettiği üzere, İlk Sebeb doğrudan ilk malule yani akla varlık vermekte ve onun sebebi olmaktadır, aynı zamanda diğer varlıkların aracılıkla sebebi olmaktadır. Burada başkasıyla zorunlu olan ikincil sebepler devreye girmekte ve inâyet ikincil illetler yoluyla ay-altı âleme ulaşmaktadır.

Filozof, yukarıda zikredilen ikincil sebeplerden *Mebde' ve'l-Me'âd*'da yaptığı inâyet tanımında bahsetmekte ve burada inâyet ile nedensellik arasındaki ilişkiyi de açıklayan bir tarif yapmış olmaktadır:

“Yüce sebeplerden (illet-i aliyye) aşağı sebeplere (ilel-i sâfile) (doğru) inâyetin varlığına gelince o, her ali illetin var olan her şeyde meydana gelmesi gereken iyilik düzenini akletmesidir ve onun düşünülmesi böyle bir nizamın varlığına tabi olur.”<sup>377</sup>

Onun burada bahsettiği yüce illetler sudûr sürecindeki ayrıklıklar olabilir. Bu yukarıda da zikrettiği İlk Sebeb'in ardından gelen illetlere ilişkin görüşüyle de örtüşmektedir. Mufarık akıllar,<sup>378</sup> sudûr sürecinde kendinden önceki aklın malulü iken kendinden sonra gelenin ise illeti olmaktadır. Sebeplilik zinciri bu şekilde en aşağı sebebe kadar ulaştığından inâyet de bu bağlamda bütün varlıklara ulaşmaktadır.

Burada önemli bir ayrıntıya dikkati çekmek gerekmektedir ki, bazı yanlış anlamalara sebep olabilmektedir. İbn Sînâ'da var olan İlk Sebeb ve ikincil sebeplilik anlayışı<sup>379</sup> çerçevesinde şekillenen sudûr sürecinde ikincil sebepler kısmında yer alan Mufarık Akıllar varlıklarını İlk Sebeb'den almaktadırlar. Richard Taylor, İbn Sînâ'nın nihai anlamda tek bir yaratıcının (creator) varlığını kabul etmesine rağmen, ibdâ' kavramının kullanımında iki yönlü bir ayırım yaptığını belirtmektedir. Taylor'a göre İbn Sînâ'nın sudûrunun hiyerarşik düzeni içerisinde, her bir aklın kendinden sonrakini gerçekten yarattığı (create) sonucuna varmak ve burada ibdâ' (creation) kavramını kullanmak uygundur. O, buna kaynak olarak da İbn Sînâ'nın *Tanımlar Kitabı (Kitabu'l-*

<sup>376</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 71. Aynı anda hem malul hem de illet olmaya sudur süreci güzel bir örnektir. Akıllar silsilesi göz önüne alındığında ilk akla kıyasla diğer akıllar malulken, ilk akıl kendi altındaki aklın illeti olmaktadır.

<sup>377</sup> İbn Sînâ, *Mebde' ve'l-Me'âd*, s. 84.

<sup>378</sup> Mufarık akıllar diye geçtiği gibi mufarık illetler kavramı da kullanılmaktadır. Mufarık illetler ile malullerin birbiri ardınca geldiği zikredilmekte ve akılların semâvî cisimlerin bu ard arda gelişle (تتالى) nasıl meydana geldiklerine açıklık getirilirken sebepliliğe dair bir imada yer almaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *Kitabu'l-Hidâye*, s. 277,278.

<sup>379</sup> Birincil ve ikincil sebeplilik fikrinin İslam felsefe geleneği içinde IX.yy da Kindî çevresi tarafından yapılan tercüme faaliyetleriyle Arapçaya aktarılan ve Proclus'a atfedilmekle beraber yapılan araştırmalarla yazarı tam olarak belli olmayan *Kelam fi Mahz Hayr (Liber de Causis)* adlı esere dayandığı ifade edilmektedir. Detaylar için bkz. Richard Taylor, “Primary and Secondary Causality”, in *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, Routledge Taylor & Francis Group, New York 2015, s. 225.

*Hudud*)’ndaki iki farklı ibdâ’ tarifini vermektedir.<sup>380</sup> Taylor, bu akılların hem yaratılmış hem de yaratıcı vasfı taşıdıklarını, yani aracı yaratıcı olduklarını düşünmekte ve ibdâ’ kavramını da buna örnek olarak vermektedir. Taylor’ın da ifade ettiği gibi<sup>381</sup> akılların İlk Sebeb’den sonra, her birinin kendilerinden sonra gelen akıllara kıyasla onların yaratıcısı olması söz konusu değildir. Çünkü İbn Sînâ, Mübdi’yi yalnızca ve sadece İlk Sebeb’e yani el-Evvel’e karşılık gelecek şekilde kullanmakta ve sudûr süreciyle akılların meydana gelişini açıklarken İlk aklın nedenli, mübde’ olmakla beraber farklı şeylerin mukavvimi olmasının mümkün olduğunu zikretmektedir. Ancak burada kullandığı kavram ibdâ’ ya da Mübdi’ değil, Mebde’dir.<sup>382</sup> İbn Sînâ, zaman zaman ilk akıldan ilk feleğin sûreti ve nefsinin ilk sebebi düşünmesinden dolayı meydana geldiğini anlatmak üzere hâsıl olma kavramını da kullanmaktadır.<sup>383</sup> Bu sebepten dolayı yaratıcılık vasfının başka bir varlığa vermek yaratıcıları çoğaltmak manasına gelir ki, böyle bir anlayış İbn Sînâ’nın temel felsefesine aykırıdır. Kendinden sonrakinin sebebi olmakla yaratıcısı olmak arasında hem ontolojik hem de epistemolojik bir fark vardır. Kanaatimizce İbn Sînâ, burada yer verdiği ibdâ’ kavramıyla ilk aklın varlığı ile diğer akılların O’ndan sudûrunun farklılığına işaret etmek istemiş, doğrudan ve dolaylı olarak akılların sudûrunu bu iki farklı tanımla ortaya koymaya çalışmıştır. Mufarik akıllara, sebep olma vasfı dışında, yaratıcılık niteliğini yüklememiştir. Bu bağlamda, onun ay-üstü âlemdeki ilk akıldan sonraki sebeplilik bağlantısını göstermek üzere hasıl olma ve ilke olma kavramlarını özel olarak seçtiğini söylemek de mümkündür.

el-Evvel’in varlıkların tamamına içine alan inâyeti,<sup>384</sup> sebeplilik zinciriyle doğrudan ve dolaylı olarak bütün var olanlara ulaşmaktadır. İnâyetin fâil ve gaye sebeple olan ilişkisine bakıldığında ise, daha önceki bölümde ele alındığı üzere âlemin en mükemmel âlem olduğu düşüncesindeki İbn Sînâ, hiçbir şeyin boş yere yaratılmadığını ve Zorunlu Varlık dışında her varlığın bir gayeye yönelik fiilde bulunduğunu belirtmektedir. Bununla beraber Tanrı’nın varlığın düzen ve yetkinliğinin sebebi oluşuyla varlıktaki nefis ve tabiat arasında da bir bağlantı kuran İbn Sînâ, belirli bir düzene göre meydana gelen eşyadaki tabiat ya da felekî, insanî, hayvanî ve nebatî nefis ile tanrısal inâyet arasında sebeplilik bağlamında bir ilişki de kurmaktadır.

<sup>380</sup> Taylor, “Primary and Secondary Causality”, s. 233. İki farklı ibdâ’ tanımı için bkz. İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı (Kitabu'l- Hudud)*, s. 64-65. Ayrıca İbn Sînâ’nın farklı eserlerindeki ibdâ’ tanımı için bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 139. Benzer bir tanım için bkz. İbn Sînâ, *Mebde’ ve'l-Me’âd*, s. 88.

<sup>381</sup> Taylor, a.g.m., s. 233.

<sup>382</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 157-158.

<sup>383</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifa Metafizik II*, s. 151.

<sup>384</sup> İbn Sînâ, “Şerhu Esûlûcyâ”, s. 73.

Tanrı'nın inâyetinin bir sonucu olan hayır nizamı içerisinde, maddi varlıklar tabiatları veya nefsleriyle belli bir gayeye doğru hareket ederek fâil sebep olmaktadır.<sup>385</sup>

Filozof, illet ile malul ilişkisindeki önemli bir ayrıntıya da dikkatleri çekmektedir. Malulün, illet sayesinde varlığının yetkinleştiğini belirten İbn Sînâ, malulün illette bulunmayan bir yetkinliği ona verdiği ilişkin yanlış bir hükme varmamak gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca o, “iyilik, bunu gerektirir. Çünkü iyi, iyiyi verir.”<sup>386</sup> ibaresinin, yukarıda bahsedilen malulün illete yetkinlik kazandıracığı düşüncesine ulaştırmayacağını ifade etmektedir. İyinin bunu yapmasında kasıt ve talebinin olamayacağını aksi takdirde bunun iyi olana eksiklik atfetmek anlamına geleceğini düşünen İbn Sînâ, hareket ile yetkinlik kazanmak arasındaki ilişkiye de işaret etmektedir. O, hareketin bir yetkinlik ve iyilik kazandırmayacağını, böyle olsaydı ona ulaşıldığında bitmesi gerekeceğini ifade etmektedir. Ancak filozofa göre hareketin kendisi bizâtihi yetkinliktir ve göksel cisimlerin türsel sürekliliğine yönelik bir taleptir.<sup>387</sup> Bu düşüncenin “var olanlara yönelik inâyeti ve onlardaki tedbirin varlığını imkânsız görmek”<sup>388</sup> anlamına geleceğine dair itirazlara cevap veren İbn Sînâ, her illetin kendisinden sonrakine inâyetinin varlığından söz etmekte ve bu sebeplilik zinciri içerisinde İlk ilkelerden ve aralarındaki sebeplerden ay-altı âleme ulaşan bir inâyetin varlığından bahsetmektedir.<sup>389</sup>

Sebeplilik zincirinin tepe noktasında yer alan İlk Sebeb, sadece yarattıklarına varlıklarını bahsetmemekte aynı zamanda onlara sınırlı sebep olma gücünü de vermektedir.<sup>390</sup> Bunu inâyetin varlık vermeyle vukû bulan ve sebep olma gücü şeklinde de kendini gösteren iki farklı boyutu şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca sudûr bağlamında bakıldığında ve buna sebepliliği de eklediğimizde birincil ve ikincil boyutlarıyla inâyetin varlığını görmek mümkün olmaktadır. Bununla beraber sebep olma gücü özellikle de insan açısından düşündüğümüzde, özgür iradeye zemin hazırlayan ilahî bir lütfun ve inâyetin ürünü olarak da görülebilir.

Birincil ve ikincil sebepler<sup>391</sup> bağlamında olaya yaklaştığımızda inâyetin ay-altı âleme ulaşmasını daha iyi tahlil etme imkânına sahip olunabilir. İletin biz-zât malulüyle yetkinleşmesinin mümkün olmadığına işaret eden İbn Sînâ, illetin malulünün

<sup>385</sup> Kılıç, a.g.t., s. 167-168.

<sup>386</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 140.

<sup>387</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 140-142.

<sup>388</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 142.

<sup>389</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 142.

<sup>390</sup> Thérèse Anne Druart, “Metafizik”, *İslam Felsefesine Giriş* içinde, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2008, s. 374.

<sup>391</sup> İbn Sînâ, bu sebepleri illel-i aliye ve illel-i safile şeklinde isimlendirmekte ve inâyetin yüce illetlerden yani birincil sebeplerden safile yani ikincil illetlere doğru gittiğinden bahsetmektedir (İbn Sînâ, *Mebde' ve'l-Me'âd*, s. 84).

bilmesi ve ondan razı olması bu düşünceyi değiştirmemektedir yani illet malulü için herhangi bir fiilde bulunmaz. Buna örnek olarak suyun soğutuculuğu verilmekte, suyun türünün devamlılığı için bizâtihi bilfiil soğutucu olduğu ve aynı şekilde bil-araz gerçekleşen bir durum olarak da başkasını serinlettiği zikredilmektedir. Ateş de benzer şekilde bilfiil bizâtihi türünün devamı için ısıtıcıyken; başkasını ısıtmak onun gereği olmaktadır.<sup>392</sup> Ay-altı âlemdeki bu olayları anlamak, iyilik ve düzen içerisindeki yerlerini tasvir etmek mümkünken; gök cisimleri ortak bir maşuku yani İlk Sebeb'i arzularak dairesel harekette bulunmaktadırlar. Ancak İlk'ten sonra arzu duyulan bu ilkeler farklılaştığı için İbn Sînâ, her arzudan dolayı meydana gelen hareketi anlamakta zorlanıldığını ifade etmektedir.<sup>393</sup> Kısaca söylemek gerekirse, ay-altı âlemdeki olayların nedenlerine, fiziki âlemdeki bu nedensellik zincirine vakıf olmak tam olarak mümkünken, ay-üstü âlemde yani metafiziki dünyadaki bu zinciri bütün boyutlarıyla kavramanın imkânı sorgulanmakta ve tek ortak ilke olarak bütün göksel cisimlerin İlk İlke'ye olan arzularıyla hareket ettikleri dile getirilmektedir. Ancak İbn Sînâ, insanın algılayamadığı sebeplerin varlığından bahsetmektedir.<sup>394</sup> Bunu *Ta'likât*'ta "ilim ve amelde insanın kemâlatı sınırlıdır" diyerek ifade etmektedir.<sup>395</sup> Onun bu değerlendirmesinden mucizenin ve kerametlerin de sebeplilik bağlamında ele alınabileceği ve ay-üstü âlemde çoğu zaman faal akıl aracılığıyla gerçekleşen bu olayların var olan ancak bizim vakıf olamadığımız sebeplerle vukû bulunduğu sonucuna varılabilir. Dolayısıyla İbn Sînâ açısından nedenselliği kabul etmek mucizeyi ve inâyeti inkâr anlamına gelmeyebilir, bilakis nedensellik, mucize ve inâyetin en iyi açıklayıcısıdır denilebilir.

İbn Sînâ, sebeplilikle bağdaşmayan şans konusunu da inâyetle ilişkilendirmektedir. O, ittifak<sup>396</sup> kavramını tabii sebeplilik bağlamında fizikte tartışmaktadır. Baht (şans) ve ittifak (rastlantı) ile sebeplilik arasındaki ilişki ve bunun inâyete yansımaya geçmeden önce bu kavramların kullanışıyla alakalı kısa bir bilgilendirme yapmak suretiyle oluşabilecek kavram kargaşasının önünü geçmek istiyoruz. Bekir Topaloğlu, baht kavramının Aristoteles felsefesindeki tûkhê (tyche)<sup>397</sup> terimine karşılık geldiğini belirtmekte ve ittifak ile eş anlamlı olarak tesadüfü ifade edecek şekilde İslam felsefesi içerisinde ele alındığını belirtmektedir.<sup>398</sup> Topaloğlu'nun

<sup>392</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's Şifâ Metafizik II*, s. 142.

<sup>393</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 142-143.

<sup>394</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 184.

<sup>395</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 52.

<sup>396</sup> Sözlük anlamı "uyuşmak, söz birliği etme" anlamına gelen ittifak, muvafakatın eş anlamlısıdır (Sami, a.g.e., s. 69; Tehânevî, a.g.e., c. 1, s. 97).

<sup>397</sup> Bekir Topaloğlu, "Baht" mad., *DİA*, İstanbul 1991, c. 4, s. 522.

<sup>398</sup> Yunanca Τύχη kelimesinden gelen İngilizce chance, luck (özellikle iyi talih) kavramının karşılığı

bu yorumu doğru bir yorum değildir. Çünkü İbn Sînâ, ittifak ile baht arasındaki farka işaret etmekte ve ittifakın bahttan daha genel bir anlam taşıdığını söylemekte, “her baht ittifaktır, ancak her ittifak baht değildir”<sup>399</sup> diyerek konuyu özetlemektedir. Ona göre ittifak olan devamlı ve çoğunlukla (ekser) olmayanken;<sup>400</sup> daha özel bir anlam taşıyan baht, düşünen, akleden ve ihtiyar sahibi bir kişinin iradesiyle gerçekleşmektedir. Bunun haricinde baht kelimesi ancak mecazi manada kullanılabilir. <sup>401</sup> Yani İbn Sînâ, bu iki kavramı Bekir Topaloğlu’nun dediği gibi birbirinin eş anlamlısı olarak kullanmamakta ve yukarıdaki ifadesinde de yer aldığı üzere, bilinçli bir ayrıma gitmektedir. Filozofun bahtı, doğal hareket ile istemli fiiller arasındaki çatışmaları içeren bir olgu olarak da ifade ettiği görülmektedir.<sup>402</sup> İbn Sînâ’ya göre baht (şans), devamlılığına alışılan bir durum olmayıp bahtla ilgili şeylerin önce gelen sebepleri bulunmaktadır. O, bunları doğal, zorlamalı ve seçimli olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.<sup>403</sup>

Baht (şans) ve ittifak (rastlantı) tartışmaları, her olayın mutlaka bir nedeni olduğu ve aynı sebeplerin daima aynı sonuçları doğuracağına dair bir zorunluluğu öngören determinizmin, tek neden tek sonuç şeklindeki sebepsel ilişkiyi açıklamada gösterdiği başarıyı çok neden-tek sonuç şeklindeki nedensel ilişkide de gösterememiş olmasından kaynaklanmaktadır. İkinci kısma giren nedensel ilişki, mutlak olarak açıklanamadığı içindir ki, baht ve ittifakla açıklama girişimleri ortaya çıkarmıştır.<sup>404</sup>

İbn Sînâ, bu konudaki görüşlerine işaret etmeden önce Antik filozoflar arasında bu meseleye ilişkin bir ihtilafın varlığından bahsetmekte ve bunlara kısaca değinmektedir. Bunlardan ilk kısma girenler baht ve ittifakı neden olarak görmemektedirler. “Kuyu kazanın hazine bulması yada kuyuya düşmesi veyahut

---

olarak kullanılan bu terim şans rastlantı manasına gelmektedir (Peters, a.g.e., s. 386; Preus, a.g.e., s. 269). “Metafizik bir terim olarak tûkhê, iliniksel neden genel başlığı altına girer ve iliniksel neden, niyetlenilmemiş [maksad güdülmemiş ve amaçlanmamış] bir etkiye veya sonucu sahip bir nedendir. Aristoteles bu tür iliniksel nedenleri (ki bunlar etkin ve fâil nedenlerdir), düşünüp taşınılmış hiçbir maksadın güdülmediği nedenler, yani *autóman* (kendiliğindenlik) ve belli bir ölçüde akılsal seçime[maksada] (*proáiresis*) dayalı nedenler, yani tûkhê olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Tûkhê’nin nedensel bir ilke olarak oynadığı rol, en güçlü çekiciliğini, şansın amaçsız işleyen bir tür kör fiziksel zorunlulukla (*anáknê*) eşitlendiği atomcularda bulur.” (Peters, a.g.e., s. 387). Şans kavramına hem olumsuz hem de olumlu bir anlam verilmektedir. Şans sebeplerin yokluğu olarak tanımlanarak ona olumsuz bir anlam yüklenirken; tabiatın kanunlarının bir özelliği manasında ya da tabiat kanunları tarafından yönetilmeyen olayların bir sebebi şeklinde olumlu kullanımı da bulunmaktadır. Bu ikinci kullanımı yunanca da Tûkhê (tyche) terimine karşılık gelmektedir (Alan Hájek, Carl Hofer, “Chance”, *Encyclopedia of Philosophy*, Thomson Gale, USA 2006, c. 2, s. 125).

<sup>399</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Fizik I*, s. 82.

<sup>400</sup> İbn Sînâ, *Uyunu’l-Hikme*, s. 50.

<sup>401</sup> Cırar Cihami, *Mevsuatu Mustalahati İbn Sînâ*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 2004, s. 206; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Fizik I*, s. 82.

<sup>402</sup> Belo, a.g.e., s. 111; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Fizik I*, s. 82.

<sup>403</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Sema ve Âlem*, çev. ler Harun Kuşlu, Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 67.

<sup>404</sup> Macit, a.g.e., s. 148.

dükkanına giderken borçlusuna rastlaması” talihin sonucu olamaz diyerek bahtın asla bir sebep olamayacağını dile getirmektedirler. Bunların karşısına yer alanlar ise kendi içlerinde farklı gruplara ayrılmışlardır. Bunlar içerisinde bahtı akılların idrakini aşan, örtük ilahî bir sebep olarak görenlerin yanı sıra Demokritos ve takipçileri gibi bahtı (talih) doğal sebepler yerine koyarak âlemin oluşumunu ona bağlayanlar yer almaktadır. Âlemin bütünüyle bir ittifak sonucu olmaktan ziyade ustukussal ilkeler temelinde ittifak ile oluştuğu düşüncesinde olanlar da bulunmaktadır.<sup>405</sup>

Baht ve ittifak konusunda kendi görüşlerine yer veren İbn Sînâ, Aristoteles ve Fârâbî gibi, fiziki âlemdeki olaylarda mutlak bir determinizm öngörmemektedir. Nitekim olaylar için kullandığı “çoğunlukla”, “çoğu zaman” ibareleri de istisnai durumların söz konusu olabileceğine dair bir îmanın varlığını göstermektedir. İbn Sînâ, “durumların bir kısmı sürekli (dâim) olan durumlardır. Bir kısmı ise çoğunlukla (ekserî) olan durumlardır. Örneğin, ateş oduna temas ettiği zaman çoğunlukla onu yakar.”<sup>406</sup> ifadelerini kullanarak bu konudaki genel yaklaşımını ortaya koymaktadır. Çoğunlukla olandan engellerin kaldırılması ve dirençlerin kırılması şartıyla zorunlu olacağını zikreden filozof, çoğunlukla oluşana kesinlikle bir direnç ilişmeyen sürekliye benzemesinden dolayı da baht (talih) ile olan denilmeyeceğini vurgulamaktadır. Ona göre “sürekli” ile “çoğunlukla” meydana gelen durumlar için baht ve ittifaktan bahsedilemez.<sup>407</sup> Bunlar dışında kalan durumların ise “kendinde muttali olunmayan ve beklenmeyen olduğu zaman, ona götüren sebebin ittifak veya baht olduğunu”<sup>408</sup> söylemenin doğru olacağını dile getirmektedir. Ayrıca İbn Sînâ açısından “rastlantısal sebepler (el-esbâbu’l-ittifâkıyye), bir şey için var olmaları bakımından meydana gelirler. Ancak onlar, arazî olarak fâil sebep ve arazî olarak gaye sebeptirler. Dolayısıyla ittifakî (rastlantısal) sebepler, doğal ve iradi durumların arazî sebebidir. Yoksa daimî bir gerektirmesi ya da çoğunlukla bir gerektirme yoktur.”<sup>409</sup> diyerek, onları da arazî sebepler kategorisine dâhil etmekle beraber, ittifakın doğal ve iradi durumların sürekli ya da çoğunlukla sebebi olamayacağına da işaret etmeyi ihmal etmemektedir.<sup>410</sup> Görüldüğü üzere “çoğunlukla” olan dışında kalanlarda da bir sebeplilik ilişkisinin varlığı sezilmektedir. Yukarıda değindiğimiz üzere onlara arız olan arazî ya da ittifakî sebepler hasebiyle farklı sonuçlar doğabilmektedir. Ancak burada da yine bir sebebin

<sup>405</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Fizik I*, s. 74-76.

<sup>406</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Fizik I*, s. 77.

<sup>407</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 77.

<sup>408</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 79.

<sup>409</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 80. Ayrıca “sürekli ve çoğunlukla olmayan bir şekilde bir şeyi gerektiren sebep, böyle olması bakımından bizâtihi rastlantısal sebeptir.” diye de benzer bir tarif yapılmaktadır (İbn Sînâ, a.g.e., s. 83).

<sup>410</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 80.

varlığı söz konusudur. Hazine bulan kişi kuyuyu kazmasaydı yani İlk Sebebi gerçekleştirmemiş olsaydı, hazineyi bulma sonucuna varamayacaktı. Burada çoklu neden devreye girmekte kazma fiil ve seçilen yer vs. gibi zâtî ve arazî sebeplerin birlikteliği hazinenin bulunması sonucunu doğurmaktadır.

Baht ve ittifaka, başka bir deyişle şans ve rastlantıya İbn Sînâ felsefesi içerisinde hiçbir zaman zâtî bir gaye niteliği yüklenmemiştir. Arazî gaye içerisinde yer alan baht ve ittifak, zâtî gayenin varlığına engel olamaz. Nitekim zâtî gaye, arazî gayeden önce gelmektedir.<sup>411</sup> Bu ayrımla filozof, aslolan gayenin zâtî gaye olduğu ve arazî gayelerin onlarsız var olamayacağını vurgulamaktadır. Bu, aynı zamanda rastlantının hâkim olduğu bir âlem anlayışına da bir karşı çıkıştır.

İbn Sînâ genel olarak baht ve ittifak meselesi konusunda Aristoteles çizgisine bağlı kalmakla birlikte bir yenilik yaparak bu konuyu Tanrı'nın inâyetiyle ilişkilendirerek ele almaktadır. Tanrı'nın fâil ve gaye sebep oluşundan yola çıkarak âlemin tesadüfen değil, gayeli olarak yaratıldığını Tanrısal inâyet kavramıyla ifade etmektedir.<sup>412</sup> Toprağa düşen buğday tanesinden buğdayın, başak tanesinden de başağın meydana gelişini kendiliğinden açıklamanın mümkün olmadığını dile getiren İbn Sînâ, tabii varlıkların bir gayeye göre hareket ettikleri düşüncesini nihai olarak sûret veren sebebe, Allah'ın iznine dayandırarak âlemden meydana gelen şeylerin tanrısal sebepliliğin bir sonucu olarak inâyetle vukû bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>413</sup> İkinci bir yeniliği ise İbn Sînâ, âlemi ontolojik olarak bir sebebe bağlama gayreti içerisinde bulunmayan Aristoteles'ten ayrılarak<sup>414</sup> metafizik fâil sebep fikrini ortaya koymak suretiyle gerçekleştirmektedir.

Belo'ya göre, İbn Sînâ metafizikte tekrar ele aldığı bahtı, hakikî gaye ve fâil sebepten yola çıkarak reddetmektedir. Baht, dünyadaki düzenin varlığını inkâr manasına gelmemektedir; bilakis bu düzeni kabul etmekle beraber bahtın belirlenmişliğini değil de kazara (accidental) oluşunu ifade etmektedir.<sup>415</sup> Ancak bu bize göre, İbn Sînâ'nın inâyet tanımıyla örtüşmemektedir. Çünkü en meşhur ve açık inâyet tanımına başlamadan önce İbn Sînâ, “Âlemin, göklerin parçalarının ve canlı ve bitkilerin parçalarının oluşumundaki şaşkıncı eserlerin, rastlantıyla (ittifak) meydana çıkmadığı aksine belirli bir yönetimi (tedbir) gerektirdiğini inkâr etmek mümkün değildir.”<sup>416</sup> demektedir. Nitekim ona göre inâyet, Tanrı'nın mutlak ilminden, cömertlikle, imkân

<sup>411</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 92.

<sup>412</sup> Kılıç, a.g.t., s. 197.

<sup>413</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 87; Kılıç, a.g.t., s. 199-200.

<sup>414</sup> Kılıç, a.g.t., s. 201.

<sup>415</sup> Belo, a.g.e., s. 109-110.

<sup>416</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 160.

sahasındaki en mükemmel dünyanın, nizam-ı hayrın, sudûr etmesidir. Nizam-ı hayrın da rastlantı (ittifak) sonucu meydana geleceğini düşünmek mümkün görünmemektedir.

Sebeplilik konusuyla ilişkili olarak tartışılan bir diğer mesele ise mucizedir. Gazzâlî, filozofların sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu kabul etmelerinin<sup>417</sup> tabiattaki akışı zorunlu kabul etmek anlamına geleceğini dile getirmektedir. Bu kabul Gazzâlî'ye göre mucizenin varlığını ortadan kaldırmaktadır.<sup>418</sup>

İslam kelimcileri ve filozoflar tarafından çokça tartışılan bir mesele olan mucize, Gazzâlî tarafından nedenselliğin inkârı ile imkân sahasına sokulurken; ondan önce gelen Fârâbî ve İbn Sînâ mucizeyi, sudûrla bağlantılı olarak vukû bulan doğal bir olay şeklinde algılamaktadır.<sup>419</sup>

Hilmi Ziya Ülken, Louis Gardet'in İbn Sînâ'nın İlk İlke'yi akıl ve sezgi ile kavrama yönündeki mistik izahından yola çıkarak söz konusu mistik yükselişin ve buna bağlı olarak ortaya çıkan mucize ve kerametlerin onun determinizmi içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini söylediğini aktarmaktadır.<sup>420</sup> Dolayısıyla inâyetle varlığa gelmiş olan bu âlemden meydana gelen olağanüstü halleri İbn Sînâ, sebeplilik bağlamında açıklamaktadır. Bu açıklama onun görüşünü mucizeyi ya da kerametleri inkâr şeklinde yorumlamamız gerektiğine ilişkin de güzel bir örnek teşkil etmektedir. Aslında burada mucizeleri determinizmin bir neticesi olarak değil de inâyetin bir sonucu olarak görmek daha makul görünmektedir.

İbn Sînâ, mucizenin varlığını reddetmek yerine onunda bizim bilmediğimiz manevi bir sebeplilikle vukû bulduğunu dile getirmektedir. Nitekim ilmin anlamının "cismani perdelerden soyutlanmış hakikatin elde edilmesi"<sup>421</sup> şeklindeki tanımı da buna bir işaret olarak algılanabilir. Bu bağlamda mucize ve kerameti ele aldığımızda, cismani perdelerden soyutlanamayan insan, çoğu zaman, hakikati elde edemediği içindir ki, mucize ve kerametleri sebepliliğin dışında olaylar olarak algılamaktadır.

Sonuç olarak şu söylenebilir ki İbn Sînâ felsefesinde sebepliliğin kabulü, mucizeyi inkâr manasına gelmemektedir. Çünkü ondaki sebeplilik inâyetle ilişkili olduğundan maddi ve manevi şeklinde ikiye ayırabilecek yönlerinden dolayı mucizeyi inkârı şeklinde anlaşılmalıdır.

<sup>417</sup> López-Farjeat, a.g.m., s. 137; Gazzâlî, a.g.e., s. 181-182.

<sup>418</sup> Işık, a.g.e., s. 235-236.

<sup>419</sup> Mehmet Pay, "İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri", *Dini Araştırmalar*, Temmuz - Aralık 2015, c.18, Sayı : 47, s. 146; Taylan, a.g.e., s. 146.

<sup>420</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Ülken Yayınları, İstanbul 2004, s. 101-102.

<sup>421</sup> İbn Sînâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-",s.646.

## IV. BÖLÜM

### İBN SÎNÂ: İNÂYET VE EPİSTEMOLOJİ

İnâyetin ontolojik boyutunun ele alınışının ardından bu bölümde inâyet, epistemolojik bağlamda incelenecektir. Epistemolojik boyutuna değinilmesinin sebebi, bu kavramın İbn Sînâ felsefesi içerisinde bilgiyle entegre edilmiş bir şekilde işlenmiş olmasıdır. Nitekim inâyet tanımlarının büyük bir çoğunluğunda görüldüğü üzere el-Evvel'in düşünmesi yani akletmesine eşit olan ilmine bağlı olarak inâyet vukû bulmaktadır. Tanrı'nın ilmiyle ilgili olarak tartışılan Tanrı'nın tikelleri bilip bilmeyeceği mevzusu, inâyetin epistemolojik yönü içerisinde de inâyetin sadece tümele mi yönelik olduğu, tikelleri kapsayıp kapsamadığı soruları bağlamında tartışılmaktadır. Bu sebepten dolayı bu bölümün ilk başlığı olan Tanrı'nın ilmi ve inâyeti başlığı altında Tanrı'nın ilminin kuşatıcılığıyla, inâyetinin kapsayıcılığı arasındaki İbn Sînâ tarafından kurulan bağlantıya işaret edilecektir. Bu bölüm, ayrıca, inâyetin bilgiyle olan bağlantısına binaen kaza-kader ve inâyet, peygamberlik-vahiy ve inâyet başlıklarından teşekkül etmektedir.

#### A. Tanrı'nın İlmi ve İnâyet

Tanrı'nın ilminin ele alınış tarzı, sahip olunan epistemoloji anlayışıyla doğrudan alakalıdır. Bazı epistemolojik yaklaşımlardan bahsetmek gerekirse bunlarda insanî bilgiyi merkeze almak suretiyle çizilen bir yol, kişiyi antropomorfizme götürebilmektedir. Çünkü burada somut varlıkların biliş şekliyle soyut varlıklarınki aynı kabul edilmekte ve Tanrı'nın bilgisine de bu bağlamda yaklaşılmaktadır. Bunun tam tersi istikamete doğru yol alıp bu konunun tamamen insanın bilgi alanının dışında olduğu söylediğinde ise agnostisizme yani mutlak bir bilinmezliğe varılabilmektedir.<sup>1</sup> Burada İbn Sînâ'nın duruşuna gelince, iki uç noktanın arasından bir yerde duruyor gibi görünmekte ve o, mutlak manada olmasa bile, Tanrı'nın ilminin kavranabileceği kanaatindedir. O, bu konuyu da genel olarak var olması bakımından varlığı inceleyen bir ilim olan metafizik ilmi çerçevesinde ele almaktadır. İbn Sînâ'nın sahip olduğu bu bakış açısı, aslında bilginin bizâtihi kendisinin metafizik düzlemde değerlendirilmesi gerektiğine ve akılla elde edilen bilginin ilahî kaynağına bir işaret olarak algılanabilir. Nitekim insan, Mâturidî'nin deyişiyle ilahî bir emanet olan aklıyla bu metafizik âleme

---

<sup>1</sup> Şenol Korkut, "Plotinus ve Fârâbî'de Tanrı'nın Bilgisi", *İslam Felsefesinin Sorunları* içinde, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 257.

ve Tanrı'nın ilmine belirli bir düzeyde vakıf olabilmektedir. Bunu sağlayan da ilahî kaynaklı olan bu aklî melekedir.

Tanrı'nın ilmi meselesine geçmeden önce İbn Sînâ'nın metafizik ilminin ne olduğuyla ilgili açıklaması konuya ışık tutması açısından zikredilecektir. O, metafizik ilminin gayesinin Allah'ı bilmek (ma'rifetullah) olduğundan dolayı onu ilahî ilim olarak isimlendirmektedir. Bunun yanı sıra İbn Sînâ, metafiziğin kemâli, en değerli parçası ve birincil amacının, her yönden doğadan ayrık şeyleri bilmek olan bir ilim olduğunu da dile getirerek daha kapsamlı bir tarif yapmaktadır.<sup>2</sup> Onun bu tarifinden anlaşılacağı üzere Allah'ı bilmeyi gaye edinen bu ilim sayesinde Allah'ın ilminin nasıl olduğunu bütün boyutlarıyla olmasa bile, kavrama imkânı ortaya çıkmaktadır. O halde, Allah'ın ilmine ilişkin metafizik ilmi çerçevesinde bilgi sahibi olmamız mümkün görünmektedir.

Her şeyin sebebi olan İlk Sebeb'in, ontolojik olarak O'ndan farklı olan insan tarafından tam anlamıyla kavranması mümkün gözükmemektedir. Ancak, bütün boyutlarıyla olmasa da varlık olması bakımından varlığa dair bilgi bağlamında O'nu da bilmek imkân dâhilindedir. Kur'an'ın Allah'ın zâtına ilişkin müstakil olarak bilgi verdiği İhlâs sûresinde bu görülmektedir. İbn Sînâ, varlık teorisinin temel niteliklerini bu sûreye yazmış olduğu tefsirinde ortaya koymuştur. Sisteminin bütün unsurlarını içeren bu tefsirden kısaca bahsetmek onun, ilim konusundaki fikirlerinin netleşmesinde faydalı olacaktır.

İhlâs sûresi tefsirine Allah'ın mutlak hüve oluşuna vurgu yaparak başlayan İbn Sînâ, O'nun, hüviyetinin zâtı dışında başka bir şeye dayanmayacağını dile getirmektedir. Zorunlu Varlık'ın "hüve hüve" oluşuna ilişkin detaylı açıklamalar yaptıktan sonra<sup>3</sup> filozof, sıfat terimi yerine levazım kavramını tercih ederek el-Evvel'in bu levazımlar yardımıyla bilinebileceğini ifade etmektedir.<sup>4</sup> Bu levazımları izafi ve selbi olmak üzere iki kategoride değerlendirmektedir. İzafi levazımların daha muhkem, daha kuvvetli ve sağlam olduklarını zikretmekle beraber en mükemmel tarifi her ikisini de içeren lazım olup bunun da Allah olduğunu belirtmektedir.<sup>5</sup> Bu açıdan İbn Sînâ, el-Evvel'in levazımlar yardımıyla bilinebileceğini söylemekle Bir'in hiçbir şekilde bilinemez olduğunu savunan Plotinus'tan önemli ölçüde ayrılmaktadır. Onun levazımlar olarak ifade ettiği şeyler kelâmî literatür içerisinde sıfatlar olarak geçmekte ve sıfatlar meselesi kelâmî gelenek içerisinde çokça tartışılmaktadır. Nitekim Tanrı'nın ilmi konusu, sıfatların ayrılığı ya da aynılığı tartışmasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu

<sup>2</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik I*, s. 20-21.

<sup>3</sup> Bkz. İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, s. 16-20.

<sup>4</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 20-21. Bkz. İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 35,60.

<sup>5</sup> İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, s. 20-21.

sebepten dolaydır ki, sıfatlar meselesine değinmek Tanrı'nın ilminin doğru anlaşılmasında önem arz etmektedir.

İbn Sînâ, genel felsefesi içerisinde, özellikle de varlık konusu üzerinde çokça durarak ve ele aldığı birçok mevzuyu burada belirlediği temel kriterlerle ilişkilendirerek, aslında felsefesinin bütüncül bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Onun felsefî sisteminde bu iç içe geçmişliği net olarak görmek mümkündür. Yani epistemolojiye dair düşüncelerini onun varlık felsefesinin temel argümanlarına dayandırmadan ele almak neredeyse imkânsızdır. Bu bağlamda Tanrı'nın ilmini ele alırken ve sıfatlarla olan bağlantısına işaret ederken Zorunlu-mümkün ya da varlık-mahiyet ayırımına değinmemek meselenin doğru anlaşılması önünde çok büyük bir engel olarak yerini almaktadır. Bu sebeple yeri geldikçe filozofun bu düşüncelerine de atıfta bulunulacaktır.

### A. 1. İbn Sînâ Öncesi Tanrı'nın İlminin Ele Alınışı

Tanrı'nın ilmi konusu Mu'tezile, Eş'arîler ve Kelamcılar tarafından ele alındığı gibi İslam filozofların da tartışma konusu yapılmıştır. İrade ve kudretle de doğrudan ilişkili olan bu mesele, İslam düşüncesi içerisinde farklı boyutlarıyla mütalaa edilmiştir.

Selbi sıfatları kabul etmekle beraber subûti sıfatları reddeden Mu'tezile, Allah'ı âlim olduğunu söylemekte ve subûti sıfatlar arasında yer alan, zâtıyla kaim, zâtına zaid bir ilim sıfatının varlığından bahsetmektedirler.<sup>6</sup> Eş'arîler'e gelince, özellikle de Eş'arî ve arkadaşları Allah'ın ilim sıfatının tanımını yapmaktan ziyade, Allah'ın bütün bilinenlerle ilişkisi olan zâtıyla kaim, ezeli ve hakikî bir sıfatla âlim olduğu üzerinde durmuşlar ve görüşlerini bu çerçevede ortaya koymuşlardır.<sup>7</sup> İlimin kadim ve hadis şeklinde genel bir tasnifini yapan Mâturidî, bu ayrımıyla insanın bilgisi ile Allah'ın bilgisini ayırmıştır. Allah'ın zâtıyla beraber bulunan bu ilmi, kazanılmış bir bilgi olmadığı gibi sebebe bağlı bir bilgide de değildir. Bilakis Mâturidî'ye göre O, kendiliğinden bilendir.<sup>8</sup> Zikretmiş olduğumuz bütün bu kelam ekolleri Allah'ın âlim olduğu konusunda hem fikir olmakla beraber âlimliğinin nasıllığı konusunda farklı düşünmektedirler.

İbn Sînâ 'ya gelince o, varlık-mahiyet ile zât-sıfat ayrımı zemininde bu meseleyi ele almıştır. Ona göre akıl, akil ve makul<sup>9</sup> oluşun başka bir ifade ediliş şekli olan ilim,

<sup>6</sup> Tunçbilek, *İslam Düşüncesinde Allah'ın İlmi*, İstanbul 2003, s. 21.

<sup>7</sup> Tunçbilek, a.g.e., s. 31.

<sup>8</sup> Hanifi Özcan, *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, İFAV, İstanbul 2012, s. 102-103.

<sup>9</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 78.

âlim ve malum, Zorunlu Varlık'ın zâtında tek bir şeye denk gelmektedir. Özü gereği bilen, bizâtihi âlim olarak başkasını ve bilinebilir olan her şeyi bilmektedir. Bu üç farklı şeyin zâtında tek olmasından dolayı Zorunlu Varlık, her şeyi bir (aynı) ilimle yani bilinenin varlığı ve yokluğunun zâtında herhangi bir değişime mahal vermeyecek şekilde tek bir ilimle bilmektedir.<sup>10</sup> Yani O'nun zâtından olan ilmi, çoğul olana bile tek olarak tekabül etmektedir.<sup>11</sup> Varlığıyla mahiyeti aynı olduğundan dolayı bu birlik onun zâtında sağlanmaktadır. Bu tek bir bilişin nasıllığına gelince filozof, O'nun ilminin bilinenin değişmesiyle değişmeyen bir bilme olduğunu dile getirmekte ve bunun zâtına zaid bir şey olmadığını, araz ve değişikliklerden tenzih edilmişliğini belirtmektedir. Özünü bilip bütün varlıkların ilkesi ve bilinenlerin O'nun ilmine tabi oluşuyla da eşyayı değişmeksizin bildiğini vurgulamaktadır. Varlıkların varlığa gelişi onun ilmine tabidir yani O'dan dolayı meydana gelmektedir. Sebeplerin müsebbibi olanın da sebebi olduğunu, yani bir anlamda var ettiğini<sup>12</sup> bilmemesi düşünülemez. Nitekim İlk İlet her yönden mükemmel olup O'nda herhangi bir noksanlık bulunmamaktadır.<sup>13</sup> Filozof, Tanrı'nın bilmesiyle sebebi olması arasında kopmaz bir bağın varlığına işaret etmektedir. Sebebi olduğu şeyi bilmemek filozofa göre bir eksiklik olup Tanrı'nın bilgisi de mutlak bir bilgi olduğu için her şeye taalluk etmesi gerekmektedir.

Her şeyin sebebi olan Zorunlu Varlık, sebepler sebebi oluşuyla her şeyi olduğu gibi ve tam nedenleriyle bilmektedir. Yani bilgisinin kaynağı şeyler değil; bilakis bu biliş, sebepler dâhil her şeyin kendisinden olmasından dolayıdır. İbn Sînâ, bu anlamda O'nun hikmet sahibi hâkim olduğunu zikretmekte ve hikmetinin ilmiyle aynı şey olduğunu da ifade etmeyi ihmal etmemektedir.<sup>14</sup> Her şeyin sebebi olan zâtı, her şeyi bildiğinden onun dışında bir şeyin kalması mümkün olmayıp bu anlamda da O, mutlak hâkim olmaktadır.<sup>15</sup> İlim ile aynı kabul edilen hikmetten İbn Sînâ'nın ne anladığına da işaret etmek iyi olacaktır. O, hikmetin tam bilgi<sup>16</sup> ve sağlam olan fiil manasına gelecek şekilde iki farklı kullanımının olduğuna değinerek bunlardan ilki olan tam bilgiyi de ikiye ayırmaktadır. Şeyin, mahiyet ve zâtî tanımıyla bilinmesi tasavvurda tam bilgiye tekabül ederken; sebepli şeylerin tüm sebepleriyle kesin olarak doğrulanması ise

---

<sup>10</sup> İbn Sînâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-",s. 646; İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve", s. 24.

<sup>11</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 17,66.

<sup>12</sup> İbn Sînâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-",s. 646-647; İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve", s. 25; İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 116.

<sup>13</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi Mahiyeti'l-'İşk (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale)*,s. tr. 14, ar. 22.

<sup>14</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/Alâi Hikmet Kitabı*, s. 262.

<sup>15</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 21.

<sup>16</sup> Hikmet, "hakikî varlığın marifeti" diye de tarif edilmektedir. Hakikî varlık zâtıyla Vacibu'l-Vücûd olup hâkim kemâl ile ilmi kendinden olan Vacibu'l-Vücûd'dur. Onun dışındakilerin idraki tam olmadığından dolayı hakikî manada hâkim olan el-Evvel'dir." (İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 61-62).

tasdikte tam bilgi anlamına gelmektedir. Hikmetin ikinci boyutu olan sağlam olan fiile/eyleme gelince, sağlam ibaresi, gerekli olan her şey kendinde var olan ve bu şeyleri maddesinde olabildiğince koruyan şey için kullanılmaktadır.<sup>17</sup> Özellikle ilk hikmet tanımı, İbn Sînâ'nın neden hikmetle ilmi birbirine eşit kabul ettiğini net olarak bize sunmaktadır.

İlim ile fiil-fâil arasındaki ilişkiye gelince İbn Sînâ'ya göre fâilden sudûr eden fiil ya arazî ya da zâtî olur, zâtî olduğunda ya iradi ya da tabidir. İradi olan fiil bilgiyi barındırmaktadır. Yani ilimden sâdır olan her fiil iradi olup fâil kendisinden sudûr edeni bilmekte ve bu fiil onun ilminden kaynaklanmaktadır.<sup>18</sup> Dolayısıyla nasıl ki, zâtî-iradi fâil fiilini bilmekteyse aynı şekilde el-Evvel'de yarattıklarını, sebebi olduklarını bilmektedir.

Zorunlu Varlık'ın ilmi ile kudreti arasındaki ilişkiye işaret eden filozof, onun kendisinden gelen şeylerden neyi isterse olacağını neyi istemezse de olmayacağını belirttikten sonra kudret sahibinin yani güçlüünün mutlaka yapan ya da yapmayandan ziyade bilakis mutlak olarak isteyen ya da istemeyen manasında düşünülmesi gerektiğini ifade etmektedir. İbn Sînâ, burada kudrete irade ile benzer bir mana vermiş gibi görünmektedir. Bunun yanı sıra O'nun kadirliğinin O'nun âlimliği manasına geleceğine ve bu bağlamda onun kudretiyle ilminin aynı şeye tekabül ettiğine işaret etmektedir.<sup>19</sup>

Filozof, Zorunlu Varlık'ın zâtında çokluğu çağrıştıracak bütün ihtimalleri ortadan kaldırmak ve onun basitliğini de kanıtlamak üzere bütün sıfatları ilim sıfatında toplamayı tercih etmiştir. Bu anlayışı sebebiyle, Mu'tezile gibi, kendisinden sonra gelen birçok düşünür özellikle de Gazzâlî tarafından çokça eleştirilmiştir. Ancak onun bu düşüncesinin temellerine inildiğinde yapılan eleştirilerin, özellikle de Tanrı'nı sıfatlarını yok saymakla itham edilmesinin isabetli bir eleştiri olmadığı ortaya çıkacaktır.

İbn Sînâ, buna ilişkin olarak Zorunlu Varlık'ın iradesinin onun bilgisinden ne zât bakımından ne de mefhum bakımından farklı olmadığını belirterek onun iradesi ile ilminin eşitliğine işaret etmektedir.<sup>20</sup> Yukarıda da değinildiği üzere O'nun kudreti de her şeyi akletmesi manasını taşımaktadır. Bunun yanı sıra yukarıda ilim ile eş anlamlı olduğundan bahsedilen ve varlığın sudûründeki herhangi bir gayeye yönelik olmayan irade, sudûra karşılık gelmekte olup o da cömertliğe tekabül etmektedir. Bu bağlamda cömertlikle irade de birbirine eşitlenmektedir. Ancak Zorunlu Varlık'ın ilk sıfatı, var ve

<sup>17</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi / Alâi Hikmet Kitabı*, s. 262.

<sup>18</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 16.

<sup>19</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi / Alâi Hikmet Kitabı*, s. 262.

<sup>20</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 16, 80, 117; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 113.

mevcut olması olup sıfatların hiç birisi zâtında bir çokluğa sebep olmamaktadır.<sup>21</sup> Kısacası İbn Sînâ , irade, kudret ve cömertliği ilim sıfatıyla aynı olarak görmektedir ki bu, Zorunlu Varlık'ın zâtında bir çokluğa mahal vermemek kaygısından kaynaklanmaktadır. Yoksa bu sıfatları atıl bir hale getirmeye yönelik değildir. Çünkü o, açık bir şekilde bu sıfatların varlığına değinmekte ve zâtta birçokluğa sebep olmaksızın, el-Evvel'de bulduklarına işaret etmektedir. O, Zorunlu Varlık'ı, O'nun mutlak birliğine ters düşmeyecek şekilde, Âlim, Hâkim, Mübdî, Bârî, Mürid ve Kadir diye vasıflandırmakta hiçbir beis görmemektedir.

## A. 2. İbn Sînâ 'ya Göre Tanrı'nın İlmi ve Tikelleri Bilip Bilemeyeceği Meselesi

İlk'in bilmesinin akletmesiyle aynı şey olduğunu dile getiren filozofun, ilahî ilme ilişkin düşüncelerine vakıf olabilmek, onun akıl anlayışına işaret etmekten geçmektedir. Zâtıyla akl, âkil, mâkul ve mutlak basit olan Zorunlu Varlık'ın ilminin nasıllığı sorusunu İbn Sînâ, detaylı bir şekilde tartışmaktadır. Bu üç farklı kategori, Zorunlu Varlık için tek bir şeyi ifade etmektedir.

Bilfiil âlim olan Tanrı ile âlemde meydana gelmemiş olayların bilkuvvelığının nasıl açıklanacağı sorusuna İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisi ile insanın bilgisinin farklılığını vurgulamak suretiyle cevap vermektedir. İnsan için bilkuvvelikten bilfilliğe doğru seyreden bilgi edinme süreci ve zaman-mekana tabi olmak söz konusuysa; Tanrı, her daim bilfiil bilendir.<sup>22</sup> Tanrı'nın bilmesiyle insanınki arasındaki farklılığı ısrarla savunan İbn Sînâ, başka bir eserinde yine buna işaret etmekte ve ezeli, Zorunlu Varlık ile oluş ve bozuluşa tabi olanın ilminin karşılaştırılamayacağına değinmektedir. Çünkü onun ilmi varlığının; fiili de ilminin bir lazımı olup bu O'nda bir birlik şeklinde bulunmaktadır.<sup>23</sup> İnsan, eşyayı hisleri olmaksızın akledemezken; el-Evvel ve ayrık akıllar, zâtlarıyla aklettikleri için hissi sûretler vasıtasıyla aklî şeylerin sûretini idrake ihtiyaçları yoktur, yani hislere dayanan bir bilgileri mevcut değildir. Bilakis onlar, makul sûretleri değişmeyen illel ve sebepleriyle idrak etmektedirler.<sup>24</sup> Bârî'nin bilişinin, insanın bilişinden ayrı olduğunu ifade eden filozof, hissi idrakler ve ona işaret eden şeylerle bilen insanın bilgisinin sınırlılığını da ortaya koymaktadır. Bârî ise, şeyleri bütün

<sup>21</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 113.

<sup>22</sup> Deniz, a.g.e., s. 103. Ayrıca bkz. Recai Ahmet Ali, *Allah ve'l-Âlem fi Felsefeti'l- İbn Sînâ*, Sevir Neşri, Beyrut 2010, s. 82.

<sup>23</sup> İbn Sînâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-", s. 651; İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-Arşıyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbâtü'n-Nübüvve", s. 35.

<sup>24</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 23.

yönleriyle bilmektedir.<sup>25</sup> İnsanın bilgisi üzerinde özellikle elde etme safhasında etki edici, uyarıcı dış unsurlar varken filozofun da çokça dile getirdiği üzere, Zorunlu Varlık'ın akledişi ve düşünmesi kendi zâtındandır, bu sebeple de ilmine dışardan hiçbir şey ilişmemektedir.

İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgi alanını genişletip sırf kendi kendini bilir olmaktan çıkarma gayreti içerisine girmekte ve tikelleri bilişine tümel bilgisi içerisinde yer açmaya çalışmaktadır.<sup>26</sup> O, Zorunlu Varlık'ın tikellere ilişkin bilgisini şu şekilde ele almaktadır:

“Zorunlu Varlık'ın tikelleri bilmesinin şimdi, geçmiş ve geleceği içine alacak şekilde zamansal bir bilgi şeklinde olmaması zorunludur. Aksi takdirde onun zâtının sıfatı için başkalaşma arız olur. Dahası onun tikelleri bilmesinin, zamanı ve dehri aşkın kutsal bir yönde olması zorunludur. Ve yine onun her şeyi bilen olması zorunludur. Çünkü aracılı ya da aracısız sürekli gereken her şeye, ilk kazasının ayrımı olan kaderi, zorunlu bir şekilde aynıyla gelir. Bildiğin gibi gerekli olmayan şey, olmaz.”<sup>27</sup>

Filozof, değişimden uzak bir şekilde cüzilerin küllî bir tarzda bilindiğinden bahsetmekte, Zorunlu Varlık'ın cüzîyatı ve mevcûdatın nizamını küllî yönüyle kuşattığını belirtmektedir. Bununla birlikte O, her şahsı ve onun hudusundaki vaktini küllî olarak basit bir marifetle bilmektedir. Ayrıca filozof, şahıslardan her birini Allah'ın, ilminde hallerin ihtilafı ve tegayyuratıyla (değişimleriyle) bildiğini ama bu bilişin bilinen anlamıyla zamansal değişime uğramadığını dile getirmektedir.<sup>28</sup> Özellikle bu son cümle cüziler meselesindeki tartışmanın kilit noktasını oluşturmaktadır. Cüzileri küllî tarzda bilmenin onları tikel bağlamda bilinmeyişi şeklindeki eleştirilerin önünü kapamak üzere İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bir fikir olması muhtemeldir. Nitekim o, Bârî'nin ilmi içerisinde küllî tarzda bilinen bu cüzilerin özellikle de şahısların tek tek bilindiğini belirtmektedir. Ancak bizce bunun nasıllığını insanî bilgiyle kavramanın zorluğu da aşıkardır.

Tikellerin akılsal âlem ile nefsanî âlemde bulunuş tarzlarını birbirinden ayıran İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın onları tümel olarak nasıl bilebileceğini de açıklamış olmaktadır. Nitekim ona göre, tikeller akılsal âlemde tümel bir tarzda nakş edilmiş bir şekilde yer alırken; nefsanî âlemde, ya da başka bir deyişle, unursal âlemde, vaktin bilincinde olan tikel bir yapı üzere nakş edilmiştir.<sup>29</sup> Kısacası tikellerin bu iki farklı

<sup>25</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 81.

<sup>26</sup> İbrahim Madkour, “Şîfâ'nın Metafizik (Fizik'ten sonrası)ine Giriş”, çev. Mübahat Türker Küyel, *İbn Sînâ'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2014, s. 529.

<sup>27</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 168.

<sup>28</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 14, 66-67.

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 194.

bulunuş tarzı, bunların zorunlu ve mümkün varlığın bilgisinde yer alış şekillerine de sirayet etmektedir. İbn Sînâ'nın bu ayrımı, O'nun, Tanrı'nın ilminin kuşatıcılığını sınırlamaksızın, bu meselenin bir çözüme kavuşturulabileceğini gösterme gayreti olarak da yorumlanabilir.

Zorunlu Varlık'ın değişen şeyleri zâtında değişme olmaksızın nasıl bileceği sorusu temelinde şekillenen tikellik ve tümellik meselesine dair İbn Sînâ argümanlarını şu genel kabulü üzerinden sunmaktadır: “Zorunlu Varlık, her şeyi tümel bilgi ile bilir. Küçük ya da büyük hiç bir şey onun bilgisinden gizli kalmaz”.<sup>30</sup> Nasıl ki Zorunlu Varlık için birçok fiilin varlığını kabul etmek ona eksiklik atfetmek anlamına geliyorsa onun için pek çok aklediş (taakkul) yani biliş öngörmek de aynı şeydir.<sup>31</sup> Bu sebepten dolayı Zorunlu Varlık, “her şeyi tümel bir tarzda akletmektedir.”<sup>32</sup> diyen İbn Sînâ , bunun her şeyi bilmediği manasında algılanmaması gerektiğini ısrarla vurgulamakta ve hiçbir tikel şeyin ona gizli kalmayacağını zikretmektedir.<sup>33</sup> Bunu “göklerde ve yerde zerre ölçüsünde hiçbir şey O'na gizli değildir.”<sup>34</sup>âyetiyle de pekiştirmektedir.<sup>35</sup> Ancak bunun “tasavvuru büyük bir lütfâ gerek duyan sırlardan”<sup>36</sup> olduğunu söyleyerek de bütün boyutlarıyla bu bilişin kavranmasının zorluğuna da işaret etmektedir.

Görünen ve görünmeyen her şeyi bilen bir Tanrı tasavvuruna sahip olan İbn Sînâ, varlıkların çeşitliliğinden bahsetmekte ve bazılarının işitilir bazılarının ise görülür olduğunu dile getirmektedir. Bu çeşitliliğe bağlı olarak Allah'ın ilminin taakkul ettiği şeylerin değişmesiyle verilen adlar da farklılaşmaktadır. Örneğin, görülebilir olanla ilgiliyse Basar, işitilen şeyle ilgili olduğunda Semi, eşyanın batınına denk geldiğinde Habir, zahirî olunca Şehid, eşyanın inceliklerine yani koruma ve gözetmeyi de içine alacak şekilde olduğunda ise Latif olarak isimlendirilmektedir. Ancak bu isimlendirilişin farklılaşması O'nun ilminin tek oluşuna herhangi bir zarar vermemektedir. Zerre miktarı bir şey bile onun ilmi dışında kalmamaktadır.<sup>37</sup> Burada İbn Sînâ, bütün bu sıfatlar ve daha da fazlasını ilim sıfatında birleştirmekte ve onun ilminin dışında kalan hiçbir durum öngörmemektedir. Şeylerin her bir zerresine hâkim olan kuşatıcı bir ilim anlayışına dair ısrarlı bir vurgunun varlığı hissedilmektedir.

<sup>30</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/ Alâi Hikmet Kitabı*, s. 252.

<sup>31</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 105.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 105; İbn Sînâ, “Sebebu İcabetü'd Dua ve Keyfiyeti'z-Ziyare”, s. 36.

<sup>33</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 105; İbn Sînâ, “Sebebu İcabetü'd Dua ve Keyfiyeti'z-Ziyare”, s. 36.

<sup>34</sup> Sebe 34/3.

<sup>35</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 105; İbn Sînâ, “Risale li'l- Hâkim Ebu ala Hüseyin bin Sînâ ila İbn Zeyl”, *Resail İbn Sînâ*, neşr. Hilmi Ziya Ülken, İbrahim Horoz Matbaası, İstanbul 1953, s. 37.

<sup>36</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 105.

<sup>37</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”,s. 649; İbn Sînâ, *Ta 'likât*, s. 15.

İbn Sînâ, ilim ile sebep ilişkisine de işaret ederek Allah'ın önceden fâil olmayıp sonradan fâil olması gibi bir durumun O'nun için söz konusu olmadığını ve böyle bir durumun gerektirdiği O'na dışardan etki eden bir dış sebep veyahut da özünde bir değişiklik ve etkilenmeye sebep olabilecek bir iç sebebin varlığının uzak olduğunu dile getirmektedir. Filozof, "Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap (ümmü'l-kitab) [Levh-i Mahfuz] O'nun yanındadır."<sup>38</sup> âyetine referansla Allah için değişim ve etkileşimin söz konusu olamayacağını ifade etmektedir. Ayrıca o, âyetteki ümmü'l-kitap kavramını küllî bir tarzda onun değişiklik ve zevalden uzak olan ilmine bir referans olarak yorumlamaktadır.<sup>39</sup> Bunun yanı sıra açık olarak âyeti zikretmemekle beraber, Enam sûresinin 59. âyetindeki<sup>40</sup> ibareleri kullanarak "O, gaybın anahtarları kendi elinde olan ezeli, ebedî vekildir, sanatkârdır. Varlığın temel ilkesi O'ndandır."<sup>41</sup> diyerek Allah'ın ilminin kuşatıcılığına işaret etmektedir.

Zorunlu Varlık'ın tikelleri bilişi, İbn Sînâ tarafından sudûr ve sebeplilik bağlamında açıklanmaktadır. Zorunlu Varlık'ın zâtını ve her varlığın ilkesi olduğunu aklettiğini dile getiren filozof, bu akledişle aynı zamanda kendisinden çıkan ilk mevcutları ve onlardan türeyenleri de aklettiğini belirtmektedir. Bu, varlık kazanan her şeyin bir yönüyle mutlaka onun sebebiyle zorunlu hale gelmesindedir. Bunun bilgiyle olan bağlantısına gelince, İlk Sebeb ve onun dışındaki sebeplerin çatışmasından tikeller meydana gelmekte olup İlk Varlık, hem sebepleri hem de bu sebeplerin örtüşmesini bildiğinden dolayı da sebeplerin yol açtığı şeyleri, onlar arasındaki zamanları ve onlara ait sonuçları bilmektedir.<sup>42</sup> Filozof, başka bir eserinde ise mevcûdatın sûretleri, Bârî'nin zâtında resmedilmiş (mürtesim) olup onların malumatı ona aittir demekte ve onlara ilişkin ilminin onların varlığının sebebi olduğunu da sözlerine eklemektedir.<sup>43</sup> Ayrıca sebep ile bilinen bilgide değişim ve zamansal sürecin söz konusu olmadığına da vurgulamaktadır. Böyle bir bilme, tek bir hüküm içermekte ve değişimi gerektirmemektedir.<sup>44</sup> Tek bir bilişle ya da tümel tarzda bilme vurgusu İbn Sînâ'nın hem Allah'ın ilmiyle insanın ilmını ayırma gayretinin bir neticesi hem de cüziler dâhil her şeyi kuşatan bir ilminin olduğunu vurgulama çabasından doğmaktadır.

---

<sup>38</sup> Rad 13/39.

<sup>39</sup> İbn Sînâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-",s. 651.

<sup>40</sup> "Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Allah'ın bilgisi dâhilinde, Levh-i Mahfuz'da) olmasın." Enam 6/59.

<sup>41</sup> İbn Sînâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-",s. 651.

<sup>42</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 105. Bir başka eserinde filozof, "O, zâtıyla kadirdir. Çünkü O, Mebde'dir, kendisinde olan bütün varlıkları bilir (İbn Sînâ, *Uyunu'l-Hikme*, s. 58; İbn Sînâ, "Uyûnu'l-Hikme", s. 90).

<sup>43</sup> İbn Sînâ, "Kitabu'l-Mübahasat", s. 233.

<sup>44</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 15.

İbn Sînâ , yukarıda ifade ettiği tikellere ilişkin bilgiye dair ipuçları vermekte ve açık bir şekilde Zorunlu Varlık'ın tikelleri bildiğini vurgulamaktadır. Mutlak ilim sahibi olan Zorunlu Varlık'ın, diğer şeyleri bilip bunları bilmediğini söylemeyi imkân dâhilinde görmeyen filozof, bu bilişin nasıllığı hususunda, tikel şeyleri tümel olmaları bakımından bileceğini, yani sıfatlara sahip olmaları açısından bir idrakin olduğundan bahsetmektedir.<sup>45</sup> Filozofa göre Bârî, her şahsı illetleri ve sebepleriyle, ya da başka bir deyişle, sıfatlarıyla bilmektedir. Ayrıca bu illel ve sebeplerin de bu şahsa şahsî olarak ait olduğunu dile getirmektedir.<sup>46</sup> Kısaca söylemek gerekirse İbn Sînâ, her şeyin sebebi olan Zorunlu Varlık'ın tikelleri bilmeyeceği yani ilminin sadece küllîye tahakkuk edeceği fikrini kabul etmemektedir. O, Zorunlu Varlık'ın her şeyi bildiği ön kabulü üzerinden tikelleri bilişinin nasıllığını açıklamaktadır.

İlk Sebeb'in tikelleri bilmesiyle alakalı yapılan bir yanlış dikkatleri çeken İbn Sînâ, insanın bilgisiyle Zorunlu Varlık'ın bilgisinin kıyaslamasının doğru olmayacağını ısrarla vurgulamaktadır. Ay-altı âlemdeki tek akıl sahibi varlık olarak insan, bilgi sahibi olabilmektedir. Ancak insanın bilgi edinme süreciyle İlk Sebeb'inki farklı varlık kategorisinde (zorunlu-mümkün) olduklarından birbirinden ayrıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ, Zorunlu Varlık ile mümkün varlığı nasıl ki, ontolojik olarak birbirinden ayırıyorsa aynı şekilde epistemolojik bağlamda da bir ayrıma gitmektedir.

Zamansal sürece dâhil sınırlı bir varlığın bilgisi ile zaman ve mekanın ötesinde her şeyin müsebbibi olan mutlak Zorunlu Varlık'ın bilgisini kıyaslamak ontolojik olarak birbirinden farklı olan iki varlığı aynı kabul etmek anlamına da gelmektedir.

İbn Sînâ, ilahî bilgi ile eşyadan elde edilen insanî bilgiyi birbirinden ayırmakta ve ilahî bilginin eşyayı meydana getirici, var edici olduğuna dikkatleri çekmektedir. Filozof, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki iki farklı ilişki temelinde oluşan iki tür bilginin varlığından bahsederken de bu ayrımı net olarak ortaya koymaktadır. Birinci kategoride yer alan bilgi, akledilir sûrete dayanan bilgidir, yani hali hazırda bulunan bir bilgi nesnesine dayanmaktadır. İnsanî bilgi, bu kategori içerisine girmekte, yani akledilir sûrete bağlı biliş olma özelliği taşımaktadır. İkinci türü ise, bilen öznenin önce bilgiye sahip olup sonra bilgisinin gerçek kılması şeklinde olan ve mimarla yaptığı bina örneğinde olduğu üzere, var edici, meydana getirici bir bilgi türüdür. Bina akledildiği için var olmaktadır, bu bilgi türü bina var olduktan sonra onun varlığına bağlı olarak vukû bulmamaktadır.<sup>47</sup> Bârî'nin ilmi var edici olduğu için varlık olan tikellerin bu bilginin dışında kalması mümkün gözükmemektedir, çünkü onlar bu bilgiyle varlığa

<sup>45</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 105.

<sup>46</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 120.

<sup>47</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 109; Acar, a.g.m., s. 5.

gelmektedir. Bu bilişin nasıllığını ise İbn Sînâ detaylı bir şekilde iki farklı idrakle biliş örneğiyle ilahî bilişi ayırarak ortaya koymaktadır.

İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ İlahiyât*'ta tikellerin iki farklı idrakî bilinişinden bahsetmektedir: Bilenin kendisiyle başkalaştığı bir bilgi ve idraki, bilenin başkalaşmadığı bir bilgi ve idrakle bilinip idrak edilmek. Güneş tutulması örneğiyle bunu detaylandıran filozof, eğer ki, “sen var olduğunda veya sürekli mevcut olacak olduğunda güneş tutulmalarının durumunu bildiğinde, sadece mutlak anlamda güneş tutulması hakkında değil, gerçekleşen her güneş tutulması hakkında bilgin olurdu. Sonra o, güneş tutulmasının varlığı veya yokluğu, senin herhangi bir durumunu değiştirmezdi. Çünkü her iki durumdaki (varlık ve yokluk durumundaki) bilgin aynı olacaktır.”<sup>48</sup> Ancak bu bilme sürecinin içerisine zaman girdiği vakit, durum değişmektedir. Çünkü, bilenin bilgisi zamansal süreç içerisinde değişikliğe uğramaktadır. Yani güneş tutulmadan önce, tutuluş anında ve sonra zaman ile âna bağlı olanın bilgisi aynı kalmamakta, zamanla birlikte başkalaşmaktadır.<sup>49</sup> Burada insanın bilgisiyle Bârî'ninki arasındaki fark da ortaya çıkmaktadır. İnsan bunu meydana geldiği vakitte histen yararlanarak aklederken Bârî onu var eden sebep olarak bilmektedir.<sup>50</sup>

Yukarıda da belirtildiği üzere İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tikelleri bilmediğine ilişkin bir varsayımının olmadığı görülmektedir. Ayrıca onun sürekli olarak Allah'ın ilminin her şeyi kapsadığına, zerre miktarı bile hiçbir şeyin onun ilminin dışında kalamayacağına ve gaybın bilgisinin O'nun katında bulunuşuna dair vurgusu da, onun sanıldığı gibi Tanrı'nın tikelleri tümel bir tarzda bilmesinin onları bilemeyişi şeklinde yorumlanmasının yanlışlığını ortaya koymaktadır. Yapılan yanlış yorumlamalar da İbn Sînâ'nın Aristoteles çizgisini takip eden bir filozof olarak ilim konusunda tamamen ona bağlı kaldığı düşüncesinin etkili olduğunu söylemek de mümkündür. Aristoteles'in bilgi konusundaki görüşleri ele alındığında bu daha net olarak ortaya çıkabilmektedir.

Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettirici şeklinde özetlenen Tanrı anlayışı, değişime yönelik her türlü ilgi ve bilgiden uzak bir varlık olup kendisi dışındaki varlıkların bilgisine sahip değildir. Bu özelliğinden dolaydır ki değişime tabi evreni ve küllîleri de bilmemektedir. Çünkü Aristoteles'e göre değişim karşıtlar arasında gerçekleşmekte olup Tanrı'nın değişeni bildiğini kabul etmek onun karşıtlıklara sahip olduğu manasına gelecektir. Buna ilaveten karşıtlara sahip olduğu için de madde, kuvve ve hareketle ilişkisi söz konusu olacaktır. Ancak saf fiil olan, başka bir deyişle de, sırf

<sup>48</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 106-107.

<sup>49</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 107.

<sup>50</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 119.

form olan Tanrı'nın zıttı bulunmayıp değişimden uzaktır.<sup>51</sup> Aristoteles'in bu fikirleri, âleme, sadece hareket verme dışında, bir vasfı olmayan deizmi andıran Tanrı anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Hareket verdiği bu âleme yönelik bir ilgisi olmayan Tanrı'nın onlara yönelik bir ilminden de söz edilememektedir.

Aristoteles yorumcuları, onun tasarladığı Tanrı'nın âlemin bilgisini içermeyen bir bilgiye ve bilgisinden kaynaklanmayan bir âlem üzerinde etkiye sahip olduğuna dair bu yorumunun bir çok şeyi anlamsızlaştırdığının farkındadırlar. Nitekim bu etki, bir heykel veya tablonun kendisini seyreden hayranı üzerinde gerçekleştirdiği bir etki gibi görünmektedir. Bu sebeptendir ki, bu görüşün gerçekten ona ait olduğuna inanmak onlara zor gelmiş olup farklı bir yorum getirme çabası içine girmişlerdir. Bu bağlamda onun kendisine ilişkin bilgisinin aynı zamanda bütün diğer şeylerin bilgisine tekabül ettiğini düşünmüşlerdir. Ancak Peripatetiklerin bu yorumları, Aristoteles'in genel düşüncesiyle örtüşmemektedir. Çünkü Aristoteles iki seçeneğin varlığından bahsetmektedir: Tanrı ya kendini ya da başkalarını düşünür. Ross, Aristoteles'in birinci seçeneği onayladığını, ancak ikinci seçeneği örtük olarak reddettiğini belirtmektedir. Buna dair temel gerekçeye gelince Aristoteles, Tanrı'nın başkasını düşünmesinin onda bir değişimi, hareketi ve kötülüğü beraberinde getireceği kanaatindedir.<sup>52</sup> O, bu iki görüş arasında bir uzlaştırmaya imkân vermeyecek şekilde nettir ki, bir görüşten yana tercihi kullanmak, dolaylı olarak ötekinin reddi anlamına gelmektedir. Peripatetikler, böylesi bir duruma yönlendiren, Tanrısal bilginin sahasını genişletme arzusudur.

Yukarıda zikrettiğimiz bir anlayışın İbn Sînâ, felsefesi içerisinde yer bulması zor görünmektedir. Eşyanın varlığını Tanrısal bilgiye bağlayan filozof, çoğu zaman bilmesini yaratmaya, yaratmayı iradeye ve kudrete ekleyerek hem sıfatların birliğini sağlamakta hem de bilgiyi var oluşun temel unsuru haline getirmektedir. İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tikelleri bilip bilmediğine ilişkin görüşünün yanlış yorumlandığını söyleyen ve filozofun Tanrı'nın tikelleri bildiğine dair çok net açıklamaları olmasına rağmen, böyle bir yanlış yorumlamanın sebeplerini irdeleyen<sup>53</sup> Rahim Acar, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüzileri nasıl bildiğine ilişkin görüşüne ilahî bilginin âlemin var olmasında oynadığı rol açısından yaklaşıldığında, onun değerlendirmesini başarılı bulmaktadır. Ancak Acar, meseleye insan zihniyle onun bilgisine konu olan nesne temel alarak yaklaşıldığında bu konuda ondan tatmin edici bir izah beklemenin doğru olmayacağını

<sup>51</sup> Sarıtaş, a.g.e., s. 136.

<sup>52</sup> Ross, a.g.e., s. 192; David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 287-288.

<sup>53</sup> Bu yanlış anlamının en bilineni Gazali'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'de 13. mesele olarak yer almaktadır. Bkz. İmam el-Gazzâlî, a.g.e., s. 147-156.

söylemektedir.<sup>54</sup> Bu iki farklı kategoriyi oluşturan bilgi arasındaki farkı kavramak olası yanlış anlaşılmaları ortadan kaldıracaktır. Bilgide, bilen özne ile bilinen nesne arasında bir ilişki öngörülmektedir. Bu ilişki farklı kategoriler içerisinde yer alan bilgi türleri için, yani ilahî bilgi ile insanî bilgide değişiklik arz etmektedir. İnsanî bilginin cüzileri bilmesi için duyu algısı gerekli iken ilahî bilgide böyle bir şeye ihtiyaç yoktur. Bu iki tür bilginin cüzilerle olan ilişkileri birbirlerinin tam tersi bir işleyişe sahiptir. İlahî bilgi olmaksızın var olamayan cüzilerin insanî bilgiyle olan bağlantılarına gelince bu bilginin onların var olmalarını sağlamak gibi bir vasfı yoktur. Ancak cüziler Allah'ın bilgisine her yönüyle tabi olup onun eseridir.<sup>55</sup>

Rahim Acar'ın da belirttiği üzere ve daha önce de ifade edildiği gibi yanlış anlamalar, Tanrı'nın bilgisini insanınki gibi görmekten ya da onunla tam olarak kavranabileceğini düşünmekten kaynaklanmaktadır. Ancak insanın bilgisinin Tanrı'ninkinden farkı, filozofun insan bilgisine dair değerlendirmelerinde açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Kısacası İbn Sînâ, felsefesi içerisinde, ilahî bilginin varlığa gelmeyle olan ayrılmaz bağına binaen, İlk'in cüzileri bilmediğini söylemek onların var olmadıklarını kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu sebeptir ki filozofun ilahî bilgi ile yaratmayı birbirine eşitlediğinin unutulmaması gerekmektedir.

### **A. 3. İbn Sînâ'da Tanrı'nın İlmi İle İnâyet Arasındaki İlişki**

Tanrı'nın bilgisine ilişkin yapılan yukarıdaki açıklamaların ne derece önemli olduğunu Maimonides'in inâyet tanımında görmek mümkündür. O'na göre inâyet, Mutlak Bilgiyi (omniscience) içermekte ve bu mutlak bilgiyi inkâr, inâyete inanmamayı beraberinde getirmektedir.<sup>56</sup> Onun bu sözü inâyetin bilgiyle olan kopmaz bağına açık bir şekilde işaret etmektedir. İbn Sînâ, Maimonides'ten çok daha önce bu ilişkiye değinmekte ve inâyetin epistemik boyutun ilim ile olan yakın ilişkisini göstermek suretiyle ortaya koymaktadır.

İnâyet ile bilgi arasındaki bağa ilişkin İbn Sînâ'nın temel yaklaşımıyla ilgili yapılan bir değerlendirmede inâyetin, onun felsefesi içerisinde ilk olarak, kesin olmayan bir tarzda zaman ve mekanın ötesindeki Tanrı'nın, âlemdeki en ufaklık bir ayrıntıyı hem parça halinde hem de bir bütün şeklinde mümkün dünyaların en iyisi olan bir düzen içerisinde bildiğini ve de bu düzenin sebebi olduğunu savunmak için ortaya atılan

---

<sup>54</sup> Acar, a.g.m., s. 3

<sup>55</sup> Acar, a.g.m., s. 21.

<sup>56</sup> Maimonides, a.g.e., s. LVIII, 282.

mekanik bir teori olduğu söylenmektedir.<sup>57</sup> Bu açıklamadan yola çıkarak inâyetin Tanrı'nın tümele ve tikele ilişkin bilgisine açıklık kazandıracak bir teori olduğunu söylemek de mümkündür. İnâyet anlayışının temelindeki merkezi kavramlardan birinin bilgi olduğu da görülmektedir. İbn Sînâ, İlk Sebeb'in inâyetiyle varlığa gelen bu âleme ilişkin bilgisinin her şeyi kapsadığı, başka bir deyişle inâyetin her şeye yayıldığı kurduğu bu ilişkiyle ortaya koymaktadır.

İnâyet içerisinde mühim bir yer işgal eden ilim meselesi, bu teorini anlaşılmasında büyük bir öneme sahiptir. Nusseibeh'e göre İbn Sînâ'nın bilgi ve referans teorisi, çok daha geniş bir kapsama sahip olan inâyet teorisinin tamamlayıcı kısımlarını teşkil etmektedir. Nitekim boyutları oldukça geniş olan inâyet teorisi, Tanrı ile âlem arasındaki sebeplilik ilişkisine, epistemik ilişkiye (Tanrı'nın tikelleri nasıl bileceği) ve deontik ilişkiye (varlığın sebebi olan Tanrı'nın iyi olup olmadığı) ışık tutmaktadır.<sup>58</sup> Bu tasnif içerisinde bilgi ikinci kategoriyi teşkil etmekte olup inâyet, Tanrı'nın tikellere dair bilgisi bağlamında da ele alınmaktadır. Daha sonra da ifade edileceği üzere tikelleri de kapsayan bir bilginin varlığı, inâyetin de her şeye yayıldığına bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Zira İbn Sînâ felsefesi içerisinde yaratma bilgiye eşitlenmektedir. Bu açıdan bakıldığında her şeyin yaratıcısı olan İlk Sebeb'in her şeyi bilmesi gerekmektedir. İbn Sînâ, bu sorunu Tanrı'nın cüzileri küllî bir tarzda bildiğini söyleyerek, sebeplilik bağlamında ilmi yaratmaya eşitleyerek çözüme kavuşturmaya çalışmakta ve inâyetin her şeye nüfuz ettiğini savunmaktadır.

İbn Sînâ'nın Tanrı'nın ilmine dair doktrini ile inâyet teorisi arasında önemli bir bağ vardır. Filozof, sıfatlar konusunda ilim sıfatına ayrı bir yer vermekte ve onu âlem ile akl-i ilahî ilişkisine ışık tutan önemli bir sıfat olarak görmektedir.<sup>59</sup> Nitekim İbn Sînâ'nın, daha önce de bahsedildiği üzere inâyet tariflerinin ilk kısmında yer alan O'nun kendi zâtını düşünmesiyle ya da başka bir deyişle bilmesiyle O'ndan sudûr eden mümkün en mükemmel düzenin meydana gelişinde ilk sırada yer alan düşünme veya bilme gerçekleşmeksizin inâyet vukû bulmamaktadır. Bu bağlamda anlaşılacağı üzere inâyetin başlangıç noktasına Tanrı'nın bilgisi yerleştirilmekte ve onun üzerinde diğer unsurlar eklenerek inâyet teorisi şekillendirilmektedir.

İbn Sînâ'nın inâyet tanımları düşünüldüğünde Tanrı'nın ilmine ilişkin yapmış olduğu aşağıdaki açıklamalar inâyet-ilim bağına güzel bir tarzda yansıtmaktadır:

“Mebde-i Evvel, bütün mevcûdat üzerine müessirdir ve ilmiyle kuşatmaktadır. Onların varlıklarının sebebidir. Yeryüzünde zerre miktarı bir şey bile onun

<sup>57</sup> Nusseibeh, a.g.m., s. 276.

<sup>58</sup> Nusseibeh, a.g.m., s. 277.

<sup>59</sup> Ahmet Ali, a.g.e., s. 75.

ilminden uzak kalamaz.”<sup>60</sup> Yine başka bir yerde “her mevcûdatın varlığının sebebi O’dur. Çünkü O, onu bilir. Öyleyse O’nun ilmi onun varlığını hasıl eder ve O eşyayı daima bilir.”<sup>61</sup> diyerek ilminin konusu olmayan bir şeyin varlığından söz edilemeyeceğini belirtmektedir. İnâyet ile ilim temelini teşkil eden düşünmeye ilişkin “O’nun inâyeti zâtındandır... inâyeti aklıdır”<sup>62</sup>, “İnâyet, Vacibu’l-Vücûd’un zâtıyla akletmesidir.”<sup>63</sup>

dair sözlerinde inâyet ile ilim arasındaki bağlantıya işaret edilmektedir. İlk Sebebin ilminin kuşatıcılığına dair yapılan vurgu aslında onun inâyetinin de her bir zerreye ulaştığını da göstermektedir. Sadece ay-altı âlemdeki türlere yönelik İskender’deki inâyet anlayışından bütün mevcûdata sirâyet etmiş bir inâyetin varlığına geçiş söz konusudur. İbn Sînâ’nın Tanrı’nın tikellere ilişkin bilgisi bağlamında yaptığı bütün açıklamaları inâyetinde, sadece tümele yönelik olmadığını tikelleri de içine aldığını göstermek üzere kullanılabilir.

İnâyet konusu, Allah’ın ilmi konusuyla doğrudan bağlantılı olmakla beraber dolaylı olarak da sıfatlar meselesiyle ilişkilidir. İnâyet tanımlarında da zikredildiği üzere inâyet, Allah’ın ilmi olup bu ilimle en güzel nizam ve mümkün en mükemmel şekilde varlık meydana gelmektedir. İbn Sînâ, mevcûdatın nizamına ilişkin mutlak ilim ile insanın ilminin bir kıyaslamasını yapmakta ve mevcûdatın O’nun mutlak ilmiyle olması gerektiğini, en efdal tarzda meydana geldiğini ve bunun da inâyetin bizâtihi kendisi olduğunu belirtmektedir. İnsanî bilgiye gelindiğinde, bir işi düzenlerken insan önce akletmektedir. Örneğin, insanın nizam-ı fadıl’ı aklettikten sonra, bu nizamın gerektirdiklerini hesaba katarak mevcûdatı düzenlemesi gerekmektedir. İnsanda kademeli bir şekilde gerçekleşen dışardan gelen nizam ve kemâl, İlk Sebeb’in zâtında yer almaktadır. Nizam ve kemâl, fâilin kendisinde olduğunda mevcûdat O’ndan gerektiği şekliyle sudûr eder ki inâyet burada hasıl olur. İnâyet iradenin kendisi; irade ise nefsin kendisi olup bunun sebebi ise fâil ile gayenin tek bir şey olmasıdır.<sup>64</sup> Yine *Ta’likât*’ın başka bir yerinde bu düşünce tekrardan başka ifadelerle dile getirilmekte, Zorunlu Varlık’ın gayri hadis olan iradesinin zâtından olduğuna, iradesinin ilmi ve inâyetiyle aynı olduğuna işaret edilmektedir.<sup>65</sup> İnâyet kavramı temelinde ilim ve irade, İlk Fâil’de tek bir şeye tekabül etmektedir. İlim, irade ve inâyetin özdeşliği vurgulanmaktadır. İbn Sînâ, zaman zaman sıfatları birbirine eşitlemekle birlikte bazen de bütün bu sıfatları inâyet şemsiyesi altında toplamaktadır. Zât-sıfat aynılığını vurguladığı yerlerde bu özdeşliği görmek mümkünken; sudûr ve âlemdeki düzenin

<sup>60</sup> İbn Sînâ, “Sebebu İcabetü’l-Dua ve Keyfiyeti’z-Ziyare”, s. 36. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 15.

<sup>61</sup> İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 29.

<sup>62</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 159.

<sup>63</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 18.

<sup>64</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 18.

<sup>65</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 19.

varlığa gelişini ifade ederken ise inâyet ilim, irade ve yaratma gibi sıfatları bünyesinde barındıran bir üst kavram olarak görünmektedir.

İnâyetin birçok tanımına yer veren İbn Sînâ, ona “el-Evvel’in zâtıyla hayır, âkil, zâtına aşık ve kendisi dışındakilerin mebdei olması”<sup>66</sup> manasını vermekte, zaman zaman da inâyeti O’nun zâtına eşitlemekte ve bunun mevcûdatın mebdei oluşu anlamına geldiğini ifade etmektedir.<sup>67</sup> Ayrıca inâyetinin O’nun akli olduğu, zâtına ait aklın mebde ve hayır olduğuna işaret eden filozof, aklının onun varlığı yani inâyeti olduğunu da belirterek bu sıfatların onun zâtında tek bir şey olduğunu söylemektedir.<sup>68</sup> Burada İbn Sînâ’nın akla yer vermesi önemlidir. O, hem inâyetin aklın ve ilmin bir ürünü olduğunu göstermekte hem de zaman zaman onun zâtında bunları aynı şeye tekabül ettiğini zikretmektedir.

Yukarıda da görüleceği üzere Tanrı’nın ilmi meselesi, İbn Sînâ’nın Zorunlu Varlık için öngördüğü zât-sıfat aynılığıyla ve inâyet konusuyla doğrudan bağlantılıdır.<sup>69</sup> Nitekim İbn Sînâ’ya göre Allah’ın ilmi zâtından olup O, zâtıyla âlimdir; yani O’nun ilmi zâtına dayanmaktadır, başka bir şeye değil.<sup>70</sup> Harici malumat ve bilgilerden oluşmayan ilahî bilgi, bu bağlamda mevcûdatın ilminden yararlanmamaktadır. Bilakis onun ilmi, zâtından olup ona zait değildir.<sup>71</sup> Başka bir deyişle ilim sıfatı Allah’ın zâtî sıfatlarından biri olup, mahiyeti ve ilmi tek bir şeydir. Zâtında herhangi bir değişimin söz konusu olmayıp mahiyeti O’nun varlığının âlim olmasını gerektirir.<sup>72</sup> Bütün varlıkları kuşatan ilahî ilim ile ilahî inâyet eş anlamlı iki kelime olarak görülmekte<sup>73</sup> ve inâyet, zaman zaman ilahî bilginin eşyanın nedeni oluşunu ifade etmek üzere de kullanılmaktadır.<sup>74</sup>

Filozofa göre Tanrı dışardan gelen bir arzu olmaksızın kendi kendini düşünmesinin bir neticesi olarak âlemi varlığa getirmektedir. Bu aktivitesi doğrudan O’nun zâtından gelmekte olup O’nda bir eksikliğe sebep olmamaktadır. İnâyet teorisi, Tanrı’nın yaratma ve tikel olaylara ilişkin bilgisi arasındaki bağlantıyı kolaylaştırmaktadır. Tikellere dair bilgisi dolaylı bir ilişkinin ürünüdür. Şöyle ki, iyilik ve düzen Tanrı’nın kendisini düşünmesi sonucunda meydana gelmekte ve Tanrı ne olacağını bağlantılı olarak bilmektedir. Çünkü o, düzen ve iyiliğin ne olduğuna, tabii ve

<sup>66</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 157.

<sup>67</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 157.

<sup>68</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 157, 159.

<sup>69</sup> Murşan, a.g.e., s. 271-272.

<sup>70</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 116-117.

<sup>71</sup> Murşan, a.g.e., s. 272.

<sup>72</sup> Murşan, a.g.e., s. 272.

<sup>73</sup> Murşan, a.g.e., s. 273.

<sup>74</sup> Acar, a.g.e., s. 4.

mantiki ihtimallerin neler olduğuna ve olayların en iyi akışının (iyilik düzeni) ne olduğuna dair bilgi sahibidir.<sup>75</sup> Bu sebepten dolayı O'nun inâyeti, bilgisi gibi, bütün varlıkları kuşatmakta olup tümel bir şekilde bütün var olanlar O'nun bilgisi içerisinde yer almaktadırlar.

Zorunlu Varlık'ın tikelleri bilmesinin nasıllığına değindikten sonra İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't- Tenbîhât*'ta inâyetle ilişkin yaptığı tarif buna güzel bir örnektir:

“İnâyet, el-Evvel'in ilminin her şeyi kuşatmasıdır. Her şeyin bu bilgiye göre en iyi nizamda olacak şekilde olması zorunludur. Zira bu (nizam) O'ndan dolayı ve O'nun her şeyi kuşatmasından dolayı zorunludur. Böylece mevcûd ma'luma en iyi nizam çerçevesinde hakikî İlk'in bir kasıt ve talebinden kaynaklanmaksızın uygun olur. Dolayısıyla el-Evvel'in her şeyin varlığının, tertibinin, doğruluğunun (savab) keyfiyetini bilmesi, küllîdeki hayrın taşmasının kaynağıdır.”<sup>76</sup>

Filozof, her fırsatta el-Evvel'in ilminin her şeyi kapsadığını vurgulamakta ve bu kapsayıcılığı da inâyet terimiyle ifade etmektedir. Hayır nizamı da her şeyi kuşatmasıyla meydana gelmektedir ki her şey için en uygun tertibi öngören ilahî bilgi neticesinde inâyet, bütün âleme yayılmaktadır. O halde İbn Sînâ, Allah'ın bütün sıfatlarını ilme raci kılmakta ya da başka bir deyişle ilimle ilişkilendirerek tarif etmektedir. İlahî iradeyi, “Hakkın şeylerin varlık düzeninin nasıl olması gerektiğini ve onların varlığının iyi olduğunu bilmesinden başka bir şey” olmadığını ifade ederek tanımlarken; onun inâyetini “insanın daha iyi olabilmesi için organlarının nasıl olması gerektiğini ve onun daha iyi olabilmesi için göklerin nasıl olması gerektiğini bilme”si şeklinde tarif etmektedir.<sup>77</sup> Böylece İbn Sînâ, inâyetin ilim ile kopmaz bağına işaret etmekte ve bilgi temelinde onun tanımını şekillendirmektedir. Bazen inâyetin detaylı tanımlarında inâyete bilgiyi kapsayıcı nitelik verilirken; bazen de onun doğrudan ilim ve iradeyle eşitlendiği görülmektedir. Aslında İbn Sînâ, inâyeti çift yönlü bir tarz da açıklamaktadır. Bunlardan ilki inâyetin kuşatıcılığıdır. Buna göre ilim inâyetin kuşatıcılığı altında yer almaktadır. Ancak bu durum yanlış anlaşılmalıdır. İşte bu yanlış anlamayı önlemek için düşünürümüz, inâyetin diğer bir yönüne işaret etmekte, burada da inâyeti, ilim ve iradeyle eşitlemektedir. Yani bir şemsiye kavram olarak inâyet sadece ilim değildir, O'nun zâtından ayrı görmediği sıfatlarının bütünlüğünü de kapsamaktadır. Özetle, O'nun inâyeti zâttır, ilmi inâyetidir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse İbn Sînâ, zât-sıfat aynılığını savunarak zâta mana nispet ettiği için Mâturidî'nin dediği üzere sıfatların varlığını inkâr etmemektedir.

<sup>75</sup> Nusseibeh, a.g.m., s. 288.

<sup>76</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 168-169.

<sup>77</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî / Alâî Hikmet Kitabı*, s. 256, 258.

Onun burada yapmaya çalıştığı şey, zâta çokluğa mahal verecek her türlü ihtimali ortadan kaldırma gayesine dayanmaktadır. O, bu gayenin bir ürünü olarak zât-sıfat aynılığını savunmakta ve ilim, irade, kudret, akıl ve inâyetin İlk Sebeb'in zâtında aynı şey<sup>78</sup> olduğunu dile getirmektedir. Bununla birlikte bu sıfatların, bu özdeşlik içerisinde manasızlaşmadığını onlara dair yaptığı ayrı açıklamalarla ortaya koymaktadır. Ancak yeri geldikçe de bütün bu sıfatların O'nun zâtında çokluk meydana getirmediğini vurgulamayı da ihmal etmemektedir. Dolayısıyla ilim ile inâyeti eşitlemesi de zât-sıfat aynılığının bir ifadesi olarak görülebilir. İnâyet üst kavramının altında ilme yer vermesi ise inâyetin içerisinde ilmin merkezi konumuna işaret ediş şeklinde yorumlanabilir.

İbn Sînâ'nın ilim konusunda değindiği Tanrı'nın tikelleri bilişi meselesine gelince o, el-Evvel'in tikelleri, tümel ve zamansal olmayan bir tarzda tek bir ilimle bildiğini ifade ederken de yine zât-sıfat aynılığında gözettiği temel ilkeyi yani Tanrı'nın basitliğini korumayı amaçlamaktadır. Filozof, bunu ilim-inâyet ilişkisine işaret eden, "el-Evvel'in ilminin her şeyi kuşatması"<sup>79</sup> şeklindeki inâyet tanımında özetlemekte ve O'nun ilminin dışında hiçbir varlığın kalmadığını dile getirmektedir.<sup>80</sup> Filozofun ifade etmiş olduğu Tanrı'nın ilminin bu kuşatıcılığını inâyetle ilmi eşitlemesi bağlamında alırsak onun hem tikellere hem de tümellere yani her şeye ulaşan bir inâyetin varlığını kabul ettiğini söylemek de mümkün gözükmemektedir. Aslında İbn Sînâ, İlk Sebeb'in basitliğini zedelemeksizin hem inâyetinin tikeller de dâhil her şeye ulaştığını ima etmekte, ilminin bütün var olanları kuşattığını dile getirmekte ve inâyet ile ilmi O'nun zâtında çokluğa mahal vermeksizin açıklamayı başarmaktadır. İlk Sebeb'in ilminin, aklının zâtından olduğunu ve ilminin de inâyeti olduğunu söyleyerek aralarındaki bu özdeşliği net bir şekilde ortaya koymaktadır.

İbn Sînâ'nın bu değerlendirmelerini dikkate alarak kendisinden önce yaşamış bazı önemli filozoflardan farkını ortaya koymak gerekirse, onun, inâyetin epistemolojik boyutuyla ilgili yaptığı açıklamalarla, Aristoteles, İskender Afrodisî ve Plotinus'un Tanrı'nın bilgisine ilişkin düştükleri çıkmazlara çözüm üretmeye çalıştığını söylemek mümkündür. Aristoteles, sadece kendi kendini düşünen hareket etmeyen hareket ettirici öngörürken; İskender Afrodisî, Aristoteles'in Tanrı ile âlem arasında koyduğu boşluğun farkında olup bu boşluğu farklı şekilde doldurma yolunu tercih etmektedir. Tanrı'nın kendisinden aşağıda olan varlıkları bilmediğini dile getiren İskender Afrodisî, tikellere yönelik bilginin olmayışını inâyetin bireylere ulaşmayışı şeklinde

<sup>78</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 19, 53, 80, 117, 157, 159.

<sup>79</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 168.

<sup>80</sup> İbn Sînâ, "Sebebu İcabetü'd Dua ve Keyfiyeti'z-Ziyare", s. 36; İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 15

değerlendirmektedir.<sup>81</sup> O, Tanrı'nın kötülüğün sebebi olmaması için ay-altı âleme dair bilgiyi semâvî cisimlere verdiğini ve inâyetin de kendileri mükemmel olan bu varlıklar ile ay-altı âlemdeki türlere ulaştığını söylemektedir. İskender Afrodisî de inâyet ile ilim arasında bir bağlantı kurmakta ve tikelleri kapsamayan bir bilgiden türlere yönelik bir inâyetin varlığı sonucuna varmaktadır. Yeni Eflâtunculuk'un kurucusu Plotinus'a gelince, o Bir'e düşünme atfetmenin onu çoğaltmak anlamına geleceğini düşünen akıl ve ruh adlı hipoztazlar öne sürerek, Aristoteles'in Tanrı ile âlem arasındaki belirsiz olan ilişkisini netleştirmeye çalışmıştır. Ancak Plotinus'un insanî epistemolojik perspektiften yaklaştığı Tanrı'nın bilgisi<sup>82</sup> meselesinde Bir, düşüncenin de ötesinde yer almaktadır. Bilme eylemi akla verilmektedir, nasıl ki, inâyetin faaliyet alanına geçirme rolünün ona verilmesi gibi. Ondan sonra gelen Proclus ise Plotinus'un araya koyduğu akıl hipoztaslarının yerine Bir'den sonra henadları yerleştirerek sorunu çözmeye çalışmakta ve inâyeti henadlara dayandırmaktadır.

Kısacası yukarıdaki bilgilerden yola çıkarak İbn Sînâ'nın, İskender Afrodisî'nin türe yönelik inâyetini, İlk Sebeb'in her şeyi kuşatan ilmine yaptığı vurguyla tikelleri de içine alacak şekilde genişlettiği söylenebilir. Ayrıca tikelleri bilmeyen bir Tanrı tasavvurunu kabul etmeyen İbn Sînâ'nın, İskender Afrodisî'den ayrılarak, İlk Sebeb'in tikelleri de tümel tarzda bildiği ve aynı zamanda sadece tümellerin değil, tikellerin de O'nun inâyetinin kuşatıcılığı içerisinde yer aldığı görüşünde olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra filozofun, Plotinus'un akla yüklediği düşünme vasfını tekrar İlk Sebeb'e vermesi, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi bilgi teorisi ve inâyetle sağlam bir zemine yerleştirme çabası olarak yorumlanabilir. Ayrıca sıfatları nefyetmek yerine, el-Evvel'in zâtında bir çokluğa mahal vermeksizin onların varlığını açıklama yolunu seçen İbn Sînâ'nın inâyeti, Tanrı'nın ilim ve iradesiyle eşitlemesi ve bu sıfatları da O'nun akletmesine bağlaması Plotinus'un negatif teolojisini kabul etmeyişi olarak görülebilir. Özetle, İbn Sînâ'nın inâyet teorisindeki ilim vurgusu, sadece kendini düşünen ya da kendinden sudûr edenden habersiz bir Tanrı tasavvuruna karşı çıkış olarak da değerlendirilebilir.

## **B. Kaza-Kader ve İnâyet**

Tanrı'nın ilminden hemen sonra kaza-kader konusuna geçilmesi, bu meselenin epistemolojik bağlamda O'nun bilgisiyle olan ayırt edilemez bağından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu konu, Tanrı'nın ilmi merkezde olmakla birlikte,

---

<sup>81</sup> Bkz. D'aphrodise, *Peri Pronoias (Makale fi'l-Înâye)*, s.3-7; Sorabji, a.g.e, s. 80-81.

<sup>82</sup> Korkut, a.g.m., s. 261.

sebeplilikle de bağlantılıdır. Bu başlık altında insanın özgürlüğü ile kaza-kader arasındaki bağlantıdan ziyade bu kavramın İbn Sînâ nezdinde inâyetle olan ilişkisine işaret edilmeye çalışılacaktır. Konunun anlaşılması açısından İslam düşüncesi içerisinde yüzyıllar boyu tartışılan, tartışılmaya devam edilen ve çözüme kavuşturulamayan bir mesele olarak geçerliliğini sürdüren kaza-kader tartışmasının tarihsel sürecine kısaca değinilecektir. Araştırmanın kapsamı dışına çıkmamak için böylesi bir yöntem tercih edilmiştir. Bununla birlikte İbn Sînâ öncesi bu meselenin boyutlarını genel hatlarıyla ele aldıktan sonra filozofun kaza-kader kavramlarına yüklediği anlamlara işaret edilecektir. İbn Sînâ, bu iki kavrama, zaman zaman kabul görmüş anlamlarının dışında farklı manalar da verdiği için, bu kavramsal çizgiyi netleştirmek onun bu konudaki fikirlerinin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Ayrıca bu, kaza-kader konusunun İbn Sînâ'nın inâyet teorisinin neresinde yer aldığını tespit etmede de yol gösterici olacaktır.

### **B. 1. Kaza-Kader Tartışmalarına Genel Bir Bakış**

Felsefe tarihi boyunca tartışıla gelen ve üzerinde birçok farklı fikrin serd edildiği kaza-kader konusu Antik Yunan'da determinist bir anlayış bağlamında ele alınıp insana bir özgürlük alanı açılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda insanın nasıl yaşaması gerektiğine dair sorular, iyi idesi ve doğru fiillerin nasıllığına ilişkin ortaya atılan argümanlar, insanın kendi fiillerini şekillendirebileceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Özellikle de insanın bilgili olma çabasının onu doğru fiile ulaştıracağı düşüncesine sahip olmaları hasebiyle Sokrates, Eflâtun ve Aristoteles'in insanın fiillerine dair fikirlerini deterministik bir anlayış içerisinde değerlendirmek zorlaşmaktadır. Sokrates gibi insanı konu edinen filozoflar, düşüncelerini insanın hür olduğu ön kabulü üzerine şekillendirmişlerdir.<sup>83</sup> Dolayısıyla kaza-kader konusunun daha çok insanın özgürlüğü bağlamında değerlendirildiği görülmektedir.

Plotinus, *Enneadlar*'ında kaza-kader konusunu müstakil bir başlık altında ele almakta ve sebeplilik bağlamında konuya dair yaklaşımlara yer vermektedir. O, ilk olarak Yeni Eflâtuncu olmayan yaklaşımlardan bahsetmektedir. O, her şeyin, insan düşüncesi ve fiilleri de dâhil olmak üzere, bazı şeylerden kaynaklanmakta olduğunu zikretmekte ve bunu Epikürcülerin atomlar; Stoacı Eflâtuncuların küllî ruh; astrologların yıldızlar; Stoacıların küllî sebeplilik zinciri olarak gördüğünü ifade etmektedir. Plotinus, sebebe ilişkin açıklamalardan sonra ise insanın fiillerindeki

---

<sup>83</sup> Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 17-19.

özgürlüğünü ele almaktadır.<sup>84</sup> Bütün her şey ve olayların sebepler aracılığıyla meydana gelmekte olduğunu, bazı olayların ruh aracılığıyla bazılarının ise diğer sebeplere bağlı olarak gerçekleştiğini belirten Plotinus, ruhun düşünmeden yaptığı fiillerinin kadere göre olduğunun söylenebileceğini, en azından düşünen insanlar için kaderin dışsal bir sebep olarak görülebileceğini zikretmektedir. Ancak o, insanın en iyi fiillerini kendi kendine gerçekleştirdiğini belirterek<sup>85</sup> insanın özgür olduğuna işaret etmektedir. Görüldüğü gibi kader, Antik Yunan ile Yeni Eflâtuncu filozoflarca özgür irade bağlamında ele alınmıştır.

Antik Yunan’da olduğu üzere İslam düşüncesi içerisinde de kader meselesi çok boyutlu olarak tartışılmıştır. Kaza-kader meselesi sadece felsefenin tartışma alanına girmemiştir. İslam düşüncesi içerisinde, İslam felsefenin yanı sıra, kelâmî gelenekte de tartışılan bu meselenin arka planında İslam öncesi Arap toplumunda, ezeli tespit ve tayini benimseyenler ile insanın hür olduğunu savunanlar şeklinde birbirine zıt iki kutuptan oluşan görüşlerin<sup>86</sup> yanı sıra, kadim kültürlerin de etkisinden bahsedilebilir. Bu iki kaynağın dışında kaza-kader tartışmalarında asıl etkili olan İslamiyet’in gelmesiyle birlikte hicri birinci asırdaki siyasi ihtilaflar olmuştur. Bu ihtilafların ortaya çıkmasıyla birlikte inanca ilişkin tartışmalar yaşanmaya başlamıştır. Bu tartışmalar içerisinde kaza-kader konusu da önemli bir yer işgal etmiştir. Tam kesin tarihi bilinmemekle birlikte, kelâm ilminin doğuşunun da bu döneme denk geldiği düşünülmektedir.<sup>87</sup> Kaza-kader tartışmasının ilk olarak, kelâmî alanda ve Irak-Suriye ekseninde<sup>88</sup> vukû bulması, söz konusu tartışmanın ortaya çıkışında kadim kültürlerin de etkisinin bulunduğunu da göstermektedir.

Kaza-kader konusu özellikle de kelâm ilminde en çok tartışılan meselelerden biri olup bu konuda serdedilen görüşler birbirinden farklı kelâm ekollerinin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla bu konuyu İslam felsefesi içerisinde ele almadan önce kelâmî gelenek içerisindeki yerine işaret etmek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Genel olarak kader, “Allah’ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi” şeklinde tanımlanırken; kaza ise “Allah’ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli

---

<sup>84</sup> Plotinus, “1. On Destiny”, çev. A. H. Armstrong, in *Enneads III (Introductory Note)*, Harward University Press, London 1967, s. 6-7.

<sup>85</sup> Plotinus, a.g.m., s. 33,35.

<sup>86</sup> Ahmet Akbulut, “Allah’ın Takdiri-Kulun Tedbiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1992, c. 37, s. 131.

<sup>87</sup> Mehmet Fatih Birgül, “İlm-i Kelâm’ın Doğuşu Ve Doğası Hakkında Felsefi Bir Tahlil”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Eylül 2014, Sayı: 2, s. 2.

<sup>88</sup> Keskin, a.g.e., s. 20.

planını gerçekleştirilmesi”ni ifade edecek bir mana taşımaktadır.<sup>89</sup> Bu tanımlamalar, selef uleması, Mâtûrîdî ve Şîî kelamcılar tarafından kabul görürken; İslam filozofları ve Eş‘ârî kelamcılarının çoğunluğu kaza-kadere farklı şekilde tarif etmiştir.<sup>90</sup> Nitekim onlar, kazaya “Allah’ın ezeli hükmü, yani bütün nesne ve olayların levh-i mahfuzda veya küllî akılda topluca var olması”; kadere ise “bütün nesne ve olayların kazaya uygun olarak yaratılması ve dış âlemden gerçeklik kazanması”<sup>91</sup> anlamını vermişlerdir. Onlar, zaman zaman kader kavramı yerine, onunla eş anlamlı olan, takdir kelimesini de kullanmışlardır.<sup>92</sup>

Çok boyutlu bir özelliğe sahip olan kader meselesinin açıklanması ve çözümlenmesi Tanrı-âlem ilişkisinin tutarlı, sistemli ve verimli bir tarzda açıklanmasında mühim bir role sahiptir.<sup>93</sup> İlahî ve beşeri olmak üzere iki farklı boyutu olan kader meselesine Allah’ın irade ve kudretinden bahseden âyetlere bakarak insan hürriyetinin<sup>94</sup> yokluğuna hükmetmek nasıl doğru değilse, aynı şekilde sadece beşeri açıdan insanın özgürlüğüne işaret eden âyetleri dikkate alarak insanın mutlak bir özgür iradeye sahip olduğunu söylemek de yanlış olmaktadır.

Genel olarak kader konusu, İslam kelamında aslında metafizik âlem ile fiziki âlem arasındaki, özellikle de akıl ve özgür irade sahibi insanın yapıp etmeleri arasındaki ilişki bağlamında ele alınmaktadır. Başka bir deyişle bu konu, Allah’ın ilim, irade ve yaratma sıfatlarıyla insanın fâilliği ve sorumluluğu gibi iki farklı varlık sahası temelinde zaman zaman bir gerilime neden olacak tarzda tartışılmaktadır.<sup>95</sup> Mu‘tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki çatışma genel olarak bu iki alandan birine yoğunlaşmaktan kaynaklanmaktadır. Mutezililer insanın özgürlüğünü korumaya çalışıp Allah’ın fiillerinin her daim iyi olması gerektiğini savunurken; Ehl-i Sünnet, Allah’ın kudretini koruma gayreti içerisine girmekte ve onun sıfatlarını sınırlandıracağını düşündükleri her türlü yoruma şiddetle karşı çıkmaktadırlar. İnsana hiçbir özgürlük alanı tanımayıp tamamen Allah’ın ilmi, irade ve yaratmasıyla meseleye yaklaşım insanı rüzgarın önünde

---

<sup>89</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *DİA*, İstanbul 2001, c. 24, s. 58. Benzer tarifler için bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam Dersleri*, Evkafı İslamiyye Matbaası, İstanbul 1342, s. 315-316.

<sup>90</sup> Yavuz, “Kader”, s. 58. Ayrıca bkz. Ömer Aydın, *Kur’an Işığında Kader ve Özgürlük*, Beyan Yayınları, İstanbul 1998, s. 14; M. Kenan Çığman, *Kazâ-Kader, Hayır ve Şer, Rızık, Ecel ve Tevekkül*, Pars Matbaası, Ankara ty., s. 9; Muhammed İhsan Oğuz, *İslam’da Kaza ve Kader*, Oğuz Yayınları, İstanbul 1994, s. 78; Şerafettin Gölcük, “İnsan ve Kadere”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 2, Konya 1986, s.18.

<sup>91</sup> Yavuz, “Kader”, s. 58. Kaza-kadere ilişkin yukarıdakine benzer tarifler için bkz. Şerif Ali bin Muhammed Cürçânî, *Kitabu’t- Ta’rifat*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s.177, 174.

<sup>92</sup> Yavuz, “Kader”, s. 58.

<sup>93</sup> Fethi Kerim Kazanç, “İslam Kelamında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 4, VII (2007), s. 131.

<sup>94</sup> Osman Karadeniz, “Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: VII, İzmir 1992, s.192.

<sup>95</sup> Kazanç, a.g.m., s.130.

savrulan bir yaprak gibi gören Cebriye bu iki noktanın en uç kısmı olarak görülebilir. Bu iki alanı uzlaştırıcı bir yorumu, kesb teorisiyle, Mâturidî'nin yaptığı söylenebilir.

Kelamcılar, kendi içlerinde kaza-kader meselesinde farklı düşündükleri gibi bazı noktalarda hükemadan da ayrılmaktadırlar. Nitekim Tehânevî, kaza ve kader kavramının mütekellim ve hükema tarafından farklı anlamlarda kullanıldığına işaret etmektedir. Eş'arîyye'ye göre "Allah'ın kazası, eşyaya yönelik ezeli iradesidir, onun kaderi o şeyleri mahsus bir kadr ve onların zâtlarına, hallerine yönelik muteber ve muayyen bir takdir üzere meydana getirmesidir."<sup>96</sup> Ancak felâsifeye gelince onlar kazayı şu şekilde tarif etmektedir: "Kaza, ahsenü'n-nizam ve ekmeli'l-intizam olması amacıyla varlığın ne olması gerektiğiyle ilgili Allah'ın ilminden ibarettir. Ve bu onlara göre ahsenü'l-vucuhu ve en mükemmel şekilde bütünü göz önünde bulundurarak mevcûdatın feyezânının mebdei olan inâyet-i ezeliye<sup>97</sup> ile müsemmadır. Kader, kazada kararlaştırılmış yön üzere mevcûdatın sebepleri ile aynı varlığa çıkışlarından ibarettir."<sup>98</sup> Bu iki farklı tanım filozoflar ile mütekellimin bu kavramlara bakışlarındaki farklılıkları göstermekte olup iradeyi temel alan bir tanımla ilim merkezli bir tanım arasındaki farkı da yansıtmaktadır. Ayrıca kaza-kader kavramının arasındaki bağ ortaya konulmakta ve özellikle de yukarıda geçtiği üzere kazanın ezeli inâyet ile eş anlamlı olduğu belirtilmektedir. Mütekellim ve felâsife arasındaki özellikle de sıfatlar konusundaki tartışmaların temelinde yer alan ilim ve irade meselesi de burada tekrar karşımıza çıkmıştır. İslam filozoflarının bu konuya insanî özgürlükten daha çok âlemin düzeni bağlamında yaklaştıkları ve Tanrı-Âlem ilişkisine işaret edecek tarzda konuyu ele aldıklarını söylemek de mümkündür.

## B. 2. İbn Sînâ'da Kaza-Kader ve İnâyet

Kaza- kader kavramlarının kavramsal çerçevesini ve sınırlarını çizmek üzere külliyyatı içerisinde birçok tanıma yer veren İbn Sînâ, kadere ilişkin yazdığı bir risalesine de *Sırru'l-Kader*<sup>99</sup> ismini vermiştir. Kadere dair çeşitli tanımlar yapan filozof, kelâmî geleneğin genel kaza-kader anlayışından belirli yönlerden ayrılmaktadır. O, *Mübahasat*'ta kaza-kaderi aşağıdaki şekilde tarif etmektedir:

<sup>96</sup> Tehânevî, a.g.e., c. 2, s. 1324.

<sup>97</sup> Tehânevî, inâyet-i ezeliye'ye ilişkin yaptığı tanımlamada onun hükemaya göre kaza' manasına geldiğini ifade etmektedir (Tehânevî, a.g.e., s. 1239).

<sup>98</sup> Tehânevî, a.g.e., s. 1324.

<sup>99</sup> İbn Sînâ, "Sırru'l Kader", *et-Tefsirü'l-Kur'âni ve'l-Lugatü's-Sufiyye fî Felsefeti İbn Sînâ* içinde, thk. Hasan Asi, el-Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983, sa. 302-305.

“Kader, illet ve sebeplerin varlığı, malul ve müsebbipte son buluncaya kadar onların nizam ve tertibe uygun oluşudur. Ona ait kazanın sonucudur... Kaza, Allah’tan kaynaklanan ilmin mukadderatın önüne geçmesidir.”<sup>100</sup>

Bu tarif, ontolojik bağlamda sebeplilik ve düzen fikri ile ilgili olmakla beraber onda Allah’ın ilmine yapılan vurgu da dikkatleri çekmektedir. Kaza, kavramında Allah’ın ilmine yapılan vurgu daha güçlüdür. Kazaya ilişkin yapılan tarif de göstermektedir ki kaza, kaderden öncedir. Genel Ehl-i Sünnet yaklaşımının da ise kaza, kaderin dış dünyada vukû bulması şeklinde yorumlanmaktadır. Bunun sebebi, kaza-kader kavramlarına yüklenen anlamların farklı oluşudur. Ayrıca filozofun kazayı Allah’ın ilmiyle ilişkilendirmesinde daha önceki bölümde zikredildiği üzere ilim-irade-inâyet eşitliği de düşünüldüğünde, kazanın inâyetle olan bağlantısını görmek mümkün olmaktadır. Bunun yanı sıra, İbn Sînâ’nın kaza-kader ve inâyet tanımları arasındaki benzerlik bu düşüncemizi güçlendirmektedir. Nitekim İbn Sînâ’nın Allah’ın ilminin her şeyi kuşatması veya her şeyin mümkün en mükemmel düzen dâhilinde İlk Sebeb’den sudûr etmesi şeklinde yaptığı inâyet tanımları ile sebeplerin müsebbipte son buluncaya kadar nizam ve tertibe uygun oluşu şeklinde yaptığı kader tanımı arasındaki ilişkiye bakılacak olursa, aslında inâyet tanımına İlk Sebeb’den başlanırken; illet ve malullerden yola çıkarak nizam ve tertibe uygun düşecek şekilde Son Sebeb’e varılması şeklinde kader tanımı yapılmaktadır. Başka bir deyişle kaderde, sebeplilik zincirinin sonsuza kadar varamayacağını gösterir bir şekilde inâyetteki gibi yukarıdan aşağıya değil de, aşağıdan yukarıya İlk Sebeb’e varacak bir süreç öngörülmektedir. Kaza ile kaderi birlikte düşündüğümüzde her iki kavramın muhtevasının, inâyet kavramı içerisinde yerini aldığı söylenebilir. Özetle, mukadderatın önüne geçen kaza sayesinde fiili sahaya çıkan kaderin, filozofumuz tarafından inâyet kavramı içerisinde değerlendirilmesi mümkün gözükmektedir. Özellikle de inâyetin bir sonucu olan tertip ve nizama uygun olarak illet ve sebeplerin bulunması olarak tanımlanan kader kavramı buna işaret etmektedir.

Kazanın yukarıdakine benzer minvaldeki başka bir tarifine İbn Sînâ’nın *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve* adlı eserinde rastlanmaktadır. O, bu risalesinde kazayı, “mübdeat (ibdâ’ edilmiş) ve (ya) mükevvenat (sonradan olan) (bütün) bilinebilirleri kuşatan ilim; kaderi ise; varlığı bir sebebe bağlı olan varlıklar için sebeplerin zorunluluğu”<sup>101</sup> şeklinde tanımlamakta ve bu iki kavram zemininde ilim ve sebeplilik ilişkisine de işaret etmektedir. *Mübahasat*’a göre biraz daha kısa bir tarif olmakla beraber, her ikisinde de kaza, Allah’ın ilmi ile ilgili iken, kader bu ilmin

<sup>100</sup> İbn Sînâ, “Kitabu’l- Mübahasat”, s. 233.

<sup>101</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 653; İbn Sînâ, “er-Risâletü’l-Arşîyye fî Hakaiki’t-Tevhid ve İsbatü’n-Nübüvve”, s. 37.

sebeplilik bağlamında fiili sahadaki haline tekabül etmektedir denilebilir. Kaza-kader kavramında Allah'ın ilmi ile sebeplilik fikri bir araya getirilmekte ve dolaylı olarak da düzenle ilişkilendirilmektedir. Bu açıdan baktığımızda ise İbn Sînâ'nın inâyet tanımındaki unsurları da bünyesinde barındırmaktadır. Dolayısıyla kaza-kader kelimelerinin inâyetin ay-altı ve ay-üstü âlemde vukû buluşunun farklı şekilde isimlendirilmesi olarak görülebilmesi mümkündür. Kaza birincil sebepler aracılığıyla ay-üstü âlemde vukû bulan birincil inâyet; kader ise ay-altı âlemde birincil sebeplerin tesirinde ikincil sebeplilikle meydana gelen ikincil inâyet olarak adlandırılabilir.

İbn Sînâ, Allah'ın hükmünü bozacak ve takdirini tersine döndürecek hiç kimsenin olmadığını dile getirmekte<sup>102</sup> ve onun ilminin buna bağlı olarak da kaza-kaderinin değişmeyeceğine işaret etmektedir. Din dilinde kazanın kullanımına değinen filozof, kazayı “belirli bir yasa çerçevesinde devam edegelen, değişmeyen hüküm”<sup>103</sup> olarak görmektedir. Bu bağlamda Allah'ın değişmeyen ilmine tekabül etmektedir.

İbn Sînâ, kaza-kadere ilişkin değerlendirmeler yaparken levh-i mahfuz kavramına da başvurmuştur. Filozof, kendi felsefesi içerisinde ona farklı bir anlam yüklemiştir. Allah'ın nesne ve olaylara ilişkin ilminin yazılması deyince akla gelen ilk kavramlardan biri şüphesiz ki Kur'an'da geçen levh-i mahfuz<sup>104</sup>,dur. Bunun dışında müfessirlere göre levh-i mahfuz anlamında kullanılan “Kitâb”,<sup>105</sup> “Kitâb Mübîn”,<sup>106</sup> “Kitâb Mekkûn”,<sup>107</sup> “Kitâb Mestûr”,<sup>108</sup> “Ümmü'l-Kitâb”<sup>109</sup> gibi başka terkipler de mevcuttur.<sup>110</sup> Bu terkiplerin yer aldığı âyetlerde kâinatta meydana gelecek bütün varlık ve olayların bu kitapta yazıldığı ifade edilmekte ve her şeyin Allah'ın ilmi içerisinde bulunduğu belirtilmektedir.<sup>111</sup> Levh-i Mahfuz'un mahiyetine ilişkin Müslüman âlimler tarafından farklı görüşler ortaya konmuştur. İsfahânî ile Selefîyye âlimleri onun mahiyetinin bilinmediğini dile getirmekte ve onu Allah'ın tabii ve içtimai kanunlarını ihtiva eden bütün nesne ve olayların ilahî kalemlerle yazıldığı bir kitap olarak görmektedirler. Ehli sünnetin çoğunluğunun kabul ettiği görüşe göre ise Levh-i Mahfuz, Allah ile melekleri arasında bir vasıta olup her şeyin en ince ayrıntısına kadar yazılı

<sup>102</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 653; İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve”, s. 39.

<sup>103</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 654; İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve”, s. 41.

<sup>104</sup> “Bَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (21) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (22)” “Hayır, o (yalanlamakta oldukları kitap) şanı yüce bir Kur'an'dır. O, korunmuş bir levhada (Levh-i Mahfuz'da) dır.” Buruç 85/21-22.

<sup>105</sup> el-En'âm 6/38; Kâf 50/4.

<sup>106</sup> Yûnus 10/61; Sebe' 34/3.

<sup>107</sup> el-Vâkıa 56/78.

<sup>108</sup> el-İsrâ 17/58; el-Ahzâb 33/6.

<sup>109</sup> er-Ra'd 13/39; ez-Zuhruf 43/4.

<sup>110</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Levh-i Mahfuz”, *DİA*, Ankara 2003, c. 27, s. 151.

<sup>111</sup> Yavuz, “Levh-i Mahfuz”, s. 151.

olduğu bir kitaptır. Buna ilişkin üçüncü bir görüş ise İbn Sînâ ile bazı İslam filozoflarına ait olup o, en büyük feleğe ait küllî nefis şeklinde tarif edilmektedir. Âlimin zihninde bilginin teşekkül etmesi örneğinde olduğu gibi varlık ve olaylar Levh-i Mahfuz'da ortaya çıkmaktadır.<sup>112</sup>

İbn Sînâ'nın Levh-i Mahfuz'a yüklediği anlama ve kaderle olan ilişkisine gelince bu, *fi Kuvve-il İnsanîyye ve İdrakâtiha* adlı eserde şu şekilde dile getirilmektedir:

“Kalemin cansız bir alet, levh basit bir yüzey, yazı da nakşedilmiş çizgi olarak zannedilmesin. Bilakis kalem ruhanî bir melek; levh de ruhanî bir melek, yazı ise hakikatlerin tasavvurudur. Kalem emir (âlemindeki)de manadan olan şeyleri alır ve onu ruhanî bir yazı ile levhe iletir. Böylece kaza kaleminden, takdir levhten kaynaklanır. Kazaya gelince vahidin emrinin içeriğine şamildir. Takdir ise bilinen bir kader ile inenlerin muhtevasını kapsar. Onlardan her biri gökteki meleklerle verilir, oradan da yeryüzüyle ilgilenen meleklerle feyz eder ve takdir olunmuş olan şey varlığa gelir...Madum olanın varlıkta husule gelmesi için sebebi olmalıdır...İnsan ihtiyari olmayan dış sebeplere dayanmaksızın fiillerden bir fiilin öznesi olamaz. Bu dış sebepler tertibe, tertip takdire, takdir kazaya dayanır. Kaza ise emirden kaynaklanır ve her şey kader iledir.”<sup>113</sup>

İbn Sînâ'nın bu açıklamasında görüleceği üzere kaza en üst mertebede bulunmakta ve her şey kadere göre vukû bulmaktadır. İnsanın fiilleri üzerinde dış sebeplerin etkisi inkâr edilemez. Sebeplilik zincirinde etkili unsurlardan biri de İlk Sebeb'den sonra meleklerdir.

İbn Sînâ, başka bir eserinde tesadüf ve irade meselesine kısaca değindikten sonra kaza kader kavramlarının tanımını da yapmaktadır. Kazayı, her şeyden münezze olan Allah'ın ilk basit vazı<sup>114</sup> olarak tanımlarken, kazanın tedricen kendisine yöneldiği şeyin de takdir olduğunu dile getirmektedir. Takdir, basit olan kazaya ve ilahî emre nispetle basit şeylerin birlikteliğinin bir gereği olarak görülmektedir.<sup>115</sup> İbn Sînâ, bu açıklamasının devamında, insanın bilgisinin sınırlılığına işaret etmekte ve gelecekte olacak olanların keyfiyetini anlama imkânını, insanın yerde ve gökte meydana gelen her şeyi doğaları ile birlikte bilmesi şartına bağlamaktadır. Ancak insan için böyle bir bilgi edinmenin imkânının olmadığını da 'mümkün olsaydı' sözüyle ifade etmektedir.<sup>116</sup> Göksel ve yersel şeyler arasındaki ilişkileri benimseyen müneccimin böyle bir iddiada bulunduğunu dile getiren filozof, onun, felsefî öncüllere başvursa da, bu öncüllerinin

<sup>112</sup> Yavuz, “Levh-i Mahfuz”, s. 151.

<sup>113</sup> İbn Sînâ, “fi Kuvve-il İnsanîyye ve İdrakâtiha”, s. 47.

<sup>114</sup> الوضع الاول البسيط

<sup>115</sup> İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 277; İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*, s. 337; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 185.

<sup>116</sup> İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 277; İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*, s. 337; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 185.

burhana dayanmadığını, ancak onun bunları tecrübe veya vahiy yoluyla aldığını iddia ettiğini dile getirmektedir. Zaman zaman da şiirsel veya hatabi kıyaslar kullanarak görüşünü savunmaya çalışan müneccime itimat edilmeyeceğini de sözlerine eklemektedir.<sup>117</sup> Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, insanın bilgisinin sınırları çizilmiş olmakta ve geleceğe ilişkin bilginin temelinde, yerde ve gökte yer alan bütün her şeyin doğasını bilmek yer almaktadır. Ancak bu insanın nesneye bağlı bilgisinin dışında kalan bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Belki de İbn Sînâ'nın kaderi bir sır olarak görmesinin sebebi de bu alana tam olarak vakıf olması insan akli için mümkün görmemesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu durum, bu meselede görüş beyan etmenin önünde bir engel teşkil etmediğinden onun *Sırru'l-Kader* adlı risalesini bu meseleye değinme ihtiyacıyla kaleme aldığını söyleyebiliriz.

İbn Sînâ, *Sırru'l-Kader*<sup>118</sup> adlı risalesinin başında sufilerin “kaderin sırrını bilen sınırı kaybeder”<sup>119</sup> sözüne ilişkin sorulan bir soruya cevap olarak yazmıştır. Risalenin başında bu meselenin derin bir mevzu olduğunu belirtmenin yanı sıra bu konuyu kelimelerin yaklaştığı perspektiften ele almayacağını belirtmektedir. Bununla birlikte bu konunun geniş kitleler nezdinde tartışılmasının sakıncalarını dile getirmekte ve kader konusuna dalmanın tehlikelerine işaret eden çok bilinen hadislere yer vermektedir.<sup>120</sup> Açık bir şekilde filozof, bu konuda avam havas ayırımı yapmakta ve nasıl ki ahiret hallerini dile getirirken peygamber sembolik bir dil kullanıyorsa aynı şekilde kader konusunun da, zor ve kapalı bir mesele olmasından dolayı ancak sembolik olarak ve örtülü bir şekilde anlatılabileceğini ifade etmektedir.

İbn Sînâ, kaza-kader konusunu geniş ve bütün detaylarıyla başka bir risalesinde de ele almaktadır. *Risaletü'l-Kaza ve'l-Kader*<sup>121</sup> adlı bu risaleye kaza kader gerçeğini

---

<sup>117</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 185; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 277; İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*, s. 337-338.

<sup>118</sup> Bu risalenin üç farklı Türkçe tercümesi bulunmaktadır. İbn Sînâ, “Kaderin Sırrına Dair Risale”, çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, İstanbul 2003, sa. 173-178; İbn Sînâ “Kaderin Sırrına Dair Risale”, *İbn Sînâ Risaleleri* içinde, çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat, Ankara 2004, s. 31-32; İbn Sînâ, “Kaderin Sırrı”, çev. Gürbüz Deniz, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2005, c. 18, Sayı: 3, sa: 323-324.

<sup>119</sup> Gürbüz Deniz, bu ibarenin diğer iki tercümede yanlış anlaşıldığına işaret etmekte ve “men arefe'l-kaderi fekad-el-hadde” cümlesinin “men arafe'l-kaderi fekad elhede” şeklinde okunmasından dolayı mühlid olur diye tercüme edildiğini belirtmektedir. Ancak burada birinci okuyuşun risalenin bütünlüğü açısından daha doğru olacağını ifade etmektedir (İbn Sînâ, “Kaderin Sırrı”, çev. Gürbüz Deniz, s. 323).

<sup>120</sup> İbn Sînâ, “Sırru'l Kader”, sa., s. 302-303; İbn Sînâ, “Kaderin Sırrına Dair Risale”, çev. Ömer Mahir Alper, s. 174; İbn Sînâ “Kaderin Sırrına Dair Risale”, çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaçoğlu s. 31; İbn Sînâ, “Kaderin Sırrı”, çev. Gürbüz Deniz, s. 323.

<sup>121</sup> Bu risale 1899 Leiden-Brill'de August F. Mehren tarafından *Traites Mystiques d'Avicenna* adlı eser içerisinde Fransızca tercümesiyle beraber *Risaletü'l-Kader* adıyla neşredilmiştir. Ancak bu neşirde hangi kütüphanelerdeki hangi nüshalardan yararlandığını belirtmemiş olup kullanılan nüshaların Leiden ve muhtemeldir ki British Museum nüshası olduğu düşünülmektedir. Başka bir neşir ise Mehren nüshasından yararlanarak 1335/1916-1917'de Muhyiddin Sabri el-Kürdi tarafından yapılmış olup *Camii'l-Bedai* içinde “er- Risaletü's-Sabiati fi'l-Kaza ve'l-Kader li Şeyhi Reis” adıyla 43-68. sayfaları

kabulle başlamış olup ilahî kitapların bu konulara yer verdiğini sözlerine eklemekte ve bir dine inanan insanların ise bu hakikati kabul ettiklerine işaret etmektedir. Risalenin asıl yazılış gayesi ise kaderi kendisinin yarattığına inanan bir kaderî arkadaşının düşüncesine karşı çıkmak ve bu konu hakkında kendisinin daha sağlam delillere sahip olduğunu belirtmektir. Diğer risalesinde de belirttiği üzere bir sır olan kader meselesinin mahiyetini ancak Allah'ın ve onun rasih kullarının bilebileceğine işaret etmektedir.<sup>122</sup> Bu son cümlesiyle filozof, kaderin sırrına vakıf olmanın bazı insanlar için mümkün olabileceğini ifade etmiş olmaktadır. Onun, rasih kişilerden kastettiğinin peygamberler olabileceği gibi, olağanüstü hallerinden bahsettiği arifleri de kastetmiş olması muhtemeldir.

Kaza-kader meselesini ele alma yöntemine ilişkin Mu'tezile'yi eleştiren İbn Sînâ, konuyu incelemede Hayy b. Yakzan<sup>123</sup> metaforundan yardım almaktadır. İbn Sînâ, kendi döneminde düşülen hatta günümüzde bile görülen önemli bir hataya dikkatleri çekmekte ve Kaderiye'nin yani Mu'tezile'nin kendileri gibi düşünmeyenleri helak olanlar sınıfına yerleştirmedeki aceleci tavırlarını, kullandıkları cedelî yöntemle beraber eleştirmekte ve bu bağlamda doğmatik bir bakış açısıyla meseleye yaklaştıklarını dile getirmektedir. Ayrıca onların içine düştüğü bir hataya daha işaret etmekte ve ay-üstü âlem ile ay-altı âlemin kanunlarının birbirinden farklı olduğunu belirterek Mu'tezile'nin bu âlemin verilerinden yola çıkarak öteki âlemi anlamaya çalıştıklarından bahsedilmektedir. Allah'ın ilmiyle insanın ilmi arasında yapılan kıyaslamada da ortaya çıkan benzer durumda olduğu gibi bu iki farklı âlem arasında yapılan kıyaslamaya dayanan cedelî yöntem de onları hataya sevk etmektedir. İbn Sînâ'nın bu iki âlemi ayıracak şekilde kaza-kader kavramlarına farklı anlamlar yüklemesi de böylesi bir hatadan kaçınma isteği olarak yorumlanabilir.

---

arasında yayınlanmıştır. Muhammed Mehdi Gürciyan ise aynı şekilde mehren neşrini esas almak suretiyle *Risale fi 'l-Kaza ve 'l-Kader* ile, *Risale fi Sirri 'l-kader* risalelerini Farsça çevirisiyle beraber 1375/1996'da Kum-İran'da yayınlamıştır. Bu risaleye ilişkin bir diğer tahkik çalışması Ahmet Çapku tarafından yapılmış olup bu tahkikli neşirde Mehren'in neşrinden yararlanılmakla beraber Süleymaniye ve Nürismaniye kütüphanesinde yer alan 5 farklı nüsha esas alınmıştır (Ahmet Çapku, *Risaletü 'l-Kaza ve 'l-Kader ve İbn Sînâ'nın Kaza-Kader Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2001, s. 86-87,94). Bizde çalışmamızda hem Mehren hem de beş farklı nüshaya yer veren Ahmet Çapku'nun adı geçen tezin son kısmında 106 sayfadan sonra yer alan ve 1-47 şeklinde sayfa numaralarının verildiği tahkikli neşrini kullanmayı uygun gördük. Ayrıca *Camii'l-Bedai* içinde neşre de atıfta bulunulacaktır.

<sup>122</sup> Çapku, a.g.t., s. 39; İbn Sînâ, "Risaletü'l-Kaza ve'l-Kader", thk. Ahmet Çapku, *Risaletü 'l-Kaza ve 'l-Kader ve İbn Sînâ'nın Kaza-Kader Anlayışı* içinde, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2001, s. 9; İbn Sînâ, "er- Risaletü's-Sabiati fi'l-Kaza ve'l-Kader li Şeyhi Reis", *Câmiü'l-bedai': Yahtevi Ala Resaili'ş-Şeyh er-Reis İbn Sînâ* içinde, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 48, 50-51.

<sup>123</sup> Buradaki Hayy b. Yakzan'nın sudur teorisinde geçen onuncu akıl olan faal akıl olduğu ifade edilmektedir. Bu akıl ay-altı âlemi etki eden ve bilgiyi veren konumundadır ( Çapku, a.g.t., s. 44 ). Suretleri veren olarak faal akıl ay-altı âlem ile ay-üstü âlem arasındaki bağlantıya sağlamlaştırmakla beraber Müstefad akla vahyi bilginin akışında da rol oynamaktadır. Bunun yanı sıra insanın aklî bilgi edinme sürecinde de etkili olmaktadır.

Kader meselesinin ne kadar tartışmalı bir konu olduğunu belirten Desuki, ilahî inâyete inanıp yaratıcı bir ilahın varlığını kabul eden beşeri felsefenin bazı müşküllerle karşılaşacağını dile getirmektedir. Desukiye göre, semada sahifelere yazılmış olan kaderin yeryüzüne intikalinin nasıllığını anlamak kolay değildir. Kader, Mutlak ilahî meşiyetin tezahürü, ‘halk’ta Allah’ın fiilidir İnsanın beşeri zihni için fani mahlûkat ile ilahî fiili bir araya getirme kendiliğinden mümkün değildir. Başka bir deyişle bu aynı zamanda Allah ile yarattıkları arasındaki bağlantıyı tasavvur etme olarak da ifade edilmektedir.<sup>124</sup> Âlemde inâyetin varlığını kabul etmemek neredeyse Tanrı’nın varlığını inkâr manasına gelmektedir.<sup>125</sup> Kader konusunda konuşmak aynı zamanda Tanrı-âlem ve insan ilişkisinin nasıllığını ele almaktır. Bunun inâyete olan bağına gelince bu ilişki inâyet kavramıyla kısaca özetlenmektedir.

Yukarıda ifade edildiği üzere genel olarak Tanrı-âlem- insan ilişkine ışık tutan kader konusunun âlemin nizamı, ceza ve mükâfat sözü ve nefslerin dirilişiyle ilgili olduğunu belirten filozof, “kâinat ister ulvî ister süflî bütün parçaları ile, Allah’ın varlığına ve yaratılmalarına (hudus) sebep olmasından ve onları bilmesinden, idare etmesinden ve varlıklarını irade etmesinden müstağni olamazlar.”<sup>126</sup> öncülünün kabulüyle meseleyi ele almaya başlamaktadır. Her şeyin Allah’ın tedbiri, takdiri, ilmi ve iradesi ile olduğunu söyleyen İbn Sînâ, âlemde salah (doğruluğun) ve fesadın (düzensizlik) bir arada bulunmasını âlemin nizamının tam olarak gerçekleşmesi için bir gereklilik olarak görmekte,<sup>127</sup> bunu O’nun ilmine ve takdirine dayandırmaktadır. Âlemdeki bu nizam, daha önceki bölümde de yer verdiğimiz üzere, inâyetin başka bir deyişle, ilahî takdirin sonucunda şekillenmektedir.

Kaderi yaratanın Allah olduğunu kabul eden İbn Sînâ, insanın Allah tarafından takdir edilmiş bu kaderin tasarrufu altında olduğunu belirtmektedir. Bununla beraber o, bu kaderin belirleniminde Allah’ın ilmine dayanmakta ve âlemde hâkim olan sebepliliği düzenleyen ve zıtları bir araya getirenin de O olduğunu zikretmektedir. Buna göre Allah’ın ilim ve hükümranlığının neticesinde âlemde meydana gelen her şey bir kader dâhilinde vukû bulmaktadır.<sup>128</sup> İbn Sînâ’nın burada zikrettiği kader ölçü manasında anlaşılabilir. Âleme verilen ve sebeplilik zincirine bağlı olarak inşa edilmiş olan nizamla

<sup>124</sup> Desuki, a.g.e., c. 1, s. 370-371.

<sup>125</sup> Desuki, a.g.e., c. 1, s. 373.

<sup>126</sup> İbn Sînâ, “Sırru’l Kader”, s. 302-303; İbn Sînâ “Kaderin Sırrına Dair Risale”, Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaçoğlu, s. 31; İbn Sînâ, “Kaderin Sırrı”, çev. Gürbüz Deniz, s. 323;

<sup>127</sup> İbn Sînâ, “Sırru’l Kader”, s. 303; İbn Sînâ, “Kaderin Sırrına Dair Risale”, çev. Ömer Mahir Alper, s. 175-176.

<sup>128</sup> Çapku, a.g.t., s. 43; İbn Sînâ, “Risaletü’l-Kaza ve’l-Kader”, s. 4,7 ; İbn Sînâ, “er- Risaletü’s-Sabiati fi’l-Kaza ve’l-Kader li Şeyhi Reis”, s. 48, 49-50.

ilişkili olarak düşünüldüğünde Allah'ın kaderinin tasarrufu altında bulunan insan aslında onun inâyetinin altında bulunmaktadır manasını çıkarmak mümkündür.

Belo, yukarıda yer verdiğimiz pasajın aynı zamanda ilahî kudret teorisini kanıtlamanın yanı sıra, ifade ettiğimiz üzere, kader ile inâyet arasındaki ilişkiye de işaret ettiğini belirtmektedir. Her şeyin mutlak kudret sahibi Allah'ın takdirinin yani kaderinin bir sonucu olarak gerçekleşmektedir. Yalnızca ay-üstü âlem değil, ay-altı âlemde bu takdir sonucunda şekillenmekte olup Tanrı sadece sebeplerin var edicisi değil, ezeli yaratılışın bir kaynağı olarak onların varlıklarının devamını da sağlamaktadır.<sup>129</sup> İbn Sînâ felsefesi içerisinde kader anlayışı bağlamında inâyeti ve kudretiyle bütün her şeyi takdir eden bir Tanrı anlayışı öngörülmektedir. Kaza ile takdir edilen sebepler, kader ile fiil sahada varlıkların devamını tesis etmektedir. Bütün bunlarda hâkim olan şey ise mutlak bilgiye dayanan ilahî hikmet, başka bir deyişle inâyettir.

İbn Sînâ, bu kısa kader risalesinde meseleyi daha çok insanın özgürlüğü ve şer problemi bağlamında ele almaktadır. Ancak insanın özgürlüğü ve şer problemi bu çalışmanın diğer bölümünde geniş bir şekilde ele alınacağı için bu kısımda özet bir şekilde geçmek uygun görülmektedir.

Kader meselesinin başka bir boyutu, yani âlemin nizamı dışındaki kısmını insan fiillerinin ve karakterlerinin ilahî olarak belirlenmesi ile ahiretteki ceza ve mükâfatın Tanrı'nın insana yönelik ilahî adaletiyle nasıl uzlaştırılacağı sorunu temelinde şekillenmektedir. İbn Sînâ yazdığı kader risalelerinde sadece halkın şüphelerine cevap vermeyi düşünmemiştir, hatta onlara bu konunun anlatılmamasını, anlatılacaksa da sembolik olarak anlatılması gerektiğini ifade etmiştir. Muhtemeldir ki onun bu risaleyle hitap ettiği avam değil, havastır. O bu bağlamda üstün körü bir cevap vermek yerine, kendi felsefesiyle tutarlı ikna edici çözümler bulma gayreti içerisine girmiştir.<sup>130</sup> Hourani, İbn Sînâ'nın kendi dini çevresi tarafından kabul görececek bir şekilde ifade ettiğini düşündüğü kader anlayışını, kendi dönemindeki bu probleme ilişkin bilgilerin bir yorumunu yapmanın yanı sıra farklı bir biçimde Neoplatonik bir cevap ortaya koyarak şekillendirdiğini ileri sürmektedir.<sup>131</sup> Hourani'nin bahsettiği bu Neoplatonik unsurların kötülük problemine ilişkin İbn Sînâ'nın Eflâtun'a yaptığı atıfla ilgili olması muhtemeldir. Nitekim âlemde, "aslolan iyiliktir" fikri Antik Yunan'dan, İbn Sînâ da dâhil, birçok filozof tarafından kabul edilen bir öncüdür.

İbn Sînâ, kader ve insanın özgürlüğüne ilişkin şu sözleri sarf etmektedir:

---

<sup>129</sup> Belo, a.g.e., s. 117.

<sup>130</sup> George F. Hourani, "İbn Sînâ's 'Essay on the Secret of Destiny' ", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, University of London, Volume 29, Issue 1 (1966), s. 25.

<sup>131</sup> Hourani, a.g.m., s. 25.

“Kader, iki yanı keskin kılıç gibidir. Kılıcın bir yanı keserken öbür yanı işlemez. Tıpkı bunun gibi kader, bazılarını uğrayıp onu ağlatırken, diğerlerini güldürebilir. Bunun sebebi ise insanlardaki muhtelif seciye, ahlak yapısı, eğitim şekli, örflerdeki çeşitlilik, zekâ, korku, cesaret gibi durumlardaki farklılıktır.”<sup>132</sup> Bununla birlikte insana Allah’ın iradesinin tesirinde olan bir irade bahşedilmiş olmakta, insan dış ve iç güçlerin etkisi altında bulunmaktadır.<sup>133</sup> İnsanın mutlak hürriyetinden bahsedilemez ancak sınırlı da olsa bir iradesinin varlığı ve seçim gücü onu özgür kılmaktadır.

Genel olarak özgürlük problemiyle ilişkili olarak ele alınan kader kavramının kaza ile olan ilişkisine gelince kaderden daha genel bir manaya sahip olan kazayı İbn Sînâ burada şu şekilde açıklamaktadır: “Kaza, takdir olunanların kendisinden çıktığı, her şeyi kapsayan eşsiz İlk İlahî Fiildir.”<sup>134</sup> Filozofun bu tanımı, aslında sudûra atıfta bulunmakla beraber her şeyi kapsaması açısından inâyetin her şeye yayılışıyla da ilişkilendirilebilir. Her şeyin onun bilgisi dâhilinde vukû bulması, daha önceki bölümde de bahsedildiği üzere, ilim ile inâyeti eşitleyen İbn Sînâ’nın yukarıdaki tanımından yola çıkarak kaza-kader, ilahî ilmin yani inâyetin varlık sahasına çıkmış hali olarak yorumlanabilir.

Kaza-kader kavramının sudûr süreci ile dolayısıyla, inâyetle olan ilişkisine Allah’ın mutlak var olan olduğunu, O’ndan aracısız olarak sudûr edenin ilk akıl, ilk nedenli ve ilk kâd edilen olduğuna işaret ettikten sonra bu ilk akli seyrin, aracısız olarak oluşan düzenin gerekliliği ve akli düzenin mahiyetini ifade etmenin güçlüğünden bahsedilmekte, Zorunlu Varlık’ın salt hayır oluşuna değinildikten sonra bütün bu sürecin din dilinde belirli bir yasa çerçevesinde süreklilik arz eden, değişmeyen hüküm manasındaki kaza diye isimlendirildiği belirtilmektedir.<sup>135</sup> Ay-üstü âlemdeki akılların sudûru için kullanılan kaza, değişmeyen bir hüküm manasında, bütün bu süreci ifade eden bir kavram olarak görülmekte ve bu, küllî inâyetin ay-üstü âlemdeki varlık vermek şeklindeki boyutunun farklı bir isimlendirilmesi olarak da değerlendirilebilmektedir.

Değişmenin olmadığı âleme has olan kaza iken; değişmenin hâkim olduğu ay-altı âlemde gerçekleşen kaderdir. Ay-altı âlem, sebeplilik kanunu çerçevesinde değişime uğramaktadır. Sebeplilik bağının inkârının, kader âlemindeki kanunları inkâr anlamına geleceğini zikreden filozof, sebep-müsebbip ilişkisini kabul etmemenin yanı sıra insana kendi kaderini kendi yazar diyen Mu‘tezile’yi eleştirdiği gibi ona hürriyet alanı

<sup>132</sup> Çapku, a.g.t., s. 46-47; İbn Sînâ, “Risaletü'l-Kaza ve'l-Kader”, s. 24-25; İbn Sînâ, “er-Risaletü's-Sabiati fi'l-Kaza ve'l-Kader li Şeyhi Reis”, s. 57.

<sup>133</sup> Çapku, a.g.t., s. 48; İbn Sînâ, “Risaletü'l-Kaza ve'l-Kader”, s. 26.

<sup>134</sup> İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş Kevn ve Fesad*, (ar-tr) çev. Muammer İskenderoğlu, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 108.

<sup>135</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 654; İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbâtü'n-Nübüvve”, s.

açmayan Eş'ârileri de tenkit etmektedir.<sup>136</sup> İbn Sînâ'nın kaderi sebeplilikle sürekli olarak beraber anması âlemde hâkim olan kanunların da Allah tarafından belirlenmişliğine bir vurgu olarak ele alınabilir. Ayrıca inâyetle olan ilişkisine gelince kaza, Allah'ın ilk ilahî fiili olarak değerlendirildiği için sudûr ile gerçekleşen varlık verme şeklindeki inâyetin farklı bir isimlendirmesi olarak görülebilir. Kader ise özellikle de ay-altı âlemdeki düzeni tesis etmek üzere konulan kanunlara işaret edecek tarzdaki ölçü manasındaki kullanımı inâyetin tanımlarında çokça başvurulan ahsenü'l-nizamın tesisindeki yeri açısından inâyetin fiilî sahadaki uygulaması olarak değerlendirilebilir.

Âlemde kaza-kaderin gereği olarak hikmetin hâkim olduğunu düşünen İbn Sînâ, bir hadise dayalı olarak “herkese yaratıldığı doğrultuda işler kolaylaştırılmıştır”<sup>137</sup> görüşünü naklederek her varlığa âlemde tesis edilen düzenin de bir sonucu olarak hangi kapasiteyle yaratılmışsa o işin ona kolay kılınmış olduğunu dile getirmektedir. Bu genel olarak düşünüldüğünde her varlığı en güzel şekilde yaratan, onu ihtiyaç duyduğu her şeyle donatan bir Yaratıcı'nın hikmetinin ve inâyetinin bir sonucudur. Daha özeldense insan bağlamında olaya yaklaşacak olursak İbn Sînâ'nın bu sözlerini yani her insana kapasitesine uygun olacak bir işi kolaylaştırması her insana özgü özel bir takdirinin yani inâyetinin olduğundan bahsetme imkânını doğurmaktadır.

İbn Sînâ felsefesi içerisinde özellikle kader konusuyla ilgili olan bir diğer mesele ise rızıktır. Rızık meselesi, ilahî lütuf ve inâyetle doğrudan ilişkili olduğu ve Allah tarafından takdir edildiği için kaderle bağlantılı bir konudur. Nitekim İbn Sînâ, rızık meselesine hasrettiği bir risale kaleme almıştır. *Risale fi'l-Erzâk* adlı bu risalesinde rızıkların bahşedilişinde adalet ve hikmete dayanmadığını düşünüp bunun Allah'ın adaletiyle uyuşmayacağını iddia edenlere cevap vermektedir.<sup>138</sup>

İbn Sînâ, bu risalenin başında, kader risalesinde olduğu gibi, çoğu kişinin Allah'ın ince hikmetindeki gizli meseleleri kavramaya güçlerinin yetmediğini belirtmektedir.<sup>139</sup> Küfür içerisinde olan birine ihtiyacından fazlası kat kat verilirken din ve dünya işlerinde faziletle hareket eden bir kimsenin neden darlık içerisinde olduğunu sorgulayan kimseye İbn Sînâ, fazilet açısından kâfire göre daha üstün olduğunu dile

<sup>136</sup> Çapku, a.g.t., s. 46.

<sup>137</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 168; İbn Sînâ, “İnâyet ve Kötülüğün İlahî Kazaya Girişinin Açıklanması Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, s. 305. Bu görüş şu hadise dayanmaktadır: “Her insanın cennette ve cehennemdeki yerinin yanı sıra mümin (saîd) veya kâfir (şakî) olduğu da yazılmıştır. Mümin olan kimse müminlerin amelini, kâfir olan da kâfirlerin amelini işler, herkese yapacağı amel kolaylaştırılır.” (Müslim, “Kader”, 6; Buhârî, Tefsir-i Sureti'l-Leyl 5-7).

<sup>138</sup> İbn Sînâ, *Risale fi'l-Erzâk*, s. 92.

<sup>139</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 92.

getirdiği bu kişiye “Bu hal senin ihtiyar, kuvvet ve isteğinle olmadı, mal ve diğer hususlarda kâfirin haliyle kendi halini değiştirme imkânı sunsalar mı değiştirmek ister miydin?”<sup>140</sup> sorusunu yöneltmektedir. Ancak karşı taraf, Allah’ın kudretine atıfta bulunularak böyle bir tercih yapmak yerine, bütün bu güzel şeyleri hâkim ve adil olan Allah’ın kendisine vermekten aciz mi olduğu sorusunu sormaktadır. Allah’ın asla adaletten yoksun olmadığını belirten filozof, bu soruyu yöneltenin onun kudretini hikmetine muhalif saçma bir yere yerleştirdiğini belirtmekte, bazı öncüller ortaya koyarak bu sözünün “kadir olan kendinde aciz olmaklığı takdir eder mi?”<sup>141</sup> ya da “Yaratılmamış olan Allah’ın kendi mislini ilah olarak yaratmaya kadir midir?”<sup>142</sup> sorusuna götüreceğini belirtmektedir. Ancak İbn Sînâ’ya göre muhal olan bir şey üzerine kudretten bahsetmek muhaldir.<sup>143</sup> Bu açıklamalar filozof nezdinde rızıkların inâyetle verildiği ve bizim için kötülük gibi görülen şeylerin aslında ilahî hikmet açısından iyi olduğuna işaret etmiş olmaktadır. Bununla birlikte o, kader konusunda insanın ince hikmetleri kavramadaki yetersizliğinin benzer şekilde rızık konusunda da ortaya çıktığını dolaylı olarak söylemiş gibi görünmektedir. Ayrıca ilahî adaleti ve hikmeti doğru anlamak gerektiğine de işaret eden İbn Sînâ, rızık inâyetle bahşedildiğini belirtmektedir. Bu bahşediş iyilik nizamı içerisinde Allah’ın mutlak kudretiyle vukû bulmaktadır. Ancak insan, sebepleri ve bu hikmeti kavramada tam bir yetkinliğe sahip olamadığı içindir ki yanlış yorumlar yapabilmektedirler. Halbuki insan sebeplerin bilgisine tam olarak vakıf değildir.

İbn Sînâ’nın inâyet anlayışı, âlemdeki düzeni ifade eden ölçü manasındaki kader anlamını içerdiği gibi Allah’ın yardımını manasına gelecek şekilde insan ve tarihine binaen kader kavramına tekabül edecek şekilde de kullanılmaktadır. İnâyetin özel bir anlamı diyeceğimiz bu yardım, Allah ile kulu arasındaki bir ilişkinin varlığını da ortaya çıkarmakta ve bu yardım isteği insan tarafından, dua ile ifade edilmektedir.<sup>144</sup> İbn Sînâ, Bârî Teâlâ’nın hastalıktan kurtuluşun sebebinin ilaç içmeye bağlaması gibi, bir şeyin varlığının sebebini de duaya bağlamakta, dua hikmete uygun olduğunda kaza-kadere göre vukû bulacağını söylemektedir. Dua ederek insan, duasını el-Evvel’in bilmesine sebep olmakla birlikte O’na tesir etmesi mümkün değildir.<sup>145</sup> Kısacası, Allahu Teâlâ insana dua etme özgürlüğü bahşetmekte ve zaman zaman bu duayı bazı şeylerin sebebi

---

<sup>140</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 92.

<sup>141</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 93.

<sup>142</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 93.

<sup>143</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 93.

<sup>144</sup> Fatma Bayraktar, *Dua-Kader İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2007, s. 48; Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yayınevi, Ankara 2005, s. 220.

<sup>145</sup> İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 47-48, 152.

kılmaktadır. Ancak dua ile insanın, el-Evvel'in ilminde, kaza-kaderinde değişime sebep olması gibi bir şey söz konusu değildir. Zira dua zâten bu kaza-kader içerisinde gerçekleşmektedir. Özetle İbn Sînâ'nın dua ile ilgili bu görüşleri bağlamında şunu söylemek mümkündür ki Allahu Teâlâ kullarına yönelik inâyetini, kaza-kader bağlamında dua ile ulaştırmaktadır.

Kaza-kader kavramıyla inâyet arasındaki ilişkiyi özetlemek gerekirse, İbn Sînâ felsefesi içerisinde bu iki kavramı, inâyetin varlık sahasına çıkmış hali başka bir deyişle de ay-üstü ve ay-altı âleme yansımaları şeklinde yorumlamak mümkündür. Nitekim o, kazadaki Allah'ın ilmine yaptığı vurguyla, inâyet tanımının başında İlk Sebeb'in iyilik düzenini zâtı gereği bilmesine yer vererek aslında O'nun kazasına işaret etmektedir. Bilmeden sonra gelen iyilik düzenin mümkün en mükemmel tarzda O'ndan sâdir olması, kader kavramındaki illet ve sebeplerin nizam ve tertibe uygun oluşuna tekabül etmekte ve kader, inâyetin sebeplilikle ilgili olan boyutunun ifadesi olmaktadır. Kısacası İbn Sînâ'nın kaza-kader düşüncesinde inâyetin temel üç ögesi, sebeplilik, düzen ve Allah'ın ilmi açık bir şekilde bulunmaktadır.

### C. Nübüvvet<sup>146</sup>-Vahiy ve İnâyet

Nübüvvet meselesinin, İbn Sînâ felsefesinde faal akılla olan ilgisi ve Allah'ın ilmiyle olan bağlantısından dolayı, ahlak kısmında değil de epistemoloji başlığı altında işlenmesi daha uygun görülmüştür. Nübüvvetin en önemli unsuru olan vahyin, kesin bilgi niteliği taşıması da onun epistemik boyutunu yansıtmaktadır. Peygamberin vahyi insanlığa tebliğinin bir sonucu olarak oluşan toplumsal düzene de, bilgiyle olan bağlantısından dolayı, burada işaret edilecektir. Nitekim sosyal bir varlık olarak yaratılmış olan ve Allah'ın yeryüzündeki halifesi olma imkânı kendisine bahşedilen insanı bu yola eriştiren, âlemdeki düzenin sosyal kısmını tesis eden peygamber ve onun insanlara ulaştırdığı vahiydir.

İlk olarak İbn Sînâ öncesinde İslam düşüncesinde nübüvvet anlayışına değinilecektir. Kelamcılarının ve İslam filozoflarının bu meseleyi nasıl ele aldıklarına işaret etmek İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Nübüvveti toplumsal bir gereklilik olarak görmesi ve inâyetin ay-altı âleme ulaşmasını sağlayıcı bir rolü olduğuna dair vurgusuyla İbn Sînâ üzerinde, belli ölçülerde

---

<sup>146</sup> İbn Sînâ, nübüvvetle ilgili görüşlerini sunduğu eserlerinde peygamberlik ve peygamber kavramlarını kullanmakla beraber çoğunlukla nebi ve nübüvvet terimlerini ağırlıklı olarak yer verdiği görülmektedir (Hidâyet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları, Bursa 2000, s. 131). Bu sebeple bu bölüm içerisinde çoğunlukla nübüvvet kavramı tercih edilmiştir.

seleflerinin, özellikle de erdemli toplumun kurucusu olan peygamber-filozof görüşüyle Fârâbî'nin etkisi hissedilmektedir. Ancak o, nübüvvetin inâyetin bir sonucu olduğunu açıkça ifade etmek suretiyle farklılığını ortaya koymaktadır.

### C. 1 İbn Sînâ Öncesi İslam Düşüncesinde Nübüvvet Anlayışı

Peygamberliğe genel olarak Allah-âlem ve insan ilişkisi çerçevesinde tündengelim ve tümevarıma dayalı iki farklı perspektiften bakmak mümkündür. Tündengelimle Allah'tan insana doğru bir yaklaşımla ele alındığında nübüvvet, Allah'ın isim ve sıfatlarının âleme yansımaları olarak görülebilmektedir. Tümevarımla meseleye yaklaşıldığında ise yaratılıştan yani insandan yaratıcıya bir yönelişle yarattığı insanı en iyi tanıyan ve onun ihtiyaçlarını bilen Allah'ın ilim, irade, adalet ve hikmetiyle peygamber göndererek ona yol gösterici olması bağlamında bu konu değerlendirilebilmektedir.<sup>147</sup>Tümevarımda hâkim olan peygamberin rehberliğinde Allah'a ulaşmaktır. Nübüvvet meselesi, özelde insan toplumunu ilgilendirmekle beraber genel anlamda onun âleme yönelik bir yönü de bulunmaktadır. Âleme yönelik yönünü mümkün en mükemmel âlemin tesisi ve insanın yeryüzünün halifesi<sup>148</sup> olabilme imkânı oluşturmaktadır denilebilir. İslam filozoflarında bu iki yönün beraber olarak işlendiği görülmektedir.

İslam öncesi dönemlere ilişkin yani Antik Yunan'da peygamberlik anlayışına işaret edilmeyecektir. Çünkü Grek düşüncesinde İslam'ın daha özelde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ele aldığı tarzda bir nübüvvet ve vahiy anlayışına rastlanmamaktadır.<sup>149</sup> Hem felsefî hem de dini bir karakteri bulunan bu mesele hakkında İslam düşüncesi içerisinde nübüvvetin inkârı ve ispatına ilişkin yoğun tartışmalar yapılmıştır.<sup>150</sup> Bu tartışmaların özellikle kelâmî gelenek içerisinde önemli bir yer işgal ettiği görülmektedir. İslam düşüncesi içerisinde bu konu genel olarak nübüvvetin ispatı, gerekliliği ve nasıllığı üzerinde şekillenmiştir denilebilir.

Nübüvvetin gerekliliği tartışması bağlamında ilk akla gelen isimlerden biri peygamber göndermenin gerekli olmadığı düşüncesinde olduğu iddia edilen ve tabiat

<sup>147</sup> Mustafa Yüce, "Allah -Âlem-İnsan İlişkisi Bağlamında Nübüvvet Meselesi", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.13, Sayı: 1, 2011, s. 44.

<sup>148</sup> Bu konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Muammer Esen, "İnsanın Halifeliği Meselesi", *AÜİFD*, c. XLV, Sayı:1, sa. 15-38.

<sup>149</sup> Mevlut Albayrak, "İbn Sînâ Açısından Dünyaya Müdahale Vasıtası Olarak Nübüvvet", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Isparta 2001*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2001, s. 87.

<sup>150</sup> Peker, a.g.e., s. 132.

felsefesi akımını kurucusu olarak kabul edilen Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925)'dir.<sup>151</sup> Râzî'nin Eflâtun felsefesinden etkilenerek deistik bir âlem anlayışı çerçevesinde felsefesini şekillendirdiği, Allah'ın insana bahşettiği akıl gücü ve adalet duygusunun insanlar arasındaki düzeni sağlamakta yeterli olduğu, din ve peygambere gerek olmadığını ve insanın bunlar olmaksızın da mutluluğa erişebildiğini düşüncesinde olduğuna<sup>152</sup> dair görüşlerinin son dönemde yapılan çalışmalarla tam olarak gerçeği yansıtmadığı ortaya çıkmıştır. Nitekim onun nübüvveti inkâr ettiğine dair düşünceleri genel olarak ikincil kaynaklaradayandırılmaktadır.<sup>153</sup> O, hâkim ve rahîm olan Allah'ın bütün kullarına dünya ve ahiret için faydalı-yararlı olan şeylerin bilgisini bahşetmesi gerektiğini savunmakta ve insanın bu bilgilere ulaşabilecek düzeye gelmek için de çalışmasının zorunluluğunu vurgulamaktadır.<sup>154</sup> O'nun bu düşüncelerinden, akla verdiği önemden ve ona aidiyeti kesin olmayan eserlerden yola çıkarak nübüvveti inkâr ettiğini söylemek doğru değildir. Ebû Bekir Râzî'nin peygamberliğe ihtiyaç olmadığını söylediği ifade edilse de ki yukarıda yer verdiğimiz değerlendirmeler bu düşüncenin kesinliğinin şüpheli olduğunu ortaya koymaktadır. Sonuç olarak şu söylenebilir ki, Hz. Peygamberin ölümünden sonra ortaya çıkan yalancı peygamberler ve nübüvveti ilişkin tartışmalar<sup>155</sup> özellikle de tercüme faaliyetleri kapsamında ve fetihlerle beraber gelen yabancı kültürlerin etkisiyle başlamış, nübüvveti inkâra yönelenlere karşı İslam filozofları ve kelimciler, nübüvveti ilişkin görüşleri içerisinde onun ispatına da yer verme ihtiyacı duymuşlardır.

Nübüvvetin hükmüne ilişkin farklı görüşler ileri sürülmüştür. Allah'ın peygamber göndermesini mümkün görenler olduğu gibi vacip olduğun dile getirenler de vardır. Bununla birlikte imkânsız olduğunu savunanlar da bulunmaktadır. Bu konuda genel olarak filozoflar ile mütekellim arasında bir ihtilaf söz konusudur. Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın peygamber göndermesi caizdir, ancak O'na herhangi bir zorunluluk yüklenemez. Çünkü onlara göre böylesi bir zorunluluktan bahsetmek O'nun Kadir-i Muhtar oluşuna hâlel getirmek manasına gelmektedir. Mu'tezile'ye göre ise peygamber göndermek Allah üzerine aklen vaciptir. Onlar bunu salah-aslah, lütuf ve iyi-kötü olanın

---

<sup>151</sup> Hüseyin Karaman, "Dehriyyûn ve Tâbiyyûn Ekolleri", *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 61; Cevher Şulul, *Nübüvvet Felsefesi-İbnü'n-Nefis'in Felsefi Romanı Fâzıl Bin Nâtik-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 47.

<sup>152</sup> Mahmut Kaya, "Ebû Bekir Râzî", *DİA*, İstanbul 2007, c. 34, s. 479.

<sup>153</sup> Ebû Bekir er-Râzî, "Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 84. Ayrıca bkz. Hüseyin Karaman, "Ebû Bekir er-Râzî'nin mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?", *EKEV Akademik Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 11 (Bahar 2002), s. 115; Karaman, "Dehriyyûn ve Tâbiyyûn Ekolleri", s. 69-71.

<sup>154</sup> Ebû Bekir er-Râzî, a.g.e., s. 84-85.

<sup>155</sup> Mehmet Vural, "Meşşâî Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi", *Beytülhikme*, c. 3, Sayı:1, Haziran 2013, s. 54.

aklılığı ilkesine dayandırmaktadırlar. Felâsife de Mu'tezile gibi peygamberliğin vucubiyetini savunmaktadır. Ancak dayandıkları temeller açısından Mu'tezile'den ayrılmaktadır. Nitekim onlar bu gerekliliği illiyet prensibi temelinde icab, lüzum ve inâyete dayandırmaktadırlar.<sup>156</sup>

Ehl-i Sünnet çizgisini takip eden Eş'arî'ye göre peygamberlik Allah'ın rahmetinin bir eseridir. Mutezili anlayıştaki gibi nübüvvetin bir vucubiyete yani bir sebep ve hikmete dayanması gerekmemektedir.<sup>157</sup> Özetle, peygamber gönderilmesi ya da gönderilmemesi Eş'arî'ye göre imkân dâhilindedir. Allah'ın peygamber göndermesini bir lütuf ve ihsan olarak gören Eş'arî, göndermemesini bir eksiklik yada noksanlık olarak değerlendirmemektedir. Çünkü ona göre, yaratıcı için nübüvvetin zorunluluğundan yani vacipliğinden bahsedilemez.<sup>158</sup>

Mâturidî ise insanın doğru bir nasihat ediciye olan ihtiyacına işaret etmekte ve peygamber göndermenin Allah'ın hikmetinin bir gereği olduğunu düşünmektedir.<sup>159</sup> Ayrıca o, hikmeti gereği peygamber gönderen Allah'ın, peygamberleri insanlar arasından seçmesini ise lütuf olarak ifade etmektedir.<sup>160</sup> Ona göre, "Allah doğruluk ve adaleti akılların nazarında güzel, zulüm ve yalanı da çirkin göstermiş; bunların birinci grubunu muazzam ve değerli, ikincisini ise bayağı ve değersiz olarak gönüllere yerleştirmiştir."<sup>161</sup> Yani insan doğru ve yanlışa akıyla ulaşabilmektedir. Ancak insan her şeyi tam manasıyla açıklığa kavuşturmada yetersiz kaldığı için beşeri davranışların övgüye layık bir konuma gelebilmesi için ve daha başka birçok fayda için nübüvvet müessesesinin varlığı aklî bir zorunluluk arz etmektedir. Nübüvvet, hem din hem de dünya açısından bir ihtiyaç olmanın yanı sıra Allah'ın lütuflarlığının da bir göstergesidir.<sup>162</sup> Eş'arî gibi nübüvveti imkân sahasında bırakmayan Mâturidî, Mu'tezile gibi gerekliliğini savunmakta ancak bunu Allah için bir zorunluluktan ziyade O'nun hikmetinin bir ürünü olarak görmektedir. Kısacası, o meseleye hikmet anlayışı temelinde yaklaşmakta ve nübüvvetin insan için bir ihtiyaç oluşuna işaret etmektedir.

---

<sup>156</sup> Abdülmunim İbrahim Muhammed Subhî, *en-Nübüvve fi' Akîdeti'l-İslâm*, Matbaatü'l-Emane, Mısır 1996, s. 68, 70, 72. Mutezili âlimlerin peygamberin lüzumuna ilişkin farklı görüşleriyle ilgili olarak bkz. Mustafa Akçay, "Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2001, s. 235-237.

<sup>157</sup> İrfan Abdülhamid, "Ebü'l-Hasan Eş'arî", *DİA*, İstanbul 1995, c. 11, s. 446.

<sup>158</sup> Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul ty., s. 77; Mustafa Akçay, a.g.m., s. 222-223.

<sup>159</sup> Temel Yeşilyurt, "Maturidilik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler", *Kelam El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 154; Sabri Yavuz, a.g.e., s. 87; Akçay, a.g.m., s. 234. Ayrıca bkz. Hülya Alper, *İmam-Mâturidî'de Akıl-Vahy İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s.131.

<sup>160</sup> Mâturidî, *Te'vilâtü'l- Kur'an Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Kemal Sandıkçı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, c. 2, s. 514-515.

<sup>161</sup> Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 274-275.

<sup>162</sup> Mâturidî, a.g.e., s. 275. Nübüvvetin gerekliliğine ilişkin daha detaylı bilgi için bkz. Mâturidî, a.g.e., s. 271-284.

Mâturidî, Allah'ın da kullarının bu ihtiyacını lütfu ile hikmetinin ve inâyetinin bir gereği olarak peygamber göndererek giderdiğini ifade etmektedir.

İslam filozoflarının nübüvvet teorilerine gelince bu teori üzerinde nefis ve onun güçleriyle nübüvvet arasında kurdukları ilişki bağlamında Antik Yunan düşüncesinin tesirinden bahsedilebilir.<sup>163</sup> Ancak bu sadece nefis teorisi bağlamında etkilenmedir. Nitekim daha öncede ifade edildiği üzere Antik Yunan'da İslam filozoflarının ortaya koydukları nübüvvet teorisi gibi bir teoriden söz edilememektedir.<sup>164</sup> Bu teorinin İslam felsefesinin özgün yanını teşkil ettiği söylenebilir.

İslam filozoflarının nübüvvet anlayışları detaylarda farklılaşmakla birlikte birbirine benzer nitelikler taşımakta olup genel olarak akıl-din uzlaştırması temelinde şekillenmiştir. Ayrıca onlara göre nübüvvet, ilahî hikmet ve inâyetle de ilişkili olup umumi hayrın gerçekleşmesi için gereklidir. Başka bir deyişle, İslam filozofları âlemin nizamının korunması açısından nübüvvetin gerekliliğini savunmaktadırlar.<sup>165</sup>

İslam filozoflarının ilki olan Kindî, felsefî risalelerinde birçok konuyu ele almakla birlikte nübüvvet meselesine felsefî bağlamda kendinden sonraki filozoflar gibi değinmemiştir.<sup>166</sup> Ayrıca onun nübüvvetle ilişkili olabilecek olan *Tesbitü'r-Rusûl* adlı bir eserinden bahsedilmekle birlikte bu eser günümüze ulaşmamıştır.<sup>167</sup> Sadece o, din-felsefe uzlaştırması bağlamında peygamberlik müessesinin varlığını kabul ettiğini ve peygamberlerin vahiy yoluyla aldıkları bilgilerin akılla çelişmeyeceğini dile getirmektedir.<sup>168</sup>

İlk olarak nübüvvetin gerekliliğine değinip bir nübüvvet teorisi ortaya koyan ve bunu siyaset felsefesinin temeline yerleştiren Fârâbî olmuştur. Nitekim özellikle de İbn Sînâ'da etkisini hissettiren insanın toplumsal bir varlık oluşuna ve birlikte yaşamaya duyduğu ihtiyaca değinmek suretiyle peygamber-filozof olan erdemli şehrin sultanı yani ilk başkanı tarafından yönetildiğini belirtmesi bu düşüncemizi yani siyaset ve nübüvvet düşüncesinin ayrılmazlığını, hatta din-felsefe uzlaştırmasını ortaya koymaktadır.

---

<sup>163</sup> Aydın Işık, a.g.e., s. 99. Nefis konusunda Aristoteles'in görüşlerinin İslam filozofların tarafından kabul gördüğüne ilişkin bkz. Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2014, s. 473-474.

<sup>164</sup> Albayrak, a.g.m., s. 87.

<sup>165</sup> Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016, s.112; Akçay, a.g.m., s. 241.

<sup>166</sup> Akçay, a.g.m., s. 241; Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Kitabevi, İstanbul 2008, s. 56.

<sup>167</sup> Vural, a.g.e., s. 57.

<sup>168</sup> İsmail Erdoğan, "İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ 1996, s. 436. Kindî, vahiy bilginin akli bilgidenden açık, seçik, kapsamlı ve kestirme olma yönünden daha üstün olduğunu da zikretmektedir. Ayrıca bkz. Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, s. 61.

“Ruhu’l-Emin” veya Ruhu’l-Kuds”<sup>169</sup> diye de isimlendirilen Faal Akıl, ilk başkana Allah’ın vahyini iletme görevini üstlenmektedir.<sup>170</sup> Kısacası, âleme verilmiş olan düzenin bir benzeri insan vücûdundaki organlarda da yerleşik olduğundan erdemli şehrin başkanının yani nübüvvet bahşedilen kişinin görevinin de benzer bir harmoniyi insanlar arasında tesis etmek olduğu düşünülmektedir.

Fârâbî, insanların farklı özellik ve meziyetlere sahip olmalarından yola çıkarak insanın tek başına hakikî mutluluğun bilgisine erişemeyeceğini düşünmektedir. O, akla dayalı ruhsal bir yetkinlik olarak tarif ettiği bu mutluluğa erişmek için bir rehberin zorunluluğuna inanmaktadır.<sup>171</sup> Kısacası ona göre nübüvvet sadece bireysel açıdan değil, ictimai ve siyasi açıdan da zorunludur.<sup>172</sup> Vahiy alma sürecine ilişkin verdiği bilgilere baktığımızda faal akıl yüce olan akıldan kendisine feyz eden şeyi müstefad akıl aracılığıyla münfâil akla ulaşmakta, oradan da mütehayyile kuvvetine gelmektedir. Bu süreç faal akıldan münfâil akla doğru gerçekleştiğinde o kimse hâkim, filozof ve akıl erbabı olurken; mütehayyile kuvvetine feyz edince ise o kimse peygamber olmaktadır. Bu mertebeye erişen insan, insanlığın en yüce seviyesine çıkmış olup sa’âdetin en yüksek derecesine de erişmiş olmaktadır. Ayrıca sa’âdete ulaştırıcı her fiile vakıf olan reis, bildiklerini güzel sözlerle ifade edebilme maharetine sahip olup insanlara sa’âdeti ve ona ulaştıracak şeyleri öğretecek olandır.<sup>173</sup> Fârâbî, erdemli devletin kurucusu olarak da, hem ameli hem de nazarî erdemleri zâtında taşıyan kişiyi görmektedir. Her iki erdemi de zâtında birleştiren hakikat bilgisine sahip olan peygamberdir. Fârâbî’nin filozof ve peygamberi aynı kişide toplaması din ve felsefe uzlaştırmasının bir yansıması olarak da görülebilir.

Peygamberlikle doğrudan ilgili olan mucizeye gelince filozoflar, peygamberliğin doğruluğunun bilinmesi ve kabul edilmesi için onun gerekli olduğunu savunmaktadırlar.<sup>174</sup> Yani mucizeleri bir peygamber yetisi olarak görmektedirler.<sup>175</sup> Peygamberlerin özelliklerini ve farklılıklarını zikrederken de bunu ayrıca belirtmektedirler. Bu daha sonra ifade edileceği üzere İbn Sînâ’da açık bir şekilde dile getirilmektedir.

<sup>169</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye veya Meâdi’ül-Mevcûdât*, s. 36.

<sup>170</sup> Fârâbî, “*Kitâbü’l-Mille*”, çev. Fatih Toktaş, “Fârâbî’nin *Kitâbü’l-Mille* Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi” içinde, *Divan* 2002/1, s. 272-273.

<sup>171</sup> Müfit Selim Saruhan, *İslam Meşşâi Felsefesinde Filozof*, Yayınevi Yayın, Ankara 2010, s. 100.

<sup>172</sup> Afifi, a.g.e., s. 425-426.

<sup>173</sup> Fârâbî, *Arau Ehli’l-Medîneti’l-Fazıla*, s. 125-126; Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fazıla*, s. 86-87.

<sup>174</sup> Bulut, a.g.e., s. 114.

<sup>175</sup> Işık, a.g.e., s. 236.

## C. 2. İbn Sînâ'nın Melek Anlayışı ve Faal Aklın Nübüvvetteki Konumu

Genel olarak ontoloji, kozmoloji, kozmogoni ve epistemolojiye dair düşünceleri ile ilişki içerisinde olan İbn Sînâ'nın melek anlayışı,<sup>176</sup> sudûr sürecindeki hiyerarşik yapıya göre şekillenmektedir. İlk'ten itibaren aşağıya doğru gerçekleşen sudûrla beraber derecelerin bir düşüşü söz konusu olmaktadır. Her sudûr eden varlık kendinden önceki akıldan daha düşük bir konumdadır.<sup>177</sup> Filozof, ilk mertebede yer alan akılların mücerred ruhanî melekler olduğunu dile getirmektedir. Onlardan sonra ise amil olan ruhanî melekler mertebesinde bulunan nefisler gelmektedir. Bir diğer mertebeyi ise semâvî cirmeler oluşturmaktadır. Bu, sonuncu akıl olan ve kendisinde ne yeni bir akıl ne de nefsin sudûr etmediği faal akla kadar böylece devam etmektedir.<sup>178</sup>

İbn Sînâ, başka bir eserinde yeryüzüyle melekler ikliminin birleştiği bir bölümden bahsetmekte ve bunların iki ayrı topluluk şeklinde olan yeryüzü melekleri olduğunu zikretmektedir. Biri sağda biri de solda bulunan bu meleklerden sağdakiler topluluk bilici ve buyurucu iken, soldakiler buyruk alıcı ve getiricidir. Bu her iki melek topluluğu göğün en yüksek yerlerine çıkabildikleri gibi, insan ve cinlerin bulunduğu iklimin en derinlerine inebilmekte olup bunların hafaza ve katibin melekleri olduğu düşünülmektedir. İnsanın yürüyen ve uçan boynuz iklimini geçerek (İbn Sînâ muhtemeldir ki burada nefsin kötü arzularından temizleyip faal akılla ittisal düzeyine erişmeyi kastetmektedir) buraya ulaşabileceğinden ifade edilmektedir.<sup>179</sup>

Yukarıda bahsedilen düzeye insanın ulaşmasını mümkün kılan nefis-i natıka gücü, insana dünyanın halifesi olma imkânını sunmaktadır.<sup>180</sup> Bu akıl gücünün bazı mertebeleri vardır. Mücerret oluşuyla hayvani nefislerden ayrılan ve zâtını akleden insan nefsinin<sup>181</sup> nazarî idrakteki ilk mertebesi kendisinde hiç makul sûret bulunmamakla beraber onların kabul edicisi konumunda olduğu mertebedir ki, bu, “heyulani akıl” veya “bilkuvve” akıl diye isimlendirilir. Evveliyat ve adet olarak kabul edilen meşhur şeyler gibi iki tür düşünülürden bahseden İbn Sînâ, heyulani aklın bunlardan ilkinin yani evveliyatı kabul edici olduğunu belirtmektedir. Meşhur olan bu ikinci tür düşünülürler ise daha çok eylemlerde görülmekte olup bunları da şeyleri şimdi

<sup>176</sup> H. Hüseyin Tunçbilek, *İbn Sînâ ve “Risaletü'l-Melâike” Adlı Eseri*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Şanlıurfa 2001, s. 68.

<sup>177</sup> İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 273.

<sup>178</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 274.

<sup>179</sup> İbn Sînâ, “Hay Bin Yakzan”, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya, Babanzâde Reşid, *İbn Sînâ / İbn Tufeyl Hay Bin Yakzan*, Kredi Yayınları, İstanbul 2010, s. 39. İbn Sînâ, başka bir eserinde Kerubiyyun veya Mukarreb meleklerden ve onların ardından gelen işçi meleklerden bahsetmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *“Risaletü'l-Melâike (ar-tr)”*, s. ar. 93, tr. 101-102.

<sup>180</sup> İbn Sînâ, *Namaz Hakkındaki Görüşleri*, s. 11-12; İbn Sînâ, “el-Keşf an Mahiyeti's-Salat ve Hikmetu Teşriiha = Mahiyetü's-Salat”, s. 10.

<sup>181</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 80.

bilebilen yetenekli akıl yani “bilmeleke” akıl bilmektedir. Üçüncü mertebede bilfiil akıl bulunmakta olup elde edilen akledilirleri idrak etmektedir. Dördüncü mertebeye, nefisteki meydana gelen bu akledilir sûretin nefiste durduğu düzey olup bu da “müstefad akıl” olarak adlandırılmaktadır.<sup>182</sup> Vasıtasız ve kazanmadan olan bilmeleke akla kıyasla müstefad akıl orta terimle, zâtî ve arazî tanımla ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra bu düşünülürlerden hiç birisinin cismani organ ya da güç ile idrak edilmesi mümkün değildir. Ayrıca bilinmeyenler, orta terimle bilinir hale gelmektedir.<sup>183</sup>

Filozof, başka bir eserinde bu akılları bazı benzetmelere başvurmak suretiyle açıklamaktadır. Nazarî ve ameli olmak üzere iki kısımdan teşekkül eden nefis-i natika, ameli aklın faaliyete geçirebilmek için nazarî akıldan yardım almaktadır. Bu nazarî akıl içerisindeki ilk mertebeye yer alan akledilirler için istidâd kuvvesine karşılık gelen heyulani akıl kandile benzetilmektedir. Nefiste ilk akledilirlerin meydana gelmesiyle hasıl olan bir kuvvet vardır ki, bu akli ikinci akledilirleri akletmeye hazır hale getirmektedir. Düşünme zayıf olduğunda bu zeytin ağacına, sezgi daha güçlü olduğu takdirde ise yağa benzetilmektedir. Bu akıl, fanus olduğu söylenen bilmeleke akıl olarak isimlendirilmektedir. Bunun bir üstünde ise yağı neredeyse ışık verecek olan kutsal kuvve gelmektedir. Bundan sonra nefis için kuvve ve yetkinlik meydana gelmekte olup kuvve bilfiil akıl olarak isimlendirilip lamba metaforu kullanılırken, yetkinliğe müstefad akıl adı verilmekte ve bu düzeyin nûr üzerine nûr olduğuna işaret edilmektedir. Faal akıl ise heyuladan melekeye, melekeden tam fiile çıkararak konumunda olup ateş ile temsil edilmektedir.<sup>184</sup> İbn Sînâ'nın burada kullandığı benzetmeler Nûr sûresinin 35 âyetine<sup>185</sup> dayanmakta olup bu âyete dair yaptığı açıklamalarda da benzer düşüncelere yer vermektedir.<sup>186</sup>

İbn Sînâ, yukarıda zikrettiği aklî mertebelere erişimde etkin olan bir akıldan bahsetmektedir. Akledilirlerin, nefiste bilkuvve ve bilfiil meydana gelişi kendi kendine olmamaktadır. Onları kuvveden fiile çıkaracak olan aklî bir şeye ihtiyaç bulunmaktadır.

---

<sup>182</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/ Alâi Hikmet Kitabı*, s. 488. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Mebde' ve'l-Me'âd*, s. 96-100.

<sup>183</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/ Alâi Hikmet Kitabı*, s. 450. Benzer bir akıl sınıflaması için bkz. İbn Sînâ, “İsbati'n- Nübüvvet ve Tevili Rumuzihim”, s. 83; İbn Sînâ “Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, s. 36.

<sup>184</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't- Tenbîhât)*, s. 112-113. Ayrıca bkz. İbn Sînâ “Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, s. 39-40.

<sup>185</sup> “Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun temsili şudur: Duvarında bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nûr üstüne nûr. Allah, dilediği kimseyi nûruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.” Nûr sûresi 24/35.

<sup>186</sup> Bkz. İbn Sînâ, “İsbati'n-Nübüvvet ve Tevili Rumuzihim”, s. 85-86; İbn Sînâ “Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, s. 39-40.

Bu ise metafizikte bahsedilen akıllardan biri olup bu âleme daha yakın olan ve akıllarımızı kuvveden fiile çıkardığı için de bu ismi alan “Faal akıl”<sup>187</sup>dir. Mahiyeti nûr dağıtmak olan faal aklın icra ettiği bu fonksiyon için, yani kuvveden fiile çıkarmasına ilişkin “ışrak” kavramı da kullanılmaktadır.<sup>188</sup> Ayrıca İbn Sînâ’nın *Hay bin Yakzan* adlı eserinde metaforik bir dille hikmet sahibi bir ihtiyar olarak tasvir ettiği Hay, insan nefesine yol göstermekte ve padişahın yani Allah’tan aldığı manevi bilgi anahtarlarıyla aklî düşünce sürecinde faal akıl rolünü üstlenmektedir.<sup>189</sup> Faal akıl, baki olup ışığı kalıcıdır ve insanın soyutlanmış düşünülülere aşına olmasını sağlamaktadır. Ona, insan nefsindeki gibi bir engel, bozukluk ve zararın erişmesi mümkün değildir.<sup>190</sup> Bununla birlikte aracısız bizzât ışığı/bilgiyi kabullenme özelliğine sahip olan faal akıl, bu niteliğiyle kendi dışındaki diğer yetilerin de kabullenmesini olanaklı hale getirmekte yani bizzât aracısız kabulün kendisi için mümkün olmadığı insan aklının aracılı, ilintisel kabulünü zâtındaki bu özellekle mümkün kılmaktadır.<sup>191</sup>

Vahibu’s-Suver<sup>192</sup> olarak da nitelenen faal akıl, maddeye sûretlerini kazandırmanın yanı sıra insan aklını aydınlatma ve onu kemâle erdirme fonksiyonunu da icra etmektedir. İnsan düşünüp kavranılabileni duyularla algılanabilenden ayırabilmede de faal aklın yardımına muhtaçtır.<sup>193</sup> Ayrıca o, peygambere gelen vahiyde ve arife gelen ilhamda aracı rolünü üstlenmektedir.<sup>194</sup> Burada şunu ifade etmek gerekmektedir ki İbn Sînâ, faal aklın fonksiyonlarına ilişkin yapmış olduğu açıklamalarla selefi Fârâbî ile birlikte, irfani düşünce açısından özgünlüklerini ortaya koymuşlardır. Nitekim Aristoteles’in ‘nous poietikos’ olarak isimlendirdiği faal akıl onun eserlerini yorumlayanlar tarafından çok farklı şekillerde anlaşılmıştır. Fârâbî’yi

<sup>187</sup> İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s.178. Bu akla akl-i küllî, nefs-i küllî, nefs-i âlem, melekî nefis, akl-i melekî gibi isimler de verilmektedir (İbn Sînâ, “İsbati’n- Nübüvvet ve Tevili Rumuzihim”,s. 83-84; İbn Sînâ “Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, s. 36-37). Ancak İbn Sînâ, başka bir eserinde bu kavramlardan akl-i küllînin bütün ayırık akıllar için, nefs-i küllînin bütün semavatta ait hareket eden bütün nefisler için, tek bir şeymiş gibi kullanıldığını zikretmektedir (İbn Sînâ, *Mebde’ ve l-Me’âd*, s.74). Başka bir yerde ise yine insan nefsinin irtibat içinde bulunabildiği ve tabiatının ulaşabildiği ilahî bir feyizden yardım aldığına işaret edilmekte ve bu feyzin cevher olduğu, küllî akıl ve küllî nefis olarak isimlendirildiği ifade edilmektedir (İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi’s-Se’âde ve l-Hucceci l-’Aşere)*, s.66-67). Muhtemeldir ki burada kastedilen faal akıldır, zira insanın tabiatının ulaşabildiği ve bilgi alabildiği seviyede bulunan varlık faal akıldır.

<sup>188</sup> Maraş, a.g.e., s. 53.

<sup>189</sup> Müfit Selim Saruhan, *İslam Düşüncesinde “İsti’Are” (Metafor)*, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2005, s. 55-56; İbn Sînâ, “*Hay Bin Yakzan*”, s. s.31-32.

<sup>190</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî/ Alâî Hikmet Kitabı*, s. 462, 464,466, 480.

<sup>191</sup> İbn Sînâ, “İsbati’n- Nübüvvet ve Tevili Rumuzihim”,s. 84; İbn Sînâ “Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, s. 36-37; İbn Sînâ, *Risâle fi Mahiyeti l-’Işk (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale)*,s. tr.18, ar. 27-28.

<sup>192</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş - Şifâ Metafizik II*, s. 158.

<sup>193</sup> Tunçbilek, *İbn Sînâ ve “Risaletü l- Melâike” Adlı Eseri*, s. 74; Corbin, a.g.e., s. 306.

<sup>194</sup> Tunçbilek, a.g.e., s. 74; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013, s. 46.

takip eden İbn Sînâ, Themistius (ö. 387)'tan farklı olarak faal aklı, insan aklının dışında ayrı bir varlık olarak görmektedir. Ayrıca onu Tanrı kavramıyla özdeşleştiren İskender Afrodisî veya Augustin okulu mensuplardan da ayrılmaktadır.<sup>195</sup> İbn Sînâ, selefi Fârâbî gibi, onu Tanrı olarak görmeyerek ve insan nefsinden farklılığına işaret ederek, en önemlisi de ay-altı âlem ile ay-üstü âlem arasındaki ilişkiyi sağlama görevini ona vererek özgünlüğünü ortaya koymuştur. Ayrıca bilgi edinme sürecinin faal akıl olmaksızın vukû bulamayışı da onun varlıklara sûret verme dışındaki ikinci önemli fonksiyonu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Sînâ, Vacibu'l-Vücûd dışında ay-üstü âlemde yer alan varlıkların, ayrık akıllar, nefisler ve felekler olduğundan bahsetmektedir. Bunlara yüklediği görevler, özellikleri ve gayeleri açısından bakıldığında, bunlar İbn Sînâ'nın da zaman zamanda ifade ettiği üzere din dilinde meleklerle karşılık gelmektedir.<sup>196</sup> Nitekim İbn Sînâ'nın melek tanımında da bu görülmektedir. O, meleği şu şekilde tanımlamaktadır:

“O, basit, hayat sahibi, akla dayalı konuşan, ölümsüz bir cevherdir. O, el- Bârî-azze ve celle- ile yeryüzündeki varlıklar arasında bir aracıdır. Bundan dolayı onların bir kısmı aklî, bir kısmı nefsi ve bir kısmı da cismanidir.”<sup>197</sup>

Bu tanımlamayla ilişkili olarak İbn Sînâ, meleklerin canlı, akıllı ve ölümsüz olduklarına dair yaygın görüşten yola çıkarak şeriata bağlı filozofların arştan kastetiklerinin felekler olduğunu dile getirmekte ve onların da meleklerle benzer özellikler taşıdığını belirtmektedir. Bu sebepten dolayı da feleklere de melek demenin mümkün olduğunu söylemektedir.<sup>198</sup> Kısacası, İbn Sînâ'nın feleklere diğer bir ifadeyle meleklerle yüklediği vasıf, Allah ile yeryüzündeki varlık arasında aracı olma vasfıdır. Bu aracılık sadece nübüvvetle ilişkili değil, bütün varlıkların ilahî nûrun feyzini alabilmeleriyle de bağlantılıdır. Sonuç olarak, inâyetin ay-altı âleme ulaşmasında faal akıl anahtar görevi görmektedir. Bu görevi, peygambere Allah'ın kelamını ulaştırarak gerçekleştirdiği gibi, varlıklara sûret vererek ve bilkuvve akli bilfiil hale getirerek de îfa etmektedir.

### C. 3. İbn Sînâ'da Peygamberlik, Peygamberliğin Gerekliliği ve İnâyet

İbn Sînâ'nın peygamberlikle ilgili görüşlerine yer vermeden önce insanın bir insan olarak ve peygamber olarak sahip olduğu nefsanî kuvvelere değinmek vahiy

<sup>195</sup> Corbin, a.g.e., s. 307.

<sup>196</sup> Tunçbilek, *İbn Sînâ ve "Risaletü'l- Melâike" Adlı Eseri*, s. 75.

<sup>197</sup> İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı (Kitabu'l- Hudud)*, s. 44.

<sup>198</sup> İbn Sînâ, "İsbati'n-Nübüvvet ve Tevili Rumuzihim", *Tis'u Resail* içinde, s. 87-88; İbn Sînâ "Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale", *İbn Sînâ Risaleleri* içinde, çev. Alparslan Açıkgenç, s. 41-42.

sürecini anlama açısından da önemlidir. İnsan nefsi; bitkisel, hayvani ve insanî diye ayırabileceğimiz üç farklı türsel yöne sahiptir. Bitkisel nefis; beslenme, büyüme, üreme niteliğini taşımakta olup inâyet tarafından canlılara verilen bir güç olarak görülürken;<sup>199</sup> hayvani nefis ise idrak (müdrîke) ve hareket (muḥarrik) gücünü içermektedir. Hayvani nefsin güçlerinden ilki olan idrak gücü, kendi içerisinde dış idrak güçleri ve iç idrak güçleri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Hissi idrak güçleri olarak da ifade edilen dış idrak güçleri, dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme olmak üzere beş dış duyudan teşekkül etmektedir. İç idrak güçlerine gelince verilerini dış idrak güçlerinden yani bu beş duyudan almakta olup ortak duyu gücü (hissü'l-müşterek), hayal ve musavvire gücü (kuvvetü'l-hayaliyye ve'l-musavvire), hayal kurma ve tasavvur gücü (kuvvetü'l-mütehayyile ve'l-mütefekkiyye), vehim gücü (kuvvetü'l-vehmiyye), belleme ve hatırlama gücü (kuvvetü'l-hâfıza ve'z-zâkire)<sup>200</sup> olmak üzere beş kısımdan teşekkül etmektedir. Hayvani güçlerden ikincisi, iradeye bağlı olarak sinir ve kaslar aracılığıyla organların hareketini sağlayan hareket gücüdür. Bu hareket gücünün kuvvetü'l-şehviyye ve kuvvetü'l-gâdabiyye olmak üzere iki yardımcısı vardır.<sup>201</sup> İnsan nefsinin diğer bir isimlendirmeye nefis-i natıkanın güçlerine gelince nazarî akıl gücü ve ameli akıl gücü olmak üzere iki kısımdan teşekkül etmektedir.<sup>202</sup>

Nebati ve hayvani nefsin güçlerini zâtında taşıyan insan nefsi için en önemli kuvve nefsi natıkadır ki, filozofun, peygamberliği ispat konusundaki şüpheleri gidermek üzere yazdığı risalesine, ilk olarak insanın diğer varlıklardan sahip olduğu nefis-i natıka kuvvetiyle ayrıldığını<sup>203</sup> söyleyerek başlaması da buna bir işarettir. O, bu kuvvete sahip olan insanlar içerisinde daha genel bir ifadeyle maddi sûretler içerisinde en üstün mertebeye peygamberi yerleştirmekte ve “her üstün olanın kendisinden aşağıdakilere

<sup>199</sup> Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV, İstanbul 2012, s.114.

<sup>200</sup> Hatırlama gücü hem insanda hem de diğer canlılarda mevcut olmakla birlikte insanınki iradeli bir hatırlama olduğu için diğerlerinden ayrılmakta ve İbn Sînâ bunu tezekkür kavramıyla ifade etmektedir (Durusoy, a.g.e., s. 165.).

<sup>201</sup> Alper, *İbn Sînâ*, s. 81-83; Altıntaş, a.g.e., s. 152- 156. Nefsin güçlerine ilişkin detaylı bilgi için bkz. Durusoy, a.g.e., s. 114-206; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 145-153; İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*, s. 196-205; İbn Sînâ, “Uyûnu'l-Hikme”, s. 111-114. Detaylı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ İlmu'n-Nefs*, Patrimoine Arabe Et İslamique, Paris 1988, s. 235; Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna's De Anima in Latin West*, The Warburg Institute, London 2010, s. 158-197. Ayrıca İbn Sînâ, gök cisimlerinin akıllı nefisler olduğunu kanıtlamak üzere deliller sunarken onların neden bitkisel ya da hayvani nefis olmadıklarını dile getirirken bu nefislerin özelliklerini de özet bir şekilde ifade etmiştir (İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'âde ve'l-Hucceci'l-'Aşere)*, s. 71,73).

<sup>202</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 112-113; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ İlmu'n-Nefs*, s. 235.

<sup>203</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'âde ve'l-Hucceci'l-'Aşere)*, s. 37; İbn Sînâ, “İsbati'n-Nübüvvet ve Tevili Rumuzihim”, s. 83; İbn Sînâ “Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, s.36. Bu nefis-i natıka kuvveti, kendi zâtıyla kaim cisim olmayan bir cevher olup hikmetin insanın özünde yerleştiği yer ve hikmetin mahali-taşıyıcısı olarak görülmektedir (İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'âde ve'l-Hucceci'l-'Aşere)*, s. 45).

hâkim ve onun başkanı olduğu”<sup>204</sup> çıkarımıyla peygamberin de kendisinden aşağıda yer alanların hâkimi, başkanı ve reisi olduğu sonucuna varmaktadır.<sup>205</sup> Ayrıca insan, yeryüzünde doğal cisimleri yetkinleştirici sûretleri veren faal akıldan feyz alma noktasında da en üst seviyede yer almaktadır. Çünkü bu feyzi almaya engel olan maddeden ve zıtlıklardan uzaklaşma konusunda en ilerdedir. İnsan özü bakımından ay- altı âlemdeki diğer varlıklara kıyasla en saf, arınmış, zıtlıklardan en uzak ve en normal mizaca sahip olan olarak ilahî feyizden daha fazla pay almaktadır.<sup>206</sup>

İbn Sînâ, yukarıda ifade edildiği üzere insanların belirli mertebelerde olduğunu zikretmektedir. Özellikle de nefis ve akıl tertipleri bunu yansıtmaktadır. İnsanlar içerisinde en faziletli olanların nefisini bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve ameli erdemler olan ahlakî zâtında taşıyan kimseler olduğunu belirtmekte ve bunlar içerisinde ise en yüce mertebeye nübüvvet istidadı olan kimseleri yerleştirmektedir.<sup>207</sup> İbn Sînâ’ya göre, “Bu, insan nefsanî güçlerinde üç özelliğin bulunduğu kimsedir: Bunlar Allah’ın kelamını işitmesi, onun görebileceği bir sûrete dönüştürülmüş olan melekleri görmesidir. Bunun nasıl olduğunu açıklamış ve onun vahyedilene, meleklerin sûretlenip kulağında bir ses meydana getirmesi olduğunu belirtmiştir. Peygamber bu sesi insanların veya yersel canlıların sesi olmaksızın duyar. İşte bu, peygambere vahyedilendir.”<sup>208</sup>

Filozofa göre peygamberlere has özel bir nefsanî kuvve vardır ki bu kudsi nefistir<sup>209</sup>. Bu nefis, “sezgi (hads)<sup>210</sup> ve melekler âlemi sayesinde (yani aklî faal aracılığıyla)<sup>211</sup> öğretilen ve kitapsız olarak düşünülürleri bilen, uyanıkken tahayyül

<sup>204</sup> İbn Sînâ, “İsbati’n-Nübüvvet ve Tevili Rumuzihim”, s. 84; İbn Sînâ “Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, s. 38.

<sup>205</sup> İbn Sînâ, “İsbati’n-Nübüvvet ve Tevili Rumuzihim”,s. 84; İbn Sînâ “Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, s. 37-38. Çeviri metninde bir hata vardır. “Fiile çıkan ya aracıyla çıkmıştır ya da aracı olmaksızın. Birincisi daha üstündür.” şeklinde tercüme edilmiştir. Arapçası ise şu şekildedir: “و الخارج اما بغير واسطة او بواسطة الاول افضل” çıkış ya aracısızdır ya da aracıyla, birincisi daha üstündür şeklinde tercüme etmek daha uygundur. Metin içerisinde daha üstün olanlar hep ilk olarak zikredilmiştir. Fiile çıkışta aracısız çıkmak aracılı çıkışa kıyasla daha üstündür. Anlamsal bütünlük bozulduğu için işaret etme gereği duyulmuştur.

<sup>206</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi’s-Se’âde ve’l-Huceci’l-’Aşere)*, s. 73-77.

<sup>207</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik II*, s. 181.

<sup>208</sup> İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 274; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik II*, s. 181. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”,s. 649; İbn Sînâ, *er- Risâletü’l-Arşîyye fi Hakaiki’t-Tevhid ve İsbati’n-Nübüvve*, s. 31.

<sup>209</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ İlmu’n-Nefs*,s. 235; Hasse, *Avicenna’s De Anima in Latin West*, s.155. İbn Sînâ, buna ayrıca kuvve-i nebeviyye adını da vermektedir. Ayrıca o, ismi insanîyeye müstahak olanın hakikî öte dünya sa’âdetini elde etmiş olan kişiler olduğunu belirtmekte, bunların en şerefli ve en ekmelinin ise bu nebevi kuvveye sahip olan olduğunu zikretmektedir ( İbn Sînâ, *Mebde’ ve’l-Me’âd*, s. 115-116).

<sup>210</sup> Sezginin nasıl bir bilgi edinme yolu olduğunu ilişkin detaylı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/Alâi Hikmet Kitabı*, s. 480,482.

<sup>211</sup> İbn Sînâ, *Mebde’ ve’l-Me’âd*, s. 116.

yoluyla gayp âlemine ulaşan ve vahiy alan büyük peygamberlerin düşünen nefsidir”.<sup>212</sup> İbn Sînâ, kudsî nefiste mütehayyile gücünün<sup>213</sup> rolüne değinmekte ve peygamber için özel bir bağışın, lütfun yani inâyetin varlığına işaret etmiş olmaktadır. Vahiy kavramına yüklediği anlamda bu daha net olarak ortaya çıkmaktadır. O vahyin, “melekler ve insan ruhu arasında hallerden bilgi verme ve âlemin maddesini etkileme şeklinde bir bağ” olduğunu böylece peygamberin mucize getirdiğini ve maddeden bir sûreti götürüp diğerini getirebildiğini” belirtmektedir.<sup>214</sup> Peygamberin bir diğer ayırıcı özelliği ise melaikenin kelimasını işitmesi ve onları görmesidir.<sup>215</sup> Ay-üstü âlemlerle bağı sağlayan vahyi alabilecek düzeyde kudsî nefsi donatan Allah, ona inâyetiyle hem bilgi bahşetmekte hem de bu vahyin gelişini insanlara kanıtlamak üzere ona âlemin maddesini etkileme gücünü melek aracılığıyla vermektedir. Kısaca, peygamberlik, inâyetin bir insan nefsinde somutlaşmış hallerinden biri olarak görülebilir.

İbn Sînâ, nebinin insan ruhunun sahip olduğu temel iki güç olan nazarî ve ameli kuvvetin her ikisini de zâtında taşıdığını dile getirmekte ve bu kuvvetler sayesinde hem kendi bedeninde hem de onun aracılığıyla en doğru (aslah) ve en uygun (esvab) şekilde evrendeki nesnelere üzerinde tasarrufta bulunabildiğinden bahsetmektedir. Ondaki nazarî güç ameli güçten daha kuvvetli olup “sana okuyacağız, ama unutmayacaksın”<sup>216</sup> âyeti buna delalet etmektedir. İbn Sînâ, bu âyeti nebinin ruh cevherinin güçlendirilmesi ve onun ilahî marifetle, hakikî bilgilerle donatılarak kudsî nefis düzeyine ulaşacak şekilde olgunlaştırması diye yorumlamaktadır. Bu olgunluğa erişen nebi öğrendiği şeyi unutmayacak hale gelmektedir. Nazarî güçte bu şekilde olgunlaştırılan nefsin ameli güçte olgunlaşması ise “seni en kolayca müesser kılacağız”<sup>217</sup> âyetinde ifade edilen şeydir.<sup>218</sup> Bu ifadelerde anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, peygamber için dışsal kaynaktan eğitilmenin ve vahiy elde etmek üzere aklî kabiliyetle ilgili bir gelişimin onun için gerekli olmadığı düşüncesindedir. Bunun aniden gerçekleştiğini belirterek Fârâbî’den ayrılmaktadır. Nitekim Fârâbî, peygambere olağanüstü bir aklın bahşedildiğini kabul etmekle beraber ilahî gücün yardımıyla kendisini geliştirdiğini ve akıl mertebelerini

<sup>212</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî/ Alâî Hikmet Kitabı*, s. 482. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Mebde’ ve'l-Me'âd*, s.116.

<sup>213</sup> Mütehayyile gücünün görülen rüyanın doğruluğuyla ilişkisine dair bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî/ Alâî Hikmet Kitabı*, s. 470, 472, 474. Kudsî kuvve diye de isimlendirilen bu nefis, insan kuvvelerinin en üstün mertebesinde yer almaktadır (İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s.155).

<sup>214</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî/ Alâî Hikmet Kitabı*, s. 482.

<sup>215</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 649; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve*, s. 31.

<sup>216</sup> A’la 87/6

<sup>217</sup> A’la 87/7

<sup>218</sup> İbn Sînâ, “A’la Sûresinin Tefsiri”, s. 238; İbn Sînâ, *el-A’la, et-Tefsirü'l-Kur’âni ve'l-Lugatü's-Sufiyye fî Felsefeti İbn Sînâ* içinde, thk. Hasan Asi, el-Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983, s. 98-99.

aşarak faal akılla temasa geçtiğini düşünmektedir.<sup>219</sup> İbn Sînâ için ise peygamberlik hiçbir çabaya gerek duymaksızın gerçekleşen bir bağış, yani inâyetir.

Filozof, nazarî ve ameli kuvvetleri kemâle erdirenleri iki kısma ayırmaktadır ki bunlardan birincisi bu kemâle ermesine rağmen başkalarını olgunlaştırma gücüne sahip olamayan veli iken; ikincisi, tam ve tamın üstünde olan mutlak kemâle ulaşmış ve başkalarını da kemâle erdirebilecek güce sahip olan peygamberlerdir. Peygamber, bunu Allah'ın emriyle öğüt vererek gerçekleştirmekte yani kendindeki bu olgunlukları noksan olanlara feyz ettirmektedir (ifâda).<sup>220</sup> Bu ifâda, inâyetin insana ulaşan boyutlarından birini teşkil etmektedir.

İnsan mertebeleri içerisinde en yüce mertebe olan kudsî nefis seviyesine ulaşan kişi yani peygamber, ulaşılabilecek en son seviyeye yani meleklerin derecesine bitişik olan düzeye erişmektedir. Ayrıca filozof, bu kimsenin Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğunu belirtmektedir.<sup>221</sup> Bunun yanı sıra İbn Sînâ, geçim sebeplerini ve ahiret maslahatlarını düzenleme konusunda insanları yönlendiren peygamberin, teelluh etmesiyle<sup>222</sup> (الله Tanrı'ya benzeme) diğer insanlardan ayrıldığını dile getirmektedir.<sup>223</sup> İbn Sînâ, Fârâbî gibi, peygamberle filozofu eşit düzeye getirmek yerine peygamberin akıl gücü, mütehayyile ve tabiata etki gücü yönünden ondan üstün olduğunu vurgulamaktadır.<sup>224</sup> Ancak Fârâbî'nin bu görüşü, peygamberin çaba harcamaksızın ulaştığı seviyeye, filozofun çaba harcamayarak ulaştığını belirtmeye yöneliktir. Haddi zâtında o, filozofu peygamberden üstün hale getirmemektedir. Nitekim erdemli toplumun reisini peygamber-filozof olarak nitelendirmesi de bunu göstermektedir. Hem nazarî hem de ameli hikmeti zâtında toplayan hakikî hâkim peygamberdir. İbn Sînâ ise Fârâbî'den farklı olarak peygamberliği açık olarak inâyetin ürünü olarak gördüğü için

<sup>219</sup> Albayrak, a.g.m., s. 90.

<sup>220</sup> İbn Sînâ, "A'la sûresinin Tefsiri", s.239; İbn Sînâ, *el-A'la*, s. 99.

<sup>221</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/ Alâi Hikmet Kitabı*, s. 482,484.

<sup>222</sup> *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*'i içerisinde geçen teelluh etme kavramı yüce yaratıcının esmasının kişi de tecellisi şeklinde açıklanmaktadır (Gürbüz Deniz, "Bir Müslüman Olarak Hz. Peygamber'e İmanı Niçin Gerekli Görüyoruz?", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2007, c. 9, Sayı: 27, s. 112). Bu kavram, Kindî tarafından müteellih şeklinde kullanılmakta olup müteellih terimi "en büyük çağrışımı, bilgelik sevgisinin sıradan teorik bir amaç olmayıp Yaratıcı'ya benzemek, yani ahlakî açıdan üstün bir konuma ulaşmaya çalışmaktır." (Saruhan, *İslam Meşşâi Felsefesinde Filozof*, s. 71). Ayrıca bu kavram, hakikata ulaşma yollarından nazar ve tefekkür dışındaki kulluk, çile çekme ve ahlakî manada en üst düzeye ulaştırılan bir yol olarak tanımlanmaktadır. Keşf yoluyla hakikat bilgisine ulaşana da müteellih denmektedir. İshraki felsefe içerisinde nübüvvet bahsinde hâkim-i müteellih (teosofist) feyz yoluyla Nûru'l- Envar'dan marifet yoluyla bilgi alan kişi olarak tasvir edilmektedir. Bu kaynaktan sürekli olarak üst düzeyde bilgi alan insan ise Allah'ın yeryüzündeki halifesi olmaktadır. Gazalî'ye gelince o da bu kavramı sözlükte geçen Tanrı'ya benzemek ve kulluk etmek manalarından ikincisine tekabül edecek şekilde kullanmaktadır (Mahmut Kaya, "İşrâkiyye", *DİA*, İstanbul 2001, c. 23, s. 435-437).

<sup>223</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 194; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 282.

<sup>224</sup> Saruhan, *İslam Meşşâi Felsefesinde Filozof*, s. 111.

diğer insanlardan peygamberlik vasfı açısından üstün olduğunu vurgulamayı tercih etmiştir.

Peygamberlik meselesi Allah'ın kelimî sıfatıyla da ilişkilidir. Nitekim O'nun mütekellim oluşu “O'ndan faal akıl ve mukarreb melek<sup>225</sup> olarak adlandırılan el-kalemu'n-nakkaş aracılığıyla peygamberin kalbine bilgilerin akması (feyezan)”<sup>226</sup> şeklinde açıklanmakta ve bunun da O'nun kelamı olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca bu kelam, peygambere özgü bilgilerden ibaret olup taaddüdü ve kesreti barındırmamaktadır.<sup>227</sup> Filozof, kelamın çokluk içermediği düşüncesini “Bizim buyruğumuz, bir anlık bakış gibi, bir tek sözden başka bir şey değildir.”<sup>228</sup> âyetine dayandırmaktadır. Çokluk ise ona göre hâdis olanın nefis, hayal ve hissinden kaynaklanmaktadır.<sup>229</sup>

Vahyi, bir tür ifâdâ olarak gören İbn Sînâ, peygamberliği ise bu ifâdânın maddî âlemin ilim ve siyaset açısından salahına uygun olan bir ifâdâ şeklinde alınması olarak tanımlamaktadır. Burada peygamberin görevi, “kendi görüşleri sayesinde duyular dünyasının salahının siyasetle; akıl âleminin salahını da ilim ile gerçekleşmesi için uygun görülen herhangi bir ifade şekliyle, vahiy adı verilen bu akışı (ifâdâ) tebliğ edip (insanlara)”<sup>230</sup> ulaştırmaktır. Başka bir yerde filozof, peygamberin Allah'tan melekler aracılığıyla almış olduğu bu gayb bilgisini, hayal gücü ile alıp harfler ve muhtelif şekiller tarzında tasavvur ettiğini belirtmektedir. Bununla birlikte hayal gücü boş bulduğu duyu levhasına bu ifade ve biçimleri işlemekte, peygamber, oradan manzum bir kelam işitip meleği insan sûretinde görmektedir. Vahiy denilen şey bu olup zamansal bir sürece tabi olmaksızın kendisine ilka edilen sûreti tertemiz nefsiyle tasavvur eden peygamber, bunun ilimlerde mukâbil (bilinen nesne) sûretinin tasavvuru gibi bazen İbranice bazen de Arapça ifadelerle dile getirmektedir. Vahyin kaynağı tek olmakla birlikte bu bilgilerin ortaya çıktığı yerler-alıcı (mazhar) farklılaşmaktadır.<sup>231</sup> Vahyin insanlığa tebliğinde peygamberin mütehayyile kuvvetinin etkisi hissedilmektedir. Mütehayyile gücü kendisine ilka edilen sûretin tasavvurunun ifadelere dönüşmesinde

<sup>225</sup> Bu ifade İbn Sînâ'nın *Risaletü'l-Melâike* adlı eseri içerisinde de geçmektedir. Bkz. İbn Sînâ, “*Risaletü'l-Melâike (ar-tr)*, s. ar. 93, tr. 101.

<sup>226</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”,s. 649; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve*, s. 30.

<sup>227</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”,s. 649; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve*, s. 31.

<sup>228</sup> Kamer 54/50

<sup>229</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”,s. 649; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve*, s. 31.

<sup>230</sup> İbn Sînâ, “İsbati'n-Nübüvvet ve Tevili Rumuzihim”,s. 85; İbn Sînâ “Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, s. 38.

<sup>231</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”,s. 649; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve*, s. 31.

aklî güç ile beraber çalışmaktadır. Vahiy, alıcısına göre farklı dillerde ifadesini bulmaktadır.

Filozof, peygamberin bildirdiği bu şeylerin duyulur-görülür zihindeki hayale irca edilemeyeceğini, duyunun, mahsusatı bazen dış güçlerden bazen de iç idraklerden aldığına işaret etmektedir. Biz eşyayı dış güçler aracılığıyla görürken; peygamber iç güç aracılığıyla görmekte ve buna binaen biz önce görüp sonra bilirken, peygamber için tam tersi bir işleyiş söz konusu olmaktadır ki o, önce bilip sonra görmektedir.<sup>232</sup>

Vahyi de bir tür feyz olarak tasavvur eden İbn Sînâ, bunun insanlara ulaşmasında kullanılacak dilin peygamber tarafından uygun görülen herhangi bir ifade tarzıyla olacağını belirtmektedir. Ayrıca da vahiyle gelen bu feyzde hem aklî hem de maddi dünyanın salahının bir arada tesisi söz konusudur. Maddi dünyanın salahı peygamberlikle tamamlanan nizâmü'l-hayr olup ay-altı âleme yönelik küllî inâyet olarak; akıl âleminin ilimle salahının sağlanmasına gelince bu ise insan nefsinin peygamberin rehberliğinde yetkinleşmesiyle hakikî mutluluğa ulaşmasını sağlayıcı bireysel bir inâyet olarak görülebilir.

İbn Sînâ, nübüvveti yüce Allah tarafından gerekli kılınan bir kurum olarak görmektedir.<sup>233</sup> Bu düşüncenin dayandığı temellerden biri de bu dünyanın mümkün âlemlerin en iyisi oluşu düşüncesidir. İbn Sînâ'nın inâyet fikri peygamberlik düşüncesiyle dolaylı olarak ilişkilidir. Çünkü inâyetin tarifinde kendisini bulan iyilik düzeni, peygamberlikle insanî noktada inşa edilmektedir. Mümkün olan en iyi nizam fikri ile aslında insana açılan özgürlük alanına da bir atıf vardır. Bütün ele alındığında, kötülük olarak görülemeyecek şeyler dışarda bırakıldığında insanın özgürlük alanı içerisinde meydana gelen kötülükler ortaya çıkmaktadır. Burada da peygamberlik müessesesi devreye girmekte ve peygamber kanun koyucunun emirlerini insanlara iletme vasfıyla toplumsal düzenin tesisini sağlamaktadır. Nübüvvet, mümkün en mükemmel düzenin inşasında genel inâyetin insana ulaşmasının başka bir boyutunu oluşturmaktadır.

Mu'tezile'ye benzer bir çizgi de nübüvvetin gerekliliğini değerlendiren ve onu Allah katından bir vacibe (zorunluluk) olarak niteleyen<sup>234</sup> İbn Sînâ'nın bu düşüncesinin temelinde bu âlemin mümkün dünyaların en iyisi olması ve Allah'ın hayr-ı mahz olduğu düşüncesi de yatmaktadır. Toplum halinde yaşamak zorunda olan insan için gerekli olan yasalar, ancak insanlar içinde seçilmiş olan bir peygamber aracılığıyla

<sup>232</sup> İbn Sînâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-",s. 649-650; İbn Sînâ, *er- Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve*, s. 31-32.

<sup>233</sup> İbn Sînâ, "Kitabu'ş-Şifâ Metafizik Üzerine", *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 294.

<sup>234</sup> İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ Metafizik I*, s. 26; İbn Sînâ, *Kitabu'ş - Şifâ Metafizik II*, s. 194.

oluşturulabilir.<sup>235</sup> Filozofa göre, hikmet-i ilahîye açısından bu insanların gönderilmesi zorunludur.<sup>236</sup> İbn Sînâ, insanın bütün aklî donanımına rağmen itidal erdemini elde etme noktasında aciz olduğunu belirtmekte ve bu eksikliği de ancak Allah'ın yardım ve inâyetinin bir ürünü olan peygamberlik ve vahiy ile giderebileceğini ifade etmektedir.<sup>237</sup> Ona göre insana bedensel olarak türünün devamı için elzem olmayan şeyleri bile bahşeden Allah'ın toplumsal düzeni tesis edici bir yönetimi ve yasaları koymaması mümkün değildir.<sup>238</sup> Varlığı aklen mümkün olan ve ilahî hikmet gereği gönderilmesi zorunlu olan peygamber, filozofa göre Allah katından konulan yasaların insanlara ileticisi ve uygulayıcısıdır.<sup>239</sup>

İnsanın toplumsal bir varlık oluşundan yola çıkarak peygamberliği temellendiren İbn Sînâ, insanın diğer canlılardan ayrılan özelliklerinden birinin zorunlu ihtiyaçlarını tek başına tam olarak gideremeyişi olduğunu söylemektedir. O, hem cinsleriyle birlikte yeterli hale gelebilmektedir. İnsanlar birbirleriyle yardımlaşarak yani biri buğday üretirken öteki ekmek yaparak, bir diğeri terzilik yapıp ihtiyaç duyulan elbiseleri dikerken öteki onun ihtiyaç duyduğu malzemeyi, iğneyi üretmektedir. Kısacası insanlar bir araya geldiklerinde işlerini yeterli düzeye getirebilmelerinden dolayı toplumlar oluşturup, şehirler kurmuşlardır. Bu yetkinleşme sadece insanların topluluk olmasıyla sağlanabilecek bir şey olmayıp şehir kurmaktan kaçınan bireyler, insan türünün yetkinliklerinden uzak kalmaktadırlar. İnsanların varlığı ve bekası için ortaklaşma şarttır.<sup>240</sup> İnsan nasıl ki, nefsi natıkaya sahip olmasıyla diğer varlıklardan ayrılmaktaysa aynı şekilde sosyal bir varlık olması da onu farklı kılan özellikleri arasında yerini almaktadır. İnsan türü için hayvanlardaki gibi topluluk olmak yeterli değildir. Bir üst safhasına geçip düşünen nefse sahip olmasıyla da bağlantılı olarak yetkinleşmesi için toplum olmaya ve şehir kurmaya ihtiyacı vardır. Ayrıca insan, şehrin kuruluşunu temin edecek yasaya ve kanun koyucuya gereksinim duymaktadır. Bu gereksinim peygamberlikle tam anlamıyla karşılanmaktadır. Yarattıklarını görüp gözeten bir yaratıcının insan için önemli bir gereksinim olan peygamberliği göz ardı etmesi düşünülemez. O halde Allah, İbn Sînâ'ya göre, inâyetiyle insanın toplumsal ihtiyacını gidermek üzere peygamberler göndermektedir.

<sup>235</sup> Frank Griffel, "al-Gazali's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Aş'arite Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 14 (2004), s. 110.

<sup>236</sup> Albayrak, a.g.m., s. 88.

<sup>237</sup> Z. Hümeýra Koç, "Kâdî Abdulcebbar'a Göre Allah-İnsan İlişkisinde İlahî Yardım -Divine Assistance (Lutf) in Qadî Abduljabbar's God-Man Relationship-," *Kelam Araştırmaları* 12: 1 (2014), s.327-328.

<sup>238</sup> Taylan, a.g.e., s. 207.

<sup>239</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş - Şifâ Metafizik II*, s. 194; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 282; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî/ Alâî Hikmet Kitabı*, s. 484.

<sup>240</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş - Şifâ Metafizik II*, s. 187; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 278. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't- Tenbîhât)*, s. 183; Dağ, a.g.m., s. 465.

Kendisi dışında diğer bireylerin yardımıyla hayatını yoluna koyan insan için toplum içerisinde yaşamının beraberinde getirdiği bazı şeyler vardır ki, bunlar ortaklaşmanın muameleyle tamamlanması, ilişkilerde bir yasa (sünnet) ve adaletin gerekliliğidir. Nitekim insanların bu konuda eğer ki bir yasa koyucu ve adil olmazsa görüş ayrılığına düşme tehlikesine işaret eden İbn Sînâ, insanlara hitap edebilecek ve onların yasaya uymasını sağlayabilecek bir insanın varlığını gerekli görmektedir. Bu görüşünü filozof, insan türünün bekası için zaruri olmayan şeylerin yani gözün üzerinde kaş, ayak tabanların iç bükeyliği vs. gibi<sup>241</sup> bile insana bahşedilişinden bahsederken onlardan daha önemli olan bu şeyin göz ardı edilmeyeceğini ima etmektedir. Nizâmü'l-hayrın hâkim olduğu bu âlemde insan için elzem olan bir kanun koyucunun varlığının olmayışı düşünülemez.

İbn Sînâ, başka bir eserinde insanların âlemin düzeni için ya şeriatın ya da aklın hükmüne bağlı olmaları gerektiğini dile getirmekte ve bu iki bağdan hiçbirine bağımlı olmayan insanın işlediği kötülöklere karşı konulamayacağını ifade etmektedir. Ayrıca bu iki bağdan kopmaların yaygınlaşmasının dünyanın düzeninin bozulması anlamına geleceğini söyleyen filozofa göre mutlak âlim ve hikmet sahibi Allah,<sup>242</sup> peygamberler göndererek şeriat bağına kuvvetlendirmekte ve âlemin düzenini inşa etmektedir.

Kanun koyucu ve adil olan insanın varlığının mümkünlüğüne işaret eden İbn Sînâ, insanın bekası için zaruri olmayan şeyleri veren İnâyetü'l-Ula'nın bu yararlı şeylerin temeli olanı göz ardı etmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Varlığı mümkün olmakla beraber gerçekleşmesi zorunlu olan şeyin bu iyilik düzeni içerisinde yer almaması düşünülemez. Bu sebepten dolayıdır ki, peygamberin var olması, insan olması ve diğer insanlardan ayırıcı bir özelliğinin olması gerekli olup, bu da mucizedir.<sup>243</sup> Burada görüldüğü üzere inâyet hem zaruri şeyleri hem de zaruri olmayıp faydalı olan şeyleri var etmektedir. Hayır nizamının tesisinde sadece gerekli olan değil, faydalı olan da inâyetle varlık kazanmaktadır. Bunu sadece insanla sınırlamak da mümkün değildir. Her şeye nüfus eden bir inâyetin varlığını kabule dair İbn Sînâ'da izler yukarıdaki ifadelerinde bulunabilir. Peygamberlik müessesesi de insanın bekasını sağlamak noktasında temel bir şey olarak inâyetle tesis edilmektedir.

Toplumsal düzeni tesisle görevlendirilen yani yasa koyucu ve adaleti sağlayıcı olan peygamber Allah'ın izniyle, emri, vahyi ve mukaddes ruhu ona göndermesiyle bu

<sup>241</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 187-188; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 278. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't- Tenbîhât)*, s. 183.

<sup>242</sup> İbn Sînâ, "Sırru'l Kader", s. 305; İbn Sînâ "Kaderin Sırrına Dair Risale", Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaoğlu, s. 33.

<sup>243</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 188; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 278-279.

görevini yerine getirmektedir.<sup>244</sup> Ona bahşedilen inâyetle yani verilen özel bir nimetle görevini ifa etmektedir.

Nübüvvetin inâyet olarak değerlendirilmesinin bir sebebi de peygamberin insanı sa'âdetü'l-kusvâya ulaştıracak yolda insanlara rehberlik etmesidir. Nitekim peygamberin görevlerinden biri ahlak ve adetlerde mutedil (ortada olmak) şeklinde anlaşılan adalete yöneltici yasalar koymaktır. Ahlak ve adetle ilgili olarak adaleti tesisi edici yasalar, nefsin tezkiyesi için yani saflığına kavuşup bedenden kurtuluşunu sağlamaya, beden ve neslin bekası için hazların nasıl kullanılması gerektiğine, şehrin bekası için şecaata, kısacası nefsanî güçlerden dünyevi maslahatları elde etmek için nasıl yararlanılabileceğine yöneliktir.<sup>245</sup> Bununla birlikte filozof, hiçbir bilginin ebedî mutluluk içerisinde kalmayı sağlayacak mutluluğa götürecekt rehberlikten, hidâyetten daha değerli olmayacağını<sup>246</sup> söyleyerek nübüvvetin önemini de vurgulamaktadır. Ayrıca peygamberliğin insana ve topluma yönelik olmak üzere iki boyutluluğuna işaret etmektedir. Hem dünyevi maslahatları dikkate alan hem de insan için uhrevî maslahatlara ulaşma yolları gösteren peygamber, inâyeti insanlara ulaştırmada köşe taşı rolü de üstlenmiş olmakta ve hayır nizamının tesisi yanında insanın mutluluğa ulaşma çabasında ona rehberlik etmektedir.

İbn Sînâ'ya göre peygamberlerin Allah'a ibadeti zorunlu kılmaları da ilahî hikmetin veya inâyetin bir gereğidir. Nitekim bu ibadetler ile yasa ve şeriatın insanlarda süreklilik kazanmasını sağlamak gibi toplumsal boyutunun yanı sıra ahirette arınmak suretiyle Allah'a yaklaştıran bireysel bir yönü de vardır.<sup>247</sup> Buna göre İbn Sînâ açısından Mabud'u hatırlatmak ve O'nun sürekli hatırda tutulmasını sağlamak için farz kılınan ve tekrar edilmesi gereken ibadetlerin hem dünyada büyük bir yararı vardır hem de ahirette mükâfatı vardır. O, bunun dışında her şeyi beklentisiz yapanlarından ve yüzlerini Allah'a çevirmelerinden dolayı ariflere özel bir menfaat sunulduğunu söylemektedir. Nitekim İbn Sînâ nezdinde kanun koyucu vasıtasıyla adalete davetin sürekliliği ve bunun ibadetler aracılığıyla yinelenmesi; hikmet, rahmet ve nimetin bir göstergesidir.<sup>248</sup> Filozof, nefsin arınmasında halis niyetin daha etkili olduğunu söylerken, nefsanî arzuların bastırılmasında bedeni ibadetlerin daha güçlü bir etkisinin olduğunu belirtmektedir. Kısacası, o kaba-hayvani duyguların üstesinden gelmek için

<sup>244</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 188; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 279.

<sup>245</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 203-204. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsının Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'âde ve'l-Hucceci'l-'Aşere)*, s. 91.

<sup>246</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsının Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'âde ve'l-Hucceci'l-'Aşere)*, s. 25.

<sup>247</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 194; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 282.

<sup>248</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 183-184.

nefse güç gelen dini ibadetleri gerekli görmektedir. Bununla birlikte filozof, nefsin bu dini hayata bağlılığını sürdürdüğü takdirde bilfiil fazilete erişip melekleri andıracak düzeye ulaşabileceğini düşünmektedir.<sup>249</sup> Peygamberin gönderiliş gayesinin bireye yönelik boyutlarından biri de budur.

İnâyet kavramı İbn Sînâ'nın temelde Fârâbî'ye ait peygamber ve vahiy teorisine dayanan siyaset felsefesiyle de ilgilidir. Teorik ve pratik felsefenin gerçeklerini içeren peygamberler tarafından getirilmiş olan kanun, sadece toplumun varlığı için değil, insanın hayatını sürdürmesi için de gerekli olan bir şeydir. Peygamberin kullandığı dil bütün insanlığa hitap edeceğinden dolayı soyut felsefî kavramlardan ziyade sembolik dil ve remizleri<sup>250</sup> içermektedir. İbn Sînâ, özellikle de peygamberdeki muhayyile gücünün etkinliğine işaret etmekte ve bu güç sayesinde aklî gerçekleri ve kavramları güçlü semboller haline getirdiğini söylemektedir.<sup>251</sup> Kanun koyucu bir peygambersiz hayır nizamının ay-altı âlemde gerçekleşmesi mümkün olmayıp Kanun Koyucu Tanrı'nın iyilik düzenine ilişkin bilgisinin ve inâyetinin zorunlu bir sonucu olarak görülmektedir.<sup>252</sup>

İbn Sînâ'ya göre peygamberin üstlendiği misyon sadece toplumun adaletle yönetilmesini sağlamak değildir. Nübüvvetin bunlardan çok daha önemli olan bir yönü vardır ki insanı bu dünyanın ötesindeki âlemdeki yetkinlik ve mutluluğa erdirmektir. Onun sonsuz hayatta bu şeyleri elde etmesini temin etmek, vahyin ve peygamberliğin asli fonksiyonlarından olup filozof nezdinde peygamber, gelecek hayattaki mutluluk ve kurtuluşa ulaştıran, o dünyaya ilişkin, insanları verdiği bilgilerle aydınlatandır. Ayrıca insanların işlerini düzenlemeleri, Allah'ı tanıyıp hatırlamalarını sağlayan peygamber, ferdi ve toplumu kanun koyucu vasfıyla bu hayata hazırlamaktadır. Bütün bunlar ise inâyetin bir gereği olarak vukû bulmaktadır.<sup>253</sup>

Yukarıda da ifade edildiği üzere peygamber göndermenin hem toplumsal bir boyutu vardır ki, iyilik düzeninin tesisi için gerekli olup sosyal bir varlık olan insan toplum hayatını şekillendirmektedir. Bu inâyetin genel boyutunu teşkil ederken bir de

---

<sup>249</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'ade ve'l-Huceci'l-'Aşere)*, s. 95.

<sup>250</sup> Kullanılan bu sembolik dil İbn Sînâ'ya göre bir gereklilik olarak görülmektedir. bu bağlamda İbn Sînâ'da Fârâbî gibi nübüvvet teorisinde mütehayyile gücü üzerinde durmaktadır. Filozof, bu tarz metaforların sıradan insanlara ve kitlelere soyut gerçeklikleri kabul ettirmek üzere felsefede kullandığı gibi din dilinde bunlara başvurulduğuna işaret etmektedir. Böylesi bir metodu takip etmeleri iyiliğe yönlendirip kötülükten sakındırma konusunda toplum nezdinde beklenen yararı sağlamalarını temin etmiştir (Taylan, a.g.e., s. 209-210; Zeynep Gemuhluoğlu, "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi-Fârâbî, İbn Sînâ Ve İbn Rüşd örnekleri-", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2008/1), s. 126).

<sup>251</sup> Saruhan, *İslam Düşüncesinde "İsti'Are" (Metafor)*, s. 57.

<sup>252</sup> M. E.Marmura, "Avicenna IV. Metaphysics", <http://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-iv>

<sup>253</sup> Taylan, a.g.e., s. 210.

peygamberin bireylere yönelik tebliği vardır ki, bu da bireysel inâyetin onlara ulaşmasını sağlama boyutudur. Peygamber kendisine verilen ayırıcı özellikleriyle bireysel inâyete mazhar olmanın yanı sıra insanı doğru yola iletme çabasıyla insana da bu bireysel inâyete ulaşma imkânını sunmaktadır.

Peygamber göndermenin inâyetin bir ürünü olarak değerlendirilmesi aslında onun aracılığıyla inâyetin yani ilahî yardım ve lütfun insanlara ulaşmasıdır. Burada faal akılla beraber peygambere ulaşan vahiy hem toplumun düzenini inşa etmekte hem de bunun yanı sıra ona muhatap olan insanı mutluluğa erdirmektir. Peygamberlik genel inâyetin birebir bir yansıması olmanın yanı sıra aynı zamanda tikel inâyetin insanlara ulaşmasında da aracı rolü üstlenmektedir. İbn Sînâ'nın da dediği üzere yaratan yarattıklarını en iyi şekilde bilen Bârî, onlara ihtiyaç duydukları bedeni güçleri vererek, dünyadaki düzeni tesis ederek genel inâyetini yansıtırken aynı zamanda doğru yola ulaştırıcı rehberler göndermek, onların Hakk'a ulaşmalarını sağlamak, kullarının dualarına cevap vermek suretiyle inâyetini bireylere de ulaştırmaktadır.

## V. BÖLÜM

### İBN SİNÂ: İNÂYET VE AHLAK

İbn Sînâ felsefesi içerisinde inâyeti ontolojik, epistemolojik açıdan ele aldıktan sonra, son olarak inâyetin ahlakî boyutuna işaret edilecektir. Bu bölüm, inâyetin varlığıyla bağlantılı olarak tartışılan en önemli meselelerden biri olan kötülük problemini de içerisinde barındırmaktadır. Nitekim kötülüğün varlığını sebep olarak ileri sürmek suretiyle inâyetin yokluğunu savunanlar bulunmaktadır. Ayrıca kötülük problemini daha da ileri götürerek kötülüğü Tanrı'nın yokluğunu ya da dünyayla hiç ilgilenmediğini iddia etmek üzere bir dayanak noktası olarak görenler de mevcuttur. Dolayısıyla bu bölümün ilk kısmı tezimiz açısından büyük bir önem arz etmektedir. Kötülük probleminin ardından ele alınacak olan bir diğer konu ise, daha önce işlediğimiz kaza-kader konusuyla da bağlantılı olan, kısmen bahsedilen insanın özgürlüğü ile inâyet arasındaki ilişkidir. En son olarak ise Tanrı'nın cömertliği ve sevgisinin inâyetle olan bağlantısına ışık tutulacaktır.

#### A. Kötülük Problemi ve İnâyet

Kötülük problemi felsefe tarihinin tartıştığı en köklü meselelerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde de farklı birçok boyutlarıyla tartışılmaya devam eden bu mesele, kesin bir sonuca kavuşturmak şu an için mümkün gözükmemektedir. Ancak felsefe tarihi boyunca birçok filozof ve düşünür tarafından bu meseleye dair bazı çözümler bulunmaya çalışılmıştır. Bu yüzden de meselenin temellerinin neye dayandığının anlaşılması açısından tartışmanın arka planından genel olarak bahsetmek faydalı olacaktır. Ayrıca kötülüğün ne olduğuna ilişkin yapılan tanımlamalar da meseleye filozofların nasıl yaklaştıklarına ilişkin önemli bilgiler sunmaktadır. Bu bağlamda genel olarak kötülük kavramına yüklenen anlamlara da işaret edilecektir.

#### A. 1. Kötülük Problemi Tartışmalarının Tarihsel Arka Planı

##### A. 1. 1. Kötülük Probleminin Temel Çerçevesi

Felsefî sistemlerin çoğunun, varlıkların salt yetkin ve özünde iyi olan bir ilkeden doğduğunu ya da başka bir deyişle nesnelere ezeli kaynağının salt yetkinlik olduğuna dair önemli bir iddiası vardır. Bu iddianın kabulü, kötülüğün mevcûdiyetinin nasıl açıklanacağı sorununu doğurmuştur. Nitekim kötülük, felsefî sistemlerin özünü teşkil eden bu fikirle bağdaşmamaktadır. Bu soruna çözüm olarak sunulan ve iyimser olarak

nitelenen öğretiler, genel olarak kötünün payını elden geldiğince sınırlama, hatta kötülüğün var olmadığı ve bunun insanın bir yanılsaması olduğunu kanıtlama çabası içerisine girmişlerdir.<sup>1</sup> Bu önemli iddianın karşısında yer alanlar da yok değildir. Kötülüğün varlığından Tanrı'nın yokluğuna ya da Tanrı veya tanrıların yeryüzüyle ilgilenmediği sonucuna varıp kötümser (pesimistik) bir bakış açısı geliştirenler de bulunmaktadır. Kötümserler, daha çok iyiliğin kaynağı, bilgisi ve kudreti sınırsız olan bir Tanrı inancıyla kötülüğün nasıl uzlaştırılabileceği sorununa odaklanmaktadırlar. Onlar eğer Tanrı, kötülüğü isteyerek yarattıysa bu, Tanrı'nın adaletiyle çelişmez mi? Ya da Tanrı'nın kötülüğü gidermeye gücü yetmediyse bu O'nun kudretinin sınırlılığına işaret olmaz mı? gibi sorular sormaktadırlar. Sorulan bu sorular agnostikler, şüpheciler ve ateistler için bir dayanak noktası teşkil etmektedir.<sup>2</sup> Kısacası, kötülük problemi iki gerçeklik içerisinde tartışılmaktadır. Bir tarafta her şeye gücü yeten mutlak kudret sahibi iyi bir Tanrı, öteki tarafta ise kötülük bulunmakta ve bu ikisinin nasıl bir araya geleceği ise çok eski zamanlardan beri tartışma konusu olmaktadır. Başka bir deyişle, kötülük probleminin tartışma zemini, iyimser ve kötümser cephede yer alanların Tanrı anlayışları ekseninde ortaya koydukları temel yaklaşımlar çerçevesinde şekillenmiştir.

“Evrendeki kötülüklerin iyi bir Tanrı ile bağdaşmadığı”<sup>3</sup> görüşü ekseninde kısaca ifade edilebilecek olan kötülük meselesi -başka bir ifadeyle şer sorunu- düşünce tarihi içerisinde Tanrı ve adalet anlamına gelen ‘theos (god)’ ile ‘dike (justice)’ kelimelerinin birlikteliğinde oluşan ve kötülük gerçeği ile Tanrı'nın mutlak iyiliğini uzlaştırma çabası<sup>4</sup> olan ‘Tanrı savunusu’ diye de ifade edilen teodise yani ilahî adalet temelinde de ele alınmıştır.<sup>5</sup> Bu kavramın, ilahî adaletin varlıktaki pek çok kötülük sebebiyle tehlikeye girmeden devam edebileceğini ifade etmek ve Tanrı'nın insana muamelesini haklı çıkarmak, çoğu kez inâyet kavramıyla eş anlamlı olarak Tanrı'nın yaratmaya ilişkin ilgi ve iradesini göstermek üzere iki farklı kullanımı mevcuttur.<sup>6</sup> Teodise kavramının bu iki farklı kullanımı aslında iyimserlerin tercih ettiği bir yaklaşım çerçevesinde şekillenmektedir. Çünkü kötümserler, çoğunlukla kötülük ile Tanrı'nın adaleti ve kudretini bağdaştırmaktan ziyade bunların bir arada olamayacakları kanaatinden hareketle Tanrı'nın yokluğuna veya âlemlerle ilgilenmediğine

<sup>1</sup> Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, s. 7,13.

<sup>2</sup> Mustafa Çağrı, “Şer (Felsefe ve Ahlak)”, DİA, İstanbul 2010, c. 38, s. 544.

<sup>3</sup> Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise Batı ve İslam Din Felsefesinde “Kötülük Problemi” ve Teistik Çözümler*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 11.

<sup>4</sup> John Hick, “Evil, Problem of”, *Encyclohedia of Philosophy*, Thomson Gale, USA 2006, c. 3, s. 472.

<sup>5</sup> Çağrı, “Şer (Felsefe ve Ahlak)”, s. 544; Eyüp Bekiryazıcı, “Kötülük Problemi”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 218.

<sup>6</sup> Ormsby, a.g.e., s. 15-16.

hükmetmektedirler. Yani onların, iyimserlerin yaptığı gibi temel bir Tanrı anlayışı zemininde kötülüğe makul bir açıklama getirmeye dair bir girişimleri yoktur.

İlahî adalet temelinde iyimser yaklaşımı benimseyenler, Tanrı'nın neden âlemde kötülüklerin var olmasına izin verdiği sorusuna cevap bulmaya çalışmışlardır. Tanrı'nın iyiliği, yüceliği ve adaleti ile bu soruna çözüm bulma gayreti içerisine girmişlerdir. Bununla birlikte özellikle de teologlar, kötülüklerle rağmen inâyetin varlığını korumak suretiyle Tanrı'nın adil oluşuna vurgu yaparak bu meseleyi ele almışlardır.<sup>7</sup> İyimserlerin genel yaklaşımı, ilahî kudret ve cömertlik sıfatlarını mutlak olarak kabul edip kötülüğün gerçekliğini tartışmaya açmak ve bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu savunmaktır.<sup>8</sup> Teistler açısından ise teodise, Tanrı'nın kötü durumların meydana gelmesine izin verişinin muhtemel sebeplerini ortaya koyma gayreti olarak da görülmektedir.<sup>9</sup> Kısacası, kötülük problemi teodise yani ilahî adaletle doğrudan ilahî inâyetle dolaylı olarak ilişkilendirilmek suretiyle ele alınmaktadır. Teodise düşüncesinin altında inâyeti koruma amacının varlığından söz etmek de mümkün görünmektedir.

Kötülük olgusunun tartışmalı hale getirdiği adalet ve kudret sıfatları teodisedeki klasik ikilemi doğurmaktadır. Çözüm için mutlak kudret üzerine fazlaca vurgu yapıldığında adalet zedelenmekte; tersi söz konusu olduğunda ise kudret zedelenmektedir. İkilemin çözümü bu iki sığata da zarar vermeden kötülüğü açıklamaktan geçmektedir.<sup>10</sup> Kısacası adalet ve kudret arasındaki dengeyle bu probleme daha makul bir çözüm üretilebilir.

Kötülük problemini aslında teistik düşünce sisteminin ve birçok filozofun Tanrı'nın varlığı kanıtlamak üzere ortaya koymuş olduğu güçlü deliller arasında yer alan gaye ve nizam delili bağlamında da ele almak gerekmektedir. Çünkü bu delile göre âlemde bir düzen vardır.<sup>11</sup> Kötülüğün varlığından yola çıkarak kötümser bir tavır sergileyenlerin hücum ettikleri delillerin başında bu gelmektedir diyebiliriz. Tikel olarak olaylara yaklaşanlar açısından sanıldığı gibi âlemde bir düzenin varlığından söz edilemez ve kötülük de bunu gösteren bir işaret olarak algılanmaktadır. Ayrıca bu eleştiriler Tanrı'nın varlığını inkâra kadar gidebilmektedir. İlahî adaleti savunanlar açısından bu delillerini sağlam bir zemine oturtma ihtiyacı da bu tartışma bağlamında ortaya çıkmıştır.

---

<sup>7</sup> Bekiryazıcı, a.g.e., s. 219.

<sup>8</sup> Ormsby, a.g.e., s. 16-17.

<sup>9</sup> Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford 1998, s. 21.

<sup>10</sup> Ormsby, a.g.e., s. 16.

<sup>11</sup> Şaban Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/2, s. 195.

Kötülük problemine dair yaklaşımları ve eleştirileri dört kategoride ele almak mümkündür. Bunlar aşağıdaki gibidir:

- “1. Tanrı’yla varlık arasındaki ilişkiyi kesmek.
2. Kötülük sorununu, Tanrı’nın yokluğu lehinde kullanmak.
3. Âlemde görülen kötülükleri Tanrı’nın yetkinlik sıfatıyla uyum içerisinde çözmek.
4. Tanrı’ya atfedilen söz konusu yetkinlik sıfatlarında (mutlak kudretinin sınırlandırılması gibi) dolayısıyla Tanrı tasavvurunda bir takım değişiklikler yapmak.”<sup>12</sup>

Yukarıda zikredilen dört kategoriden ilk ikisi kötümserlerin, diğer ikisi özellikle de üçüncüsü iyimser yaklaşımın genel anlayışını yansıtmaktadır.

Kötülük problemine dair zikredilen bu yaklaşımların yanı sıra genel olarak kötülük, doğal ve ahlakî kötülükler olmak üzere iki kategoride değerlendirilmektedir.<sup>13</sup> Ahlakî kötülükler bir şekilde insanın özgür iradesi çerçevesinde açıklanmaktayken asıl eleştiri yöneltilebilir tabii kötülükler olmaktadır. Özellikle de çocuklar ve iyi insanların başına gelen kötü şeyleri açıklamak sanıldığı kadar kolay olmamaktadır. Doğal kötülüklerle felsefî bağlamda değinenler olduğu gibi dini perspektifle yaklaşım çözüm üretmeye çalışanlar da bulunmaktadır.

### **A. 1. 2. Tarihsel Süreç İçerisinde Kötülük Problemi Tartışmaları**

Kötülük tartışmasının kökenlerine incek olursak, Grek düşüncesi içerisinde kötülüğü iyimserlik temelinde ele alan yaklaşımların izlerini Herakleitos (MÖ. 475)’da bulmak mümkündür. “İyi ve kötü birdir”<sup>14</sup> sözüyle o, iyi ve kötünün karşı konulamaz bir birlikteliğini vurgulamaktadır.<sup>15</sup> Ayrıca o, bunu “karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum doğar. Her şey çatışma sonucunda meydana gelir”<sup>16</sup> diye de ifade etmektedir. Zaman zaman iyi-kötüden, varlık-yokluk olarak da bahseden ve oluş için bunların bir arada bulunmalarının gerekliliğini savunan Herakleitos, kötü şeyleri iyi şeyleri gerçekleştiren ön şartlar olarak nitelemektedir.<sup>17</sup> Bu düşüncesini başka

---

<sup>12</sup> Haklı, a.g.m., s. 197.

<sup>13</sup> Swinburne, a.g.e., s.10. Bununla birlikte kötülüklerin teodise geleneği içerisinde dördü bir tasnifinden de bahsedilmektedir. Birincisi insandan kaynaklanan kötülükler olup ahlakî kötülük yada günah diye isimlendirilmektedir. İkincisini ise fiziksel hissi acılar ve doğal kötülüklerden ya da günahlardan kaynaklanan zihni acılar oluşturmaktadır. Üçüncüsü ise deprem, hastalık vb. tabii kötülükler iken, dördüncüsü bazıları tarafından metafiziksel kötülük olarak da ifade edilen yaratılmış olan bütün varlıkların sınırlılığı ve mümkün oluşu yani mükemmel olmayışlarıyla alakalı olan kötülüktür (Hick, a.g.m., s.472).

<sup>14</sup> Werner, a.g.e., s. 13.

<sup>15</sup> Werner, a.g.e., s. 13; Weber, a.g.e., s. 22; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 1, s. 190-191.

<sup>16</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, s. 45.

<sup>17</sup> Werner, a.g.e., s. 13; Weber, a.g.e., s. 22; Arslan, a.g.e., s. 190-191.

bir ifadeyle “Adaletin adı bilinmezdi, bu şeyler olmasaydı”<sup>18</sup> şeklinde dile getiren filozof, adaletin adaletsizlikler sayesinde tam olarak bilindiğine işaret etmektedir. Denizin balıklar için saf bir su ve can verici olduğunu ifade eden Herakleitos; aynı denizin, insan için ise içilemez ve öldürücü olduğuna dikkati çekmektedir.<sup>19</sup> Bunun yanı sıra gerçek ve ebedî olan açısından<sup>20</sup> yani Tanrı’ya göre “Her şey güzel, iyi ve hakçadır. İnsan için ise bazı şeyler hakçadır, bazı şeyler hakça değildir”.<sup>21</sup> Bu görüş temelinde Herakleitos, her şeyin göreceliliğini vurgulayan, insan için kötü olarak nitelenen şeylerin Tanrı açısından iyi olabileceğinin sinyallerini veren ilk filozof olarak görülmektedir.<sup>22</sup> Nitekim insanların başlarına gelenler üzerinde düşünmedikleri ve kendi kanılarına inandıklarını söylemesi<sup>23</sup> ve derin kavrayışın insana değil, tanrısal olana özgü olduğunu belirtmesi<sup>24</sup> de bu bağlamda ele alınabilir. Kısacası o, kötülüğün göreceliliğini savunmak suretiyle Tanrı’nın iyi ve güzel oluşuna dair kötülük bağlamında gelebilecek eleştirilere cevap vermektedir. Oluş açısından bu iki zıttın bir arada bulunmasının zorunluluğunu dile getiren Herakleitos, aslında âlemdeki düzenin varlığına odaklanmış görünmektedir. Ayrıca o, insanın bu düzeni kavramada tam bir yetkinliğinin olmadığını da ortaya koymaktadır. Ona göre insandaki bu bütüncül bakış açısının olmayışı onun bazı şeyleri kötülük olarak görmesine sebep olabilmektedir.

Eflâtun’a gelince Herakleitos’un temellerini attığı çizgiye benzer şekilde şer konusunda iyimser bir yaklaşım sergilemiştir. Bu bağlamda kötülüğü Tanrı inancıyla uzlaştırmayı başaran düşünürlerden biri olmuştur.<sup>25</sup> Diğer bir deyişle daha sonra geliştirilecek olan teodise düşüncesinin temellerini onda bulmak mümkün gözükmemektedir.<sup>26</sup> Nitekim Eflâtun, bu düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir:

“O halde, oluşla evreni yaratanın onları neden yarattığını söyleyelim. Yaratan iyi idi, iyi olanda da hiçbir şeye karşı hırs uyanmaz. Hırs duymadığından her şeyin de elden geldiği kadar kendine benzemesini istedi. Bilge insanların kanaatine göre oluşun, evren düzeninin en esaslı ilkesi budur, biz de bu kanaati emniyetle paylaşabiliriz. Gerçekten Tanrı, her şeyin elden geldiği kadar iyi olmasını, kötü olmamasını istediğinden hareketsiz olmayan, kuralsız, düzensiz bir hareket içinde olan, gözle görünen şeylerin bütünü ald; düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünerek onu düzensizlikten düzene soktu. Ama her şeyden üstün olanın yaratacağı nesnenin en güzel nesne olmamasına imkân

---

<sup>18</sup> Herakleitos, a.g.e., s. 75.

<sup>19</sup> Herakleitos, a.g.e., s. 61.

<sup>20</sup> Werner, a.g.e., s. 13; Arslan, a.g.e., s. 190-191.

<sup>21</sup> Herakleitos, a.g.e., s. 241.

<sup>22</sup> Aydın Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı -Teistik Perspektif-*, Ufuk Yayınları, İstanbul 2015, s. 82.

<sup>23</sup> Herakleitos, a.g.e., s. 63.

<sup>24</sup> Herakleitos, a.g.e., s. 189.

<sup>25</sup> Çağrııcı, “Şer (Felsefe ve Ahlak)”, s. 544. Eflâtun’un kötülük probleminin dair yaklaşımının detaylı bir ele alınışı için bkz. Metin Yasa, “Eflâtun’da Kötülük Problemi”, *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, Sayı: 10, sa. 315-321.

<sup>26</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 14.

yoktu ve yoktur. Biraz düşününce farkına vardı ki, gözle görünecek şekilde yaratılmış şeylerden, hiçbir zaman zekâsı olan bir bütünden daha güzel, zekâsız bir bütün çıkamaz. Bundan başka hiçbir varlıkta ruh olmayınca zekâ bulunamayacağını da anladı. Bu düşüncenin sonunda zekâyı ruha, ruhu da bedene koydu ve evrene özü bakımından mümkün olduğu kadar iyi bir eser yaratırcasına şekil verdi. İşte bu temelin, yakın düşünüşe göre gerçekten bir ruhu, bir zekâsı olan bu evrenin, bu canlı varlığın, Tanrı kayrasıyla (του θεού πρόνοια/ God's Providence/ inâyetiyle) yaratıldığını söylemek gerekir.”<sup>27</sup>

Âlemi canlı bir varlığa benzeten Eflâtun için iyi olandan iyinin çıkması gerekmektedir. Sırf iyi olan, diğer şeylerin kendine benzemesini istemektedir. Buradaki benzeme, gelişigüzel seçilmiş bir kelime değildir. Aslında Eflâtun, bu sözüyle Tanrı dışında hiçbir şeyin onun gibi iyi olamayacağını yalnızca ona benzeyebileceğini ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla olabilecek en iyi şekilde yaratılmış olan bu âlemde, aslolan iyiliktir ve âlem Tanrı'nın inâyetiyle kuşatılmıştır. Eflâtun kötülük problemini, tikel kötülüklerden ziyade bütüncül olarak âleme bakmak gerektiği ve bütündeki hâkim olan iyilik fikriyle çözmeye çalışmaktadır.

Kötülük problemini mantıksal bir kanıt olarak bir ikilem biçiminde formüle eden ilk kişi olan<sup>28</sup> ve kötümser anlayışı benimseyen Epikür (MÖ. 270), kalabalıkların başlarına gelen iyilik ve kötülüklerin, tanrıların takdirine dayandığına dair görüşe karşı çıkmaktadır.<sup>29</sup> Tanrıların varlığını inkâr etmeyen Epikür, tanrılarla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Mutlu ve ölümsüz bir varlığın ne kendisi tasa çeker, ne de başkasına bunu yükler; bu sebeple de ne hiddet tanır ne de iyilik.”<sup>30</sup> Sevgi ve kinden uzak olan böyle bir Tanrı anlayışı onu, Tanrıların insan hayatına müdahale etmediğini, asla tesir etmeyeceğini ve kimseye ceza ya da mükâfat vermelerinin de söz konusu olmayacağını söylemeye sevk etmiştir. Onlar, insanlara aldırış etmeksizin, ihtirassızlık ve değişmezliğin olmadığı Metakozmos'ta yaşamaktadırlar.<sup>31</sup> Tanrıların bu âlemle ilgilenmeleri söz konusu değildir. Bu yüzden Epikür'e göre, meydana gelen iyilik ve kötülükleri Tanrıların takdirine dayandırmak da saçmadır. Kısacası o, kötülük problemine dair ortaya konulan yukarıda zikretmiş olduğumuz birinci anlayışı savunmakta ve Tanrı ile varlık arasındaki ilişkiyi kesmektedir. Bu ilişki kesildiği için de kötülüğe müsebbip olarak Tanrı'yı göstermek mümkün olmamaktadır. Epikür, bu

<sup>27</sup> Eflâtun, *Timaios*, s. 25-26; Plato, *Timaeus Critias Cleitophon Menexenus Epistles*, trans. R.G. Bury, Harvard University Press, London 1999, s. 54-55.

<sup>28</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 11.

<sup>29</sup> Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul 1962, s. 34.

<sup>30</sup> Epikür, a.g.e., s. 55.

<sup>31</sup> Johannes Mewaldt, “Epikür'ün Hayatı”, çev. Hayrullah Örs, *Mektuplar ve Maksimler* içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul 1962, s. 24.

açından kötümser yaklaşımın savunucusu kategorisinde yer almakta ve çözümü Tanrı'yı âlemden uzaklaştırmada bulmaktadır.

Epikür'ün çizgisinden giderek onun Tanrı anlayışını takip eden ve inâyeti reddeden Epikürcülere<sup>32</sup> göre ise tanrılar dünyayla ilgilenmediği için kötünün var oluşu onlar açısından bir problem teşkil etmemektedir. Ancak Stoacılar tanrısal bir inâyetin varlığını kabul ettikleri için kötülük onların felsefesinde önemli bir problem olarak görülmektedir. Çünkü onlar her bakımdan iyi bir Tanrı'nın hâkimiyeti kabul etmektedirler. Bununla birlikte bir gerçeklik olarak karşılarında duran kötülüğe de bir açıklama getirmelerinin gerekliliğinin farkındadırlar.<sup>33</sup>

Herakleitos'un düşüncesini biraz daha ileri götüren Stoacılar, içkin bir Tanrı anlayışı temelinde bu soruna çözüm bulmaya çalışmışlardır. Onlar, kötülük yoksa iyiliğin de olamayacağı, ikisinin birlikteliğinin zorunluluğuna işaret etmişlerdir.<sup>34</sup> Stoacı Chrysippus (MS. 206) *On Providence* adlı kayıp eserinde yukarıdaki fikrin detaylarını içeren ifadelere yer vererek şunları söylemektedir:

“Kesinlikle, aynı anda hiçbir kötülük olmasa da iyiliğin var olabileceğini düşünenlerden daha aptal hiç kimse yoktur. İyilik, kötülüğün karşıtı olduğuna göre buradan zorunlu olarak, her ikisinin de karşıt güçlerin karşılıklı olarak birbirini desteklemesi gibi birbirine zıt olarak var olması gerektiği sonucu çıkar; çünkü gerçekte zıddı olmadan anlaşılabilen hiçbir zıt yoktur. O halde, zulüm fiiller olmadan bir adalet fikrinden nasıl söz edilebilir? Başka bir deyişle, adalet, zulmün yokluğundan başka nedir ki? Yine cesaret, karşıtı olan korkaklık olmadan nasıl anlaşılabilir?.. Keza, iyilik ve kötülüğün, mutluluk ve mutsuzluğun, acı ve hazzın durumu da böyledir. Çünkü Eflâtun'un da dediği gibi birini ortadan kaldırırsan her ikisini de yok etmiş olursun.”<sup>35</sup>

Chrysippus'un yaklaşımı Herakleitos'u andırmakta olup söz konusu yaklaşımla kötülüğün varlığını kabul etmeden iyilikten söz edilemeyeceği ortaya konulmuş olmaktadır. O halde zıtların varlığı, iyi şeylerin anlaşılmasını sağlamaktadır.

Geç dönem Stoacılarından olan Seneca, din felsefesindeki genel yaklaşımı takip ederek kötülüğü ahlakî ve doğal kötülük olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kötülük problemi bağlamında tartışılan ahlakî kötülükten ziyade ilahî takdir veya doğal nedenler sonucunda meydana gelen yıkıcı olayları içine alan doğal, tabii kötülükle ilgilenmektedir. Ahlakî kötülük insanın iradesi kapsamında değerlendirildiği için bu tartışmanın ana minvalini oluşturmamaktadır. Nitekim Sokrates gibi Seneca da Ahlakî kötülüğü bilgisizliğe dayandırmaktadır. Yani iyiliğin yolu bilgili ve erdemli olmaktan

<sup>32</sup> Jan Opsomer, “Plutarch of Chaeronea”, *Encyclopedia of Philosophy*, Thomas Gale, USA 2006, v. 6, s. 649.

<sup>33</sup> Peters, a.g.e., s. 174.

<sup>34</sup> Werner, a.g.e., s. 14.

<sup>35</sup> Ormsby, a.g.e., s. 75.

geçmektedir. Seneca buna ayrıca doğanın isteklerine boyun eğmeyi de eklemektedir. Doğaya uygun yaşam, bir bakıma akla uygun yaşam demektir.<sup>36</sup> Kötülük problemiyle doğrudan ilişkili olan daha çok doğal kötülüklerdir.

Seneca kötülük problemini özellikle de doğal kötülükleri detaylı bir şekilde ele almıştır. Doğal afetleri kötülük olarak değil de bilakis doğanın kanununun bir gereği olarak gören ve daha yücenin yerini alması için bu çöküşün meydana geldiğini dile getiren Seneca<sup>37</sup>, içkin bir Tanrı anlayışı çerçevesinde görüşlerini şekillendirmiştir. İnâyetin varlığını kabul ettiğinden dolayı Seneca'nın genel Stoacı anlayışı da takip etmek suretiyle kötülük problemine karşı iyimser bir tavır takındığını söylemek mümkündür. Nitekim o, iyi insanların bazı eziyetlere maruz kalmasını Tanrı'nın onu yetiştirmesi olarak algılamaktadır. Bu sıkıntılar sayesinde iyi insanlar, gerçek potansiyellerini ortaya çıkarma imkânını bulmaktadırlar. Ayrıca tehlikesizce kazanılan bir zaferin onursuzca kazanılmış bir zafer olduğunu ifade eden Seneca, kötü görülen olayların aslında insanın yararına olduğunu söylemektedir.<sup>38</sup> Stoacı filozof Seneca, doğal kötülüklerin, iyi insanları yetiştirici bir unsur olarak görerek kötülüğü açıklama yolunu seçmiştir. Bu bağlamda kötülük ona göre inâyeti ortadan kaldıracı bir unsur değildir. Belki de her şeye ulaşan Tanrı'nın inâyetiyle iyi insanlar yetiştirilmiş olmakta ve bu kötülük onlar için sonuçları açısından yararlı bir nitelik taşımaktadır.

Kötülük problemine ve inâyete özellikle detaylı bir yer veren ve iyimser görüşü kabul edenler arasında ismini zikredebileceğimiz Plotinus, kötülük problemini inâyet anlayışı temelinde şekillendirmektedir. Herakleitos gibi şeylerin zıtlarıyla bilinebileceği prensibinden hareketle kötülüğü bilebilmeyi iyinin doğasına bağlamaktadır ve bunu da karşıtların bilgisinin bir ve aynı olduğu düşüncesiyle temellendirmektedir. Kötülüğü maddeye atfeden filozof, onun iyilikten hiçbir pay almadığı düşüncesindedir. Ayrıca maddeyi bir var olmama olarak tarif etmektedir.<sup>39</sup> Bu açıdan aslında kötülüğü yokluğa ya da başka bir deyişle iyilikten payını almayan maddeye dayandırmaktadır.<sup>40</sup> Ancak bu kötülükten kurtuluşun her şeyin gücü nispetinde iyiye katılmasıyla olabileceğini<sup>41</sup> dile getiren Plotinus, Bir için kullanılabilir ikinci bir sıfattan bahsetmektedir ki, o da iyidir. Bu iyi olan Bir'den varlıklar taşıdıkları için âlem genel olarak iyidir. Âlemde bir uyum ve düzen hâkim olup görülen tikel kötülükler bütüncül olarak bu harmoni ve

---

<sup>36</sup> Tuncay İmamoğlu, "Seneca Felsefesinde Kötülük Problemi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi II* 2002, Sayı: 1, s. 52-53.

<sup>37</sup> İmamoğlu, a.g.m., s. 55.

<sup>38</sup> Seneca, a.g.e., s. 33, 37,41,43,55.

<sup>39</sup> Plotinus, "8. Kötülükler Nedir ve Nereden Gelirler?", *Dokuzluklar I* içinde, s. 243-244,248.

<sup>40</sup> Plotinus, a.g.m., s. 252-253.

<sup>41</sup> Korkut, a.g.t., s. 48.

düzen içerisinde ele alındıklarında gerçek manada kötülük olmadıklarının görülebileceğini düşünmektedir. Bu açıdan ona göre âlem inâyetle kuşatılmıştır.

Proclus, Plotinus'un duyulur maddeyi bir yönden kötülüğün nedeni olarak gördüğü bir yandan ise aynı maddeyi bir cevherden ziyade bir yoksunluk olarak nitelendirmeye çalışma eğiliminden ayrılmış ve Eflâtuncu çizgiye yaklaşmıştır. Kötünün nedeni olarak ruhu gören Proclus için kötülük metafiziki olmayıp ahlakîdir.<sup>42</sup> Ancak o, Plotinus gibi, kötülüğün varlığını kabul etmenin inâyeti inkârını gerektirmeyeceği kanaatindedir. *Kötülüğün Varlığına ve İnâyete İlişkin On Şüphe* adlı eseriyle bu meseleyi detaylı bir şekilde ele almaktadır. Genel olarak kötülüğü inkâr etmek yerine onu inâyetsel düzene entegre etme yolunu seçmiştir.<sup>43</sup>

Augustin'e gelince ona göre Tanrı, dünyanın yegâne yaratıcısıdır, bu âlem onun bereketli ve coşkun sevgisinin bir ifadesidir. Tanrı, iyilik, hikmet ve kudret konusunda mükemmel olduğu için onun yarattığı dünya da mükemmeldir, ancak bu mükemmellik asla Tanrı'nın mükemmelliğine özdeş olamaz. Çünkü bu, Tanrı'nın ikinci bir Tanrı yaratması gibi imkânsızdır. Âlemin mükemmelliği dereceli mükemmelliklerin bir harmonisinden teşekkül etmekte olup onun bütün olarak bir mükemmelliğinden bahsedilebilir.<sup>44</sup> Bu görüşüyle o, Eflâtun'un Tanrı dışında hiçbir şeyin sırf iyi olamayacağı fikrine benzer şekilde, Tanrı dışında hiçbir şeyin mükemmel olamayacağını söylemektedir.

Augustin, iyiliği varlığın bizzât cevheri olarak nitelendirmekte ve varlık denmeye layık olanın Tanrı olduğundan yola çıkarak onun zorunlu olarak iyi olması gerektiği sonucuna varmaktadır. Bununla birlikte hiçbir nesnenin kötü olmadığını, nesnelerin tanrısal harmoninin bir parçası olduğuna işaret ederek kötülüğün nesnelere ilgili bir şey olmadığı sonucuna varmaktadır. Ayrıca kötülüğü bu harmoninin yani âlemdeki nizamın bir tamamlayıcısı ve zorunlu bir parçası olarak addetmektedir. Dahası o, âlemdeki kötülükleri, insanın iradi fiillerine dayandırmaktadır.<sup>45</sup> Augustin'e göre Tanrı, inâyetiyle yarattığı bu âlemi yönetmektedir.<sup>46</sup> Kısacası kötülüklerin iradi fiillerden kaynaklandığı görüşünü savunan ve Hristiyanlığın asli günah doktrinine bağlı bir teolog olan Augustin, âlemdeki kötülüklerin inâyeti zedelemeyeceği düşüncesindedir.

---

<sup>42</sup> Peters, a.g.e., s. 176.

<sup>43</sup> Bkz. Proclus, *Ten Doubts Concerning to Providence and on the Subsistence of Evil*, s. 40.

<sup>44</sup> Fred Berthold, *God, Evil, and Human Learning*, State University of New York, USA 2004, s. 8.

<sup>45</sup> Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11-12 (1993-1994), İstanbul 1997, s. 52-53.

<sup>46</sup> Augustine, a.g.e., s. 49.

Kitab-ı Mukaddes'e bağlı olan Hristiyan teologlar ise dünyadaki sebepsiz kötülüğe Tanrı'nın neden izin verdiği sorusuna "Kötülük, Tanrı'nın bir cezasından ibarettir, inanan insan için bir iman sınavıdır, Tanrı'nın insanlara bir uyarısıdır."<sup>47</sup> şeklinde cevap vermeye çalışmışlardır. Özellikle de asli günah anlayışı muhtemeldir ki, Hristiyan teologlar üzerinde etkili olan önemli bir unsurdur. Kısacası, onlar kötülüğü gerekli görmekte ve nedenlerine ilişkin açıklama yapmaya çalışmaktadırlar.

Asli günah anlayışına karşı çıkan Kur'an'ın şerre yaklaşımına gelecek olursak o, şerre bir vakıa olarak yer vermektedir. Ancak Kur'an'ın genel olarak vurguladığı tenzihî ulûhiyet anlayışına göre Allah'ın rahmetinin, kudretinin, iradesinin ve ilminin mutlak oluşu ekseninde ve onun zerrece hiçbir varlığa zulmetmeyecek oluşu açısından bu sıfatlar ile şerhlerin nasıl uzlaştırılabileceği sorunu ortaya çıkmaktadır.<sup>48</sup> Yaratılan her şeyde bir hikmetin varlığı üzerinde duran Kur'an'da mutlak kötülüğün varlığından bahsedilemez.<sup>49</sup> Ronald M. Green, Kur'an'ın bu soruna özgür irade, imtihan, öte dünyada adalet ve telafi şeklinde üç tür teodise ile cevap verdiğini belirtmektedir.<sup>50</sup>

Kelâmcıların kötülük meselesine yaklaşımlarına gelince; onlar arasında, Allah'ın dış âlemde kötülüğe izin verdiğine dair genel bir kabul söz konusudur. Ancak bununla birlikte onlar kötülük problemi konusunda iyimserlerin safında yer almaktadırlar.<sup>51</sup> Kelâmî gelenek içerisinde yer alan Mu'tezile ve Ehl-i Sünnetin bu meseleye yaklaşırken taşıdıkları endişeler farklıdır. Nitekim Mu'tezile ilahî hikmet ve adaleti koruyup her şeyin ona uygunluğunu savunurken; Ehl-i Sünnet ise ilahî irade ve kudret üzerine odaklanarak tevekkül ve teslimiyete önem vermişlerdir.<sup>52</sup> Bu bağlamda yukarıdaki zikredilen iki yaklaşımdan adalet ilkesinin beş temel ilke içerisindeki yerini de dikkate aldığımızda, Mu'tezile'nin yaklaşımının teodiseye daha uygun olduğu görülmektedir.

Mu'tezile, adalet ilkesinin bir gereği olarak Allah'ın bütün fiillerinin mutlak adaleti içerdiğini düşünmekte ve aslah-salah teorisiyle de bunu pekiştirmek suretiyle Allah'ın kulları için en uygun, en elverişli ve en faydalı olanı yaratmasının zorunluluğunu iddia etmektedir. Onlara göre adalet ve hikmetiyle aslah olanı yapması

---

<sup>47</sup> Edward H. Madden, "Farklı Açılardan Kötülük Problemi", çev. Sami Şekeroğlu, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c. 14, Sayı: 21, s. 152-153.

<sup>48</sup> Lütfullah Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1985, s. 307.

<sup>49</sup> Türkben, a.g.e., s. 45.

<sup>50</sup> Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010, s. 180-181; Ronald M. Green, "Theodicy", *Encyclopedia of Religion*, Thomson Gale, USA 2005, s. 9118. Batılı yazarların Kuran'daki şerre ilişkin benzer minvaldeki değerlendirmeleri için bkz. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 114. Bunun dışında bir doktora çalışması olan, Kuran'da şer problemini insanın şer ile imtihanı, insandan neşet eden şerhler ve ceza olarak şer şeklinde detaylı incelemeye ilişkin bkz. Lütfullah Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1985.

<sup>51</sup> Fethi Kerim Kazanç, "Tanrı Ve Kötülük: Kelâmî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *EKEV Akademi Dergisi*, Bahar 2008, Yıl:12, Sayı: 35, s. 11.

<sup>52</sup> Özdemir, a.g.e., s. 52.

gereken Allah'a kötülük ve zulüm asla isnat edilemez.<sup>53</sup> Ancak Allah'a adalet ve hikmetin gereğini yapma zorunluluğu yükleme anlayışı Mâturidî ve Eş'arî tarafından kabul görmemiştir. Onlar bunu Allah'ın mutlak kudret ve iradesini sınırlamak olarak yorumlamaktadırlar.<sup>54</sup>

Kelâmî gelenek içerisinde kötülük probleminin ele alınışında ilk akla gelen ekollerin başında Mu'tezile gelmektedir. Bu ekol mensupları, insanı fiillerinin yaratıcı olarak gördükleri ve adalet prensibini de düşüncelerinin temeline yerleştirdiklerinden dolayı bu konu üzerinde de durmuşlardır. Aslah-salah teorisi de onların kötülük probleminde yaklaşımlarını yansıtmaktadır. Nitekim onlar teodiseye dair düşüncelerini - naslara dayalı mutlak kudret fikrini- akılcı bir ilahî adalet düşüncesi bağlamında yumuşatmaya çalışarak ortaya koymuşlardır.<sup>55</sup> Ayrıca genel olarak Mu'tezile, kötülüğü çoğunlukla insanın özgürlüğüne dayandırmaktadır. Fakat doğal kötülükleri açıklamakta ise bazı güçlüklerle karşılaşmaktadırlar. Bu görüşte yer alanlar, bu tür doğal kötülükleri, Kur'an'ın imtihan anlayışını takip ederek insanların ahiretteki durumlarının daha iyi oluşunu sağlayacak bir şey olarak görmektedirler. Kısacası, bunların daha fazla hayır için kaçınılmaz olarak meydana gelen şeyler olduklarını dile getirmekte; inâyetin, farklı unsurların birlikteliği sonucunda yani zararlı görülen şeyin bir yararla sonuçlanması bağlamında mükemmel hale geldiğini zikretmektedirler.<sup>56</sup>

Eş'arî'ye gelince o, "ister hayır veya şer, ister taat veya masiyet olsun bütün mahlûkatın yaratıcısı ve bütün muhdesatın muhdisinin Allah olduğunu ve böylece şerrin de O'ndan olduğunu"<sup>57</sup> savunmaktadır. Ancak Eş'arî, bu düşünceden yola çıkarak Allah'ın mutlak bir şekilde küfrü ve masiyeti dilediğinin söylenemeyeceği şerhini de düşmektedir. Buradaki ince nokta Allah'ın şerri kendi için değil, kulları için yarattığı düşüncesindedir. Şerri yaratmakla Allah'ın zâlim olduğu ve kötülüğün yapılmasını istediği sonucuna varılamayacağını dile getiren Eş'arî, Allah'ın kudretini sonsuz ve hiçbir şeyle sınırlanamaz olarak görmektedir.<sup>58</sup> Buna göre Eş'arî'de açık bir şekilde ilahî kudreti koruma gayreti söz konusu olup şer diye bir gerçeklik vardır. O, şerrin başka bir şeye dayandırılmasını Allah'ın kudretini sınırlama olarak görmektedir.

Mu'tezile ve Eş'arî arasında kötülük meselesi bağlamında bir değerlendirme yapmak gerekirse Mu'tezile, dünyadaki kötülüklerin çoğunu insanın sorumluluğuna dayandırırken; doğal kötülüklerin Eş'arîler gibi Allah'tan geldiğini zikretmiştir. Ancak

<sup>53</sup> Kazanç, a.g.m., s. 15.

<sup>54</sup> Kazanç, a.g.m., s. 16.

<sup>55</sup> Ormsby, a.g.e., s. 28.

<sup>56</sup> Türkben, a.g.e., s. 56-57.

<sup>57</sup> Mehmet Keskin, a.g.e., s. 253.

<sup>58</sup> Mehmet Keskin, a.g.e., s. 253-255.

Mu‘tezile, bu doğal kötülükleri mecazi kötülük diye isimlendirmekte, hikmet ve imtihan gözüyle onlara yaklaşmaktadır.<sup>59</sup>

Mâturidî’ye gelince o, hikmet anlayışının da bir gereği olarak âlemde hiçbir şeyin boş yere yaratılmadığını belirtmekte ve kötülükleri de bu hikmet bağlamında ele almaktadır. Kötülüğün var olduğu gerçeğini kabul eden Mâturidî, bu kötülükleri âlemin ve insanın ontolojisiyle ilişkilendirerek ele almaktadır. Özellikle de âlemde meydana gelen kötülöklere, insanların kendilerine görünen yarar ve faydası yönünden baktıklarına, zahirî anlamının arkasında yatan bâtinî yönü kavramaktan aciz olduklarına işaret etmektedir. İnsan çoğu zaman bu hikmetleri görmediği ve bâtinî yönüne vakıf olamadığı için bunları kötülük olarak nitelendirmektedir. Eşyanın dış görünüşteki faydaları bile aslında onların ahiret adına taşıdıkları yararlarla kıyaslandığında geçici bir faydadan öteye geçmemektedir. Mâturidî, insanların yaşadıkları zulümleri Allah’a atfetmenin doğru olmadığını ve bunların kulların kendi elleriyle kazandıkları şeyler olduğunu zikretmektedir. Ayrıca Mâturidî bu âlemde insanın da boşu boşuna yaratılmadığını, gayelilik ekseninde iyilik ve kötülüklerin, insanın eğitilerek mükemmelleşmesi ve imtihan edilmesini için var edildiğini belirtmektedir.<sup>60</sup> Özetle söylemek gerekirse kelamcılarının yaklaşımında Kur’an’ın etkisi hissedilmektedir. Nitekim doğal kötülüklerin imtihan, öte dünyada mükâfat düşüncesiyle açıklanması da bunu göstermektedir.

İslam filozoflarının bu konudaki genel kanaatlerine bakacak olursak, onların görüşleri de; “kötülüğün ademiliği, arıziliği, azlığı, yararlılığı, maddenin ve bedenın eksikliği, ilahî hikmetin tam bilinemeyeceği gibi”<sup>61</sup> farklı yaklaşımlar ekseninde şekillenmektedir.

Kindî, kötülük meselesine çok detaylı bir şekilde müstakil olarak değinmemiştir. Bazen o, insan perspektifinden olaya yaklaşarak şehvi arzuların nefsi kötülüğe sevk edebileceğinden, onu hayvanlaştırabileceğinden bahsetmektedir.<sup>62</sup> Bazen de üzüntü bağlamında dolaylı olarak kötülüğü ele almaktadır. Üzüntünün kaçınılmaz bir durum olduğunu ve insanın, nefesine üzüntü çektirerek zarar verdiğini söyleyen filozof, bunu insanın kendine yaptığı bir kötülük olarak algılamaktadır. Üzüntünün tabii değil, arazî olduğunu savunan Kindî’nin bu düşüncelerini<sup>63</sup> kötülük bağlamında ele aldığımızda

<sup>59</sup> Kazanç, a.g.m., s. 31.

<sup>60</sup> Sami Şekeroğlu, “Mâturidî’de Kötülük Problemi”, *Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 14, Sayı:

21 Ocak-Haziran 2009, s. 143-144,146.

<sup>61</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 17-18.

<sup>62</sup> Kindî, “Cisimsel Cevherler Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 250.

<sup>63</sup> Kindî, *Risâle fî el- Hile li-Def’i l-Ahzân (Üzüntüden Kurtulmanın Yolları)*, (ar-tr) çev. Mustafa Çağrııcı, TDV Yayınları, Ankara 2012, s. 63, 65, 69.

aslında kötülük gibi görünen durumların da geçici olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte filozof şu sözlerle insanı üzüntüye sevk eden musibetin daha genel olarak ise kötülüğün varoluş için gerekli olduğunu dile getirmektedir:

“Eğer başımıza hiçbir musibet gelmesini istemiyorsak, hiç var olmak istemiyoruz demektir. Çünkü musibetler, bozulma niteliği taşıyan şeylerin bozulmasından ileri gelir. Eğer bozulma (fesâd) olmasaydı, varlık (kâin) da olmazdı. Şu halde musibetlerin olmamasını istersek, tabiattaki oluş ve bozulma kanununun ortadan kalkmasını istemiş oluruz. Tabiatın olmamasını istediğimizde ise imkânsız (mümteni’) istemiş oluruz.”<sup>64</sup>

Yukarıdaki alıntı da görüleceği üzere filozof, kötülüğün varlığını musibet bağlamında inkâr etmemekte ve oluşun-bozulmanın hâkim olduğu âlem için kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir. Dahası Kindî, bu düşüncesini müşterek menfaatlerden olup da insanda bulunan şeylerin ilahî bir emanet olduğunu ve dilediğinde bu emaneti bahşeden hak sahibi Yüce Allah’ın onu alıp başka birine verebileceğini ve bunun kötülük olarak değerlendirilmemesi gerektiğini söyleyerek de meseleyi insan bağlamında detaylandırmaktadır. Ona göre, insanın hatası kendisine emanet olarak verilen şeyi sahiplenip kendi malı olarak görmesidir. Filozof, emanetin alınışından dolayı üzülmeyi, iyiyi kötüyü birbirinden ayıramayan, cimri ve aç gözlülere has bir nitelik olarak görmektedir. Bununla birlikte o, insanı kendisinden alınan az bir nimete değil; kendisine bahşedilmiş olan diğer bir çok nimeti görmeye ve şükretmeye davet etmektedir.<sup>65</sup> Onun bu görüşü, Plotinus’un âlemin bütününde hâkim olan iyiliği görmeye davetini çağrıştırılmaktadır.

Özetle filozof, her şeyin yaratıcının her şeye tabiatı için gerekli olan şeyi verdiğini ve her şeyi, kendi kendine yeterli durumda yarattığını söyleyerek<sup>66</sup> var oluştaki Yüce Yaratıcı’nın hikmetini dile getirmiş olmaktadır. Aslında onun üzüntü ve musibet bağlamında insan perspektifinden ortaya koyduğu bu düşünceleri, kendinden sonraki filozoflar tarafından bütün âleme sirâyet eden bir düzen temelinde, az bir kötülüğün çok bir hayır için gerekli olduğu ve bütündeki hayrı görmek şeklinde işlenmektedir. İyimserler arasında hâkim olan anlayış, kötülüğü inkâr yerine onun varlığını kabul etmek ve onu makul şekilde açıklamaktır. Kindî, bunu üzüntü bağlamında gerçekleştirmekte ve “sevilen şeylerin elden gitmesinden ya da amaçlanan şeylerin gerçekleşmemesinden doğan psişik (nefsânî) bir acı”<sup>67</sup> olarak ifade ettiği üzüntüyü açıklayarak aslında kötülük problemini insan ekseninde uygun bir zemine

---

<sup>64</sup> Kindî, a.g.e., s. 71.

<sup>65</sup> Kindî, a.g.e., s. 75,77.

<sup>66</sup> Kindî, a.g.e., s. 83.

<sup>67</sup> Kindî, a.g.e., s. 51.

oturtmaya çalışıyor gibi görünmektedir. Kısacası ona göre, insana düşen üzüntüden kurtulmanın yollarını bulmak ve üzüntüye gark olup nefesine kötülük yapmamaktır. Ayrıca Kindî, insanın ilahî emanet olarak kendine bahşedilen şeylerden bir kısmının kendisinden alınmasından üzüntü duyma, bu durumu kötülük olarak algılama yerine kendisine bahşedilmiş olan daha büyük nimetleri hatırlamasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra emaneti geri alanın da bundan dolayı kötü olmayacağını da söyleyerek filozof, kötülüğün Yüce Allah'a isnat edilmemesi gerektiğini de vurgulamaktadır. Onun, üzüntünün olmadığı bir âlemin varlığını mümkün görmemesi de oluş-bozuluşun vukû bulduğu âlemde kötülüğün kaçınılmaz olduğunu dolaylı olarak kabul etmesi şeklinde yorumlanabilir.

Kindî'nin İlk İslam filozofu olarak nitelendirilmekle beraber, kelamdan felsefeye geçişin sınır taşı olması, feylesof-mütekellim olarak anılması hasebiyle, kötülük problemini felsefî sistem içerisinde tartışan ilk filozof olarak Fârâbî zikredilmektedir.<sup>68</sup> O, “oluşlar dünyası olan bu âlemimizin en iyi biçimde tasarlandığını, inâyet, adalet ve hikmete uygun bir şekilde yönetildiğini belirterek, orada kusur ve adaletsizliğin bulunmadığını söyleyerek teodisesini iyimser bir tavırla sergiler.”<sup>69</sup> Fârâbî'deki hayr-ı mahz anlayışı ve adalete yaptığı vurgu da onun kötülüğe dair düşüncelerinde yer edinmiştir. Mutlak hayr olan Allah dışında mükemmel olan başka hiçbir varlık yoktur. Sudûr süreciyle beraber aşağı inildikçe mükemmellikte bir azalma söz konusu olmaktadır.

Fârâbî'nin felsefesinde kötülüğün; yokluğu, varlığı ve insan iradesi dışında mevcut olmadığı şeklinde üç farklı yaklaşımından bahsedilebilir.<sup>70</sup> Nitekim kötülüğün yokluğuna dair Fârâbî, sudûr süreciyle her şeyin İlk'e olan bağlılığını vurgulamakta, bu bağlılığın sudûr süreciyle sonuna kadar devam ettiğinden bahsetmekte ve bunun liyakat, nizam ve adalete göre vukû bulunduğunu ifade etmektedir. Varlığın iyi, yokluğun kötü olduğunu söyleyenlere karşı çıkan Fârâbî, varlığın liyakatle birlikte olduğunda iyi olacağını liyakatten yoksun olduğunda ise kötü olacağını dile getirmektedir.<sup>71</sup> Kısacası Fârâbî, “varlıkların hiç birinde hiçbir zulüm, hiçbir bozukluk (halel), uyuşmazlık (tenâfür), kötü nizam ve kötü birleştirme (te'lîf) bulunmadığını ve bütün olarak, onlardan hiçbir şeyde noksan ve kötülüğün asla bulunmadığını”<sup>72</sup> dile getirmektedir.

<sup>68</sup> Taylan, “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”, s. 55-56.

<sup>69</sup> Taylan, a.g.m., s. 56.

<sup>70</sup> Karakaya, a.g.m., s. 213.

<sup>71</sup> Fârâbî, *Fârâbî'nin İki Eseri Siyaset Felsefesine Dair Düşünceleri (Fus'ulü'l-Medenî) ve Mutluluk Yoluna Yönelmek (Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde)*, s. 99-100; Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî Aphorisms of the Statesman*, s. 150-151.

<sup>72</sup> Fârâbî, *İhsa'ül-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Ateş, MEB, İstanbul 1990, s. 124; Fârâbî, *İhsa'ül-Ulûm*, Ali Bu Mülhim, Dar ve Mektebü'l-Hilal, Beyrut 1996, s. 77.

Ancak onun liyakatsizliği kötülük olarak yorumlaması potansiyel olarak bir kötülüğün varlığını kabul ettiğine işaret olarak görülmektedir.<sup>73</sup>

“Hayr ve maksud nizam biz-zâttır, şer ise hak değildir ve hayrın meydana gelmesi için araz yoluyla var olmaktadır.”<sup>74</sup> diyen ve inâyetin her şeye ulaştığı görüşünde olan Fârâbî’ye göre kötülük; var olan, yok olan şeylere ilişmekte ve iyiliğin sürekliliğini sağladığı için de arazî olarak da övülebilmektedir. Ayrıca filozof, bazı kötülüklerin irade sahibi olan insanlardan kaynaklandığını da zikretmektedir.<sup>75</sup> Bunun yanı sıra o, sudûr sürecindeki mükemmelden daha az mükemmele gidişi vurgulamakta, en bayağı şeyin madde olduğuna işaret etmekte, adem (yokluk) ve zıddın ay-altı âlemde geçerli olduğunu da ekleyerek bu düşüncesini pekiştirmektedir.<sup>76</sup> Kısaca bu âlemin mümkün dünyaların en iyisi olduğu anlayışında olan Fârâbî, âlemde hâkim olan inâyetin, adaletin ve hikmetin varlığını kabul etmekte ve kötülüğü iyimsen bir yaklaşımla ele alma yolunu tercih etmektedir. Bazen bunu kötülüğün varlığını kabul edip onun arazîliğini savunarak yaparken; bazen de var olan az sayıda kötülüğün hayra hizmet ettiğini dile getirmektedir. İnsandan kaynaklı ahlakî kötülüklerin bu kötülükte önemli yer işgal ettiğini de söylemeyi ihmal etmemektedir.

Âlemde aslolanın hayır olduğu düşüncesini savunan İhvân-ı Safâ, âlemin Allah’ın inâyetinin bir eseri olarak yaratıldığını belirtmektedir. Meydana gelen kötülükler, temelde amaçlanan şeyler olmayıp bilakis arazî veya tesadüfî şeyler olarak görülmektedir. Âlemde gayelilik hâkim olup tabii olayların kanunları da varlıkların tamlığa ve mükemmelliğe doğru ilerlemesini sağlayacak niteliktedir. İhvân-ı Safâ, bunların inâyetle kasıtlı olarak düzenlenmiş bir hayır olduğunu dile getirmektedir.<sup>77</sup> Nitekim bu düşüncesini şu şekilde temellendirmektedir:

“Allah mahlûkatı kudretiyle icat etti ve yarattı (ibdâ‘ü’l-halk), işlerini kendi iradesiyle yönetti, yarattıklarının bazısının bazısı sayesinde ayakta durmasını sağladı, hikmetin tamamlanması, bütünü iyiliği ve genelin yararı görülen şeylerden dolayı, onlar için nedenler ve sebepler var etti. Fakat yaratıcıdan kasıtlı bir niyet olmaksızın, ama olmasından önce olan şeyle ilgili geçmiş bilgisiyle belki nedenler ve sebepler bakımından bazısına afetler ve kötülük dokunur. Onun olacak kötülük ve afetleri bilmesi, faydanın genel ve iyiliğin kötülükten daha fazla olması sebebiyle onları yaratmasını engellemez.”<sup>78</sup>

<sup>73</sup> Karakaya, a.g.m., s. 215.

<sup>74</sup> Fârâbî, *ed- De’avi’l- Kalbiyye*, s. 11.

<sup>75</sup> Fârâbî, *Siyâsetü’l-Medeniyye ve Mebâdi’ül-Mevcûdât*, s. 50.

<sup>76</sup> Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fâzıla*, s.15,37.

<sup>77</sup> Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, DEM Yayınları, İstanbul 2013, s. 161-162.

<sup>78</sup> İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev.ler. Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan, Enver Uysal, Ali Avcu, Murat Demirkol, Kamuran Gökdağ, Elmin Aliyev, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, c. 2, s. 197; İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvân-ı Safâ*, Daru Sâdır, Beyrut 1957, c. 2, s. 274.

Kısacası, İhvân-ı Safâ'ya göre tikel olaylar bazında görülen zarar ve kötülükler, genelin faydası ve bütünün iyiliği açısından mazur görülebilir. Bizim için gereksiz ve faydasız gibi görünen şeyler asla boşuna yaratılmamıştır, bilakis hepsi yaratıcının hikmetinin bir ürünüdür. Ayrıca İhvân-ı Safâ, Allah'ın inâyetinin ay-altı âleme ulaşmadığını iddia edenlere karşı çıkmakta ve mevcûdatın halleri üzerinde tefekkür edenlerin inâyetin küçük büyük bütün mahlûkata eşit olarak yayıldığını göreceklarını dile getirmektedir.<sup>79</sup>

İhvân-ı Safâ şer türlerine ilişkin yalnız canlılarda görülen elemeler, canlılardaki düşmanlık eğilimi, iradeli ve kasıtlı olarak ortaya çıkan kötü fiiller şeklinde üçlü bir tasnife yer vermektedir. Onlar, ilk kategoride yer alan elemelerin şer gibi görünmesine rağmen canlının hayatta kalmasını sağladığını, canlılardaki düşmanlık eğilimini ise, türün varlığını ve özelliklerini korumasına yardımcı olması açısından, hayır olarak vasıflandırılması gerektiğini düşünmektedirler.<sup>80</sup>

İhvân-ı Safâ, hayır ve şer problemine ilişkin âlemin bütünü düşünmek suretiyle iyiliğin asıl olduğunu kabul eden iyimser ve bütüne bakmak yerine tek tek olaylara bakmak suretiyle kötülüğü ele alan kötümser yaklaşımın varlığından bahsetmektedirler. Onlar, ikinci tür yaklaşımın insanı, kâinata hâkim bir inâyetin veya yaratıcının varlığını inkârâ kadar götürebileceğini dile getirmektedirler. Optimistik bir yaklaşım sergileyen İhvân-ı Safâ, metafizik şer<sup>81</sup> problemini açıkça ifade etmeseler de çözümsüz bir problem olarak görür gibi bir tavır sergilemekte ve diğer çözümsüz problemler gibi bunu da Allah'ın hikmetine havale etmeyi uygun bulmaktadırlar.<sup>82</sup>

Özetle söylemek gerekirse; Müslüman düşünürlerin kötülük problemine dair yaklaşımlarının temel hareket noktasını, kötülük ile Allah'ın inâyetinin nasıl bir arada ele alınabileceği hususu oluşturmaktadır. Onlar bu soruna ilişkin iki farklı şekilde cevap vermişlerdir. Bunlardan birincisi; kötülüğün, iyiliğin gösterilmesi ve iyinin değerinin anlaşılabilmesi için var olduğu görüşü olup kelamcılar, mutasavvıf ve fakihler tarafından zikredilen bir cevaptır. İyilikler çoğunlukta olup kötülükler azınlıkta kalmakta ve bu cevap bağlamında Tanrı'nın iyinin ortaya çıkması için kötülüğü engellemediği belirtilmektedir. Çokça başvurulan bu yanıt Tanrı'nın neden kötülükleri engellemediği sorusunu tam olarak izah edememektedir. İkinci cevap ise inâyete

<sup>79</sup> İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, c. 2, s. 198, ar. 275.

<sup>80</sup> Çağrıca, a.g.e., s. 164; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, c. 3, s. 381, ar. 476.

<sup>81</sup> Metafiziksel kötülük olarak da ifade edilen bu ibare “ yaratılmış evrenin sonluluğu ve sınırlılığı” na işaret olarak görülmektedir (Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 26). Yaran, “Bu tür bir düşünce teodise sorunları üzerine tartışmaların başlangıcına dek götürülebilirse de, bu terimi ilk defa kullananın Leibniz olduğu görülmektedir.” demektedir (Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 27).

<sup>82</sup> Çağrıca, a.g.e., s. 163-164.

dayandırılmakta ve Allah'ın varlık âlemini hikmetiyle takdir ettiği, ona bir ahenk ve düzen verdiği görüşü ekseninde şekillenmektedir.<sup>83</sup> Bu ikinci yaklaşım Antik Yunan filozoflarında, Yeni Eflâtuncular'da ve İslam filozoflarında yaygın bir şekilde görülmektedir. Ayrıca Kur'an'ın âlemdeki hikmet, ahenk ve düzene yaptığı vurgunun da İslam filozoflarının kötülüğe verdikleri cevapların şekillenmesinde etkili olan unsurlar arasında bulunduğunu zikretmek gereklidir.

Teodise geleneği içerisinde özellikle de İslam düşüncesi içerisinde iyimser yaklaşımın hâkimiyetinden bahsetmek mümkün görünmektedir. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ gibi İslam filozofları ile, Mâturidî, Mu'tezile gibi kelam geleneğinin önde gelen âlimleri âlemin bir hikmetin ve inâyetin eseri olduğu görüşünden ve Allah'ın mutlak hayr oluşundan da yola çıkmak suretiyle kötülüğe yaklaştıkları görülmektedir. Zaman zaman onlar, kötülüğün gerçekliğini kabul ederek bunun hayır için var olduğunu söylemek suretiyle inâyetle kuşatılmış olan bu âlemde kötülüğün varlığını makul hale getirmeye çalışmışlardır.

Dinlerin kötülüğe yaklaşımları genel olarak kötülüğü bir sınama vasıtası olarak görmek şeklindeyken, filozoflar kötülük olgusunu daha çok mantıki zemin içerisinde ele alarak bazen onun arıziliğini savunarak, bazen yokluğunu iddia ederek ya da varlığını kabul etmekle beraber bütün nezdinde iyiye hizmet ettiğini düşünerek ele aldıklarını söylemek mümkündür. Ancak şu da bir gerçektir ki, her ikisinin de odaklandıkları kötülükler özellikle de masum ve iyi insanların başına gelen kötülükler olmuştur. Doğal afetlere ilişkin bir şekilde âlemin düzenine binaen açıklamalar getirilmiştir. Ancak canlıların, özellikle de insanın, başına gelen ıstırap, acı ve sıkıntıları açıklamak, sanıldığı kadar kolay olmamıştır. Teistik dinler bunu ahiret inancıyla açıklamayı tercih etmişlerdir. Felsefî gelenekte ise âleme bütüncül bir bakış açısıyla bakmanın gerekliliğine dair vurgunun hâkimiyetinden söz etmek mümkün görünmektedir.

## A. 2. İbn Sînâ'nın Kötülüğe Dair Genel Yaklaşımı

Kötülüğün birçok anlamının olduğuna işaret eden İbn Sînâ, bir eksikliğe, yoksunluğa işaret olarak görülen cehalet, zayıflık, yaratılıştaki kötürümlük vs. kötülük olarak isimlendirildiği gibi bir sebebin idraki olarak bulunan elem ve kederi de kötülük olarak ifade etmektedir. Bu bakımdan kötülük bizâtihi yokluk olmakla beraber her yokluk kötülük olarak vasıflandırılmaz. Buradaki yoklukla, şeyin türü ve doğasında

---

<sup>83</sup> Bayraktar, "İslam Ahlak Felsefesinde Kötülük Sorunu", s. 122-123; Bekiryazıcı, a.g.m., s. 228-229.

sabit olan yetkinliklerden birinin yokluğu kastedilmektedir.<sup>84</sup> Örneğin, insan için kanatlarının olmayışı bir yoksunluk değildir, ancak kuş için bu durum bir yoksunluk ve kötülük olarak ifade edilebilir. Çünkü kanat onun türü açısından yetkinliğini sağlayıcı bir unsurdur.

Kötülüğe dair bu genel açıklamalarının ardından ma'lum için ya sırf hayır ya da sırf kötü veya bir yönüyle kötü bir yönüyle iyi olmak şeklinde üç farklı durumun varlığından bahseden filozof, sırf hayır oluşun yalnızca Hakku'l-Evvel için söz konusu olduğunu zikretmektedir. İkinci kategoride yer alan sırf kötü yani mahza şerre gelince ona göre, mutlak şerrin varlığından söz edilemez ve hikmet onun yaratılmasını gerektirmemektedir. Üçüncü duruma gelince bir yönüyle kötü bir yönüyle iyi oluşur. Burada da iyilik ve kötülüğün birlikteliğinde kötülüğün baskınlığı ya da iyilikle eşit olması İbn Sînâ'ya göre varlık alanında söz konusu değildir. Filozof, iyiliğin baskın olduğunu söylemekte ve az kötülüğün varlığının çok iyiliğin elde edilmesini sağladığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre iyiliğin baskın şekilde var edilmesi hikmete dayanmaktadır.<sup>85</sup> Ayrıca eşyadaki bu kötülüğün varlığı, iyiliğe olan ihtiyaca **tabî'î** bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır ki, varlığın akışındaki zaruri olarak gerçekleşen çatışmalar olmasaydı şerefli türler meydana gelmezdi.<sup>86</sup>

Mutlak kötülüğün varlığından bahsedilemeyeceğini zikreden filozof, arazî kötülüğü kabul etmekte ve onu “yok olan ya da yetkinliği hak edenden engelleyen”<sup>87</sup> diye tarif etmektedir. Bununla birlikte yetkinliğin en son sınırında bulunana, kötülüğün ilişmeyeceği de özellikle vurgulanmaktadır. Bizzât bilfiil olana ilişmeyen kötülük, maddeden dolayı doğasında bilkuvvelik olanda bulunmaktadır.<sup>88</sup> Bunu İbn Sînâ, başka bir yerde “madde, karanlığın, kötülüğün ve yokluğun kaynağıdır”<sup>89</sup> şeklinde de dile getirmektedir. Sadece Zorunlu Varlık'ın özelliklerinden biri, bilfiil kaim olmaktır. Zâtında bilkuvveliğe yer olmayan Zorunlu Varlık dışında diğer varlıklardan bilkuvvelinin seviyesine göre İlk'ten yani Zorunlu Varlıktan bir uzaklaşma<sup>90</sup> söz konusu olmakta ve özellikle de sudûr süreci dikkate alındığında aşağı doğru indikçe

<sup>84</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 50, 161-162; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 260. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî / Alâî Hikmet Kitabı*, s. 350.

<sup>85</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 653-654; İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbâtü'n-Nübüvve”, s. 39-40.

<sup>86</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 163.

<sup>87</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 161; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 261.

<sup>88</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 161; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 261.

<sup>89</sup> İbn Sînâ, “Tefsirü'l-Muavvizetü'l-Ula”, s. 29; İbn Sînâ, “Duhan Âyetinin Tefsiri”, çev. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu İbn Sînâ Örneği* içinde, s. 234. Ayrıca İbn Sînâ başka bir yerde maddeyi yani başka bir ifadeyle cismi, yoksunluk ve kuvve halinde olmasından dolayı yoğun ve kirli olarak nitelemektedir (İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi'l-Mead”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 41).

<sup>90</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî / Alâî Hikmet Kitabı*, s. 330.

yetkinliklerin azalışı artmaktadır. Maddede de bu yetkinlik neredeyse yoksunluk seviyesine ulaşması sonucunda madde, kötülüğün sebebi olarak da algılanmaktadır.

Kötülüğü maddeden ya da maddeye dışardan ilişen bir sebepten kaynaklandığını dile getiren filozofa göre, kötülüğe yol açan bütün sebepler ay-altı âlemde bulunmaktadır. Dıştan gelen sebeplere örnek olarak, yüksek dağların ve bulutların gölge yapması sonucu güneşin meyvelere ulaşamayışı verilmektedir. Ayrıca o, kötülüğün bulunduğu bu ay-altı âlemi bütün âleme nispetle küçük ve önemsiz bulmakta, ay feleğinin altında bulunan her şeyin noksanlığından bahsetmekte ve kötülüğü sadece fertlere özgü, belirli zamanlarda meydana gelen bir şey olarak addetmektedir. Türlerin korunmuşluğuna da değinen İbn Sînâ, kötülüğün fertlerin çoğunu kuşatmadığını belirtmektedir.<sup>91</sup> İbn Sînâ da, Plotinus gibi, kötülüğün yaygın olmadığı görüşündedir. Bireylere isabet eden kötülükler âlemde var olan düzen içerisinde önemli bir yer işgal etmemektedir.

İbn Sînâ, kötülüğün kaynağına ilişkin madde temmeli açıklamalarını detaylandırmaktadır. O, şerrin kişilere, zamana ve tabiata nispet edilebileceğinden bahsetmekte ve kötülüklerin meydana gelişini türlerdeki eksikliklere atfetmektedir. Bu eksiklikleri ise kötülüğü kabul edendeki zafiyete ve onu kabule yatkın kişideki kusurlara dayandırmakta ve bu, feyzdeki cimrilik veya kısıtlamadan asla kaynaklanmamaktadır. Bilakis feyz genel olup varlık sahasındaki her şey, olması gerektiği gibidir. Yani mahza hayr olan İlk Sebeb'in adaletine aykırı değildir.<sup>92</sup> Burada İbn Sînâ'nın kötülüğün İlk Sebeb'e dayandırılmayacağı fikrinde olduğu açıkça görülmektedir.

İbn Sînâ, varlıkların ontolojik ayrımlarından yola çıkarak da iyilik ve kötülüğü aşağıdaki gibi açıklamaktadır:

“Her bizâtihi zorunlu olan varlık, salt iyilik (hayr-ı mahz) ve salt yetkinlik (kemâl-i mahz). İyilik, kısaca, her bir şeyin arzu ettiği ve kendisiyle varlığının tamamlandığı şeydir. Kötülük ise bir zâtı olmayandır. Aksine o ya cevherin yokluğudur ya da cevherin halinin uygunluğunun (salah) yokluğudur. Varlık iyiliktir ve varlığın yetkinliği ise varlığın iyiliğidir. Ne bir cevherin yokluğu ve ne de cevhere ait bir şeyin yokluğuyla birlikte olmayan, bilakis daima bilfiil olan varlık, salt iyilik'tir. Bizâtihi varlığı mümkün olan ise, salt iyilik değildir. Çünkü onun zâtı, kendisi için varlığı bizâtihi zorunlu kılmayandır. Çünkü onun zâtı için yokluk ihtimali vardır ve bir şekilde yokluğa ihtimali olan ise, bütün yönlerden kötülük ve eksikliklerden uzak değildir. O halde salt iyilik, bizâtihi Zorunlu Varlık'tan başka bir şey değildir. Ayrıca faydalı olan ve şeylerin yetkinliklerini veren için de iyilik denilir. Zorunlu Varlık'ın, zâtı sebebiyle her şeye varlık ve

<sup>91</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 162-163; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 262.

<sup>92</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 653; İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbâtü'n-Nübüvve”, s. 39.

varlığın yetkinliğini vermesinin zorunlu olduğunu açıklayacağız. O bu yönden de kendisine ne eksiklik ne de kötülüğün ilişmediği iyiliktir.”<sup>93</sup>

Yukarıdaki alıntı da görüleceği üzere İbn Sînâ, Zorunlu Varlık dışında hiçbir varlığı mutlak yetkinlik ve iyilikle vasıflandırmamaktadır. Yokluk şer, varlıkta hayır olarak görülmekte ve imkânın çokluğuyla şerrin çokluğu arasında da bir bağlantı kurulmaktadır.<sup>94</sup> Mümkün varlığın varlığındaki çokluğun ve dolayısıyla kötülüğün sebebi olan imkân<sup>95</sup> onun mutlak hayr oluşuna bir engel teşkil etmektedir. Çünkü o, zâtında yokluk ihtimali barındırmaktadır. İyilik arzu edilen bir şey olup varlığı tamamlayıcı bir nitelik taşımaktadır. Kötülüğe gelince Fârâbî’yi takip eden İbn Sînâ, onun bir zâtının olamayacağını ifade etmekte ve onu cevherin yokluğu ya da cevherin halinin uygunluğunun yokluğu olarak tarif etmektedir. Bu önemli bir ayrımdır ki, mutlak bir kötülükten bahsedilmemekte, sadece zâtî olarak mutlak yetkin olmayan ve yokluk imkânını zâtında barındıran varlıklardaki bazı yoksunluklar kötülük olarak görülmektedir.

Kötülüğe ilişkin ele alınan en bariz örneklerden biri ateştir. Ateşin neden fakirin elbisesini yaktığı sorusu sorulmaktadır. Fakir için bir kötülük olarak görülen bu şey, aslında ateşin doğasında bulunan yakma özelliğinin kötülüğüne hükmetmeyi gerektirmemektedir. Nitekim İbn Sînâ, ateşteki yakma gücünün “temas ettiği şeyi cevherine döndürmek ve bir halde olanı çözmek, başka bir halde olanı da sıkıştırmak için” olduğunu dile getirmektedir. Fakirin elbisesine denk gelmesi bir tesadüf ve rastlantıdır.<sup>96</sup>

Filozof, kötülüğe ilişkin Eflâtun ve Aristoteles’in görüşlerine yer vermektedir. Eflâtun, hem iyilik hem de kötülüğün amaçlandığını ve irade edildiğini söylerken; Aristoteles ondan daha farklı düşünmekte ve iyiliğin esas olduğunu, kötülüğün âlemin yaratılışında kastedilen olmadığını belirtmektedir.<sup>97</sup> İbn Sînâ’nın burada da yer verdiği üzere kötülüğün amaçlanan bir şey olmadığı konusunda Aristoteles’in çizgisini takip ettiği görülmektedir. Ayrıca daha önce de bahsedilen düşüncelerle bağlantılı olarak İbn Sînâ da, seleflerinden olan Plotinus ve Augustin’i takip ederek, kötülüğün iyiliğin eksikliğinden kaynaklandığını savunanlar arasında yer almaktadır.<sup>98</sup>

<sup>93</sup> İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 207; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik II*, s. 101; İbn Sînâ, *Mebde’ ve’l-Me’âd*, s. 10-11.

<sup>94</sup> İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 21, 129; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik II*, s. 51.

<sup>95</sup> Kaya, *Varlık ve İmkân Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi*, s. 226.

<sup>96</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Fizik I*, s. 92.

<sup>97</sup> İbn Sînâ, “Sırru’l Kader”, s. 324; İbn Sînâ “Kaderin Sırrına Dair Risale”, s. 32.

<sup>98</sup> Ormsby, a.g.e., s. 26.

Sonuç olarak İbn Sînâ kötülüğün varlığını inkâr etmemektedir. Kötülüğü bu dünyanın varoluşsal gerçekliği içerisinde açıklama yolunu seçmektedir. Ancak mutlak kötülüğe kesinlikle karşı çıkmaktadır. Arazî olarak görülen kötülöklere de bütönsel olarak âlemdeki olayları ele almanın gerekliliğı üzerinden yaklaşıarak bu probleme çözüm üretmeye çalışmaktadır.

### A. 3. İbn Sînâ'da Kötölük Problemi ve İnâyet

Kötölüğün kendinde zorunlu bir varlığının olduğunu kabul etmeyen İslam filozofları nezdinde kötölük, aslında insanın olaylar ve varlıklarla ilişkisini algılama biçimiyle bağlantılıdır. İnsan, fiziki âlemin olgularıyla olan ilişkisini olması gerektiğı şekilde kuramadığında onlardan kötölük görebilmektedir. Bundan dolayı da insan, Allah'ın, inâyetiyle fiziki âlemi iyi olarak yarattığını kavrayamamaktadır. İbn Sînâ, kötölüğü inâyet kavramıyla ilişkilendiren bir filozoftur. *Kitâbu's-Şifâ İlâhiyyat* ve *Kitâbu'n-Necât* adlı eserlerinde 'inâyet: kötölüğün ilahî takdire nasıl girdiğine dair' başlıkla doğal kötölüğün var olma nedenlerini<sup>99</sup> makul bir zeminde anlatma gayreti içerisine girmiştir.

İbn Sînâ'nın inâyete dair vurgusunu onun kötölük problemine iyimser yaklaşımının bir yansıması olarak görmek mümkündür. Nitekim İbn Sînâ, metafizik ilminin faydalarından bahsederken faydayı "daha üstün bir anlama ulaştırın, kendisine denk bir anlama ulaştırın ve kendisinden daha aşağıdaki bir anlama ulaştırın"<sup>100</sup> olmak üzere üç kısma ayırmakta ve bu üçüncü kısmın ilmin kendi zâtının aşağısındakilere fayda vermesi manasına geldiğini ifade etmektedir. Filozof, üçüncü tarzdaki faydayı ifade etmek için kullanılan kelimeler (ifâza, ifâde, inâyet, riyâset vs.) arasında inâyete de yer vermektedir.<sup>101</sup> Bu açıdan yaklaşıldığında inâyet, Allah'ın kendi zâtı dışındakilere gayesi olmaksızın fayda verışı, bir bahşediş olarak görülebilir. Nasıl ki bütün ilimler aslında metafiziğe çıkıyorsa, aynı şekilde, bütün her şeyde inâyetin varlığına bizi götürmektedir. Ayrıca şunu da söylemek mümkündür ki, İbn Sînâ'nın bahsettiğı ifâza, ifâde, riyâset kavramlarının tamamını İbn Sînâ'nın inâyet tanımı içerisinde bulmak da mümkündür.

Tanrı'yı, yaratıcı ve bunun yanı sıra inâyetinin bir göstergesi olan âlemin hükümrânı olarak gören İbn Sînâ, inâyetin varlığını tartışma konusu etmemektedir. Çünkü ona göre âlemdeki düzene işaret eden deliller, inâyetin inkârı ihtimalini ortadan

<sup>99</sup> Bayraktar, a.g.m., s. 116,122.

<sup>100</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik I*, s. 16.

<sup>101</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 16.

kaldırarak kadar çoktur.<sup>102</sup> Bununla birlikte İbn Sînâ'nın kötülük problemini ele alışı, kötülüklerin inâyete karşı bir argüman olarak kullanılamayacağını açıklama isteği olarak görülebilir.<sup>103</sup> İbn Sînâ'nın temel kaygısı inâyetin ve düzenin hâkim olduğu mümkün dünyaların en iyisi olan bu âlemde kötülüklerin nasıl var olduğunu açıklamaktır. Nitekim ona göre İlk Sebeb; hayr-ı mahz, mükemmel, zâtında bilkuvvelik bulunmayan, mutlak yetkin olması hasebiyle kötülüklerin O'na dayandırılması mümkün değildir. Filozof, bu ön kabul üzerinden hareket ederek kötülükleri açıklama yolunu tercih etmekte ve Allah'ın inâyetiyle bu âlemi yarattığına yaptığı vurguyla da kötülüğün varlığının inâyeti inkârı gerektirmediğini de ortaya koymaya çalışmaktadır.

İnâyet ve âlemdeki hayır nizamı ile kötülüğün nasıl uzlaştırılacağı üzerinde düşünen İbn Sînâ, bu soruyu mutlak hayr olan ile şerrin varlığının nasıl bir arada olabileceği sorusu şeklinde de kurmakta ve buna çözüm bulma gayreti içerisine girmektedir.<sup>104</sup> Zorunlu Varlık'ın varlığı, zâtından olduğundan dolayı O, iyiliğin en üstünde olan hayr-ı mahz, yani sırf iyilikken; zâtında bilkuvvelik olmadığı ve sürekli yetkin olduğundan dolayı da kemâl-i mahzadır.<sup>105</sup> İbn Sînâ'ya göre mutlak iyilik ve kemâl sahibi olanın cömertliğiyle var ettiği bu âlem, O'nun inâyetinin bir ürünüdür. Ancak bu mümkün ve tam mükemmel olmayan bir âlemdir. Onun inâyeti tarif ederkenki, "mümkün olabilecek en mükemmel şekilde" ifadesi de bu âlemin inâyetin eseri olmakla beraber sırf iyi olmadığının bir göstergesidir. Ayrıca onun bu düşüncesiyle ilgili ipuçlarını "bizzât gaye" ile "bilaraz gayeye" ilişkin yaptığı açıklamalar içerisinde de bulmak mümkün görünmektedir:

"Kötülüğün ilkelerinin doğadaki varlığı, bu kısımlardan ikinci kısma girmektedir. Söz gelimi ilahî gayede ki o, cömertliktir, her mümkün varlığa onun iyilikten ibaret varlığını vermek gerektiğinden; bileşiklerin varlığı unsurlardan oluştuğundan; bileşikler ancak unsurlardan oluşabileceğinden; bileşiklerin unsurlara sahip olması ancak toprak, su, ateş ve havayla olabileceğinden; ateşin kendisinden kastedilen iyilik gayesine götürebilmesi için yakıcı ve ayırıcı olması gerektiğinden; işte bütün bunlardan dolayı, zorunlu olarak iyilerin zarar görmesi ve bileşiklerden çoğunun fesada uğraması gerekmiştir."<sup>106</sup>

İkinci kısma giren derken İbn Sînâ, burada bilaraz gayelerden bahsetmektedir.<sup>107</sup> Cömertlik olarak ifade edilen ilahî gaye, her mümkün iyilikten ibaret varlığını vermektedir. Varlığın kendisi iyilik olmakla beraber bileşiklerden teşekkül eden varlık açısından, dört unsurun birleşmesi veya ayrılması bu düzen içerisinde gereklidir.

<sup>102</sup> Steel, a.g.m., s. 173.

<sup>103</sup> Steel, a.g.m., s. 193.

<sup>104</sup> Murşan, a.g.e., s. 275.

<sup>105</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 100-101.

<sup>106</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 36.

<sup>107</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 35.

Kötülük de düzeni tesis edici olan bu ayrılmalarda ortaya çıkmaktadır. Ancak kötülük burada bizzât kastedilen bir şey olmayıp bilarazdır ve bizzât olan gayenin gerçekleşmesine hizmet etmektedir. Bu sebeptendir ki bilaraz görülen bu kötülükler, âlemde düzeni ve tertibi tesis eden inâyetle çelişmemektedir.

İbn Sînâ, yine başka bir eserinde benzer şekilde kötülüğün arazî olduğuna işaret etmekte ve şunları söylemektedir:

“Yüce Allah buyurmuştur: “Biz ölü toprağa can vermek, yarattığımız hayvanlara ve nice insanlara su vermek için gökten tertemiz su indirdik.”<sup>108</sup> Fakat evrenin ve evrende hayır adına mevcut her şeyin araştırılması su dışlanarak olmaz. Lakin şu kesin olarak bilinmektedir ki, bir zahid (bile) suya düşse boğulur. Kendisine yakışanı yapmakla beraber, sağladığı yararlar ve âlemin düzeni (ne olan katkısı) ile ateş de böyledir. Âlemdeki her şey bu şekilde (düşünülebilir). O halde, her ne kadar her şey bir takdir ile olsa da, hayrın bizzât ve ilk gaye olduğu, şerrin ise arazî olarak ona katıldığı ve tali bir maksat olduğu kesinleşmiş oldu. Hamd, (insanlara) akıl lütfeden ve doğruyu ilham eden Allah'a mahsustur.”<sup>109</sup>

Burada da yukarıda zikredildiği üzere kötülüğün varlığı kabul edilmekle birlikte arazî oluşu özellikle vurgulanmaktadır. Kötülükler, bu iyilikler meydana gelirken, onlardan arazî olarak doğmaktadır, bir gaye veya kasıt sonucu meydana gelmemektedir. İbn Sînâ nezdinde âlemde hâkim olan bir inâyet vardır ve Allah mahza hayr oluşuyla da inâyetini her şeye ulaştırmaktadır. Ancak maddedeki yoksunluk kötülüğe sebebiyet vermektedir. Ancak bu varlık nûruyla her şeyi aydınlatan Mebde-i Evvel'in hayır oluşuna halel getirmemektedir.

İbn Sînâ'ya göre Hakku'l-Evvel, iyiliği feyz ettiren ve bereketleri indirendir, ancak bunları bir kast veya ihtiyara göre yapmamaktadır. İyiliğin ondan feyzi, lüzum yoluyla, yani hayır birinci gayedir, şer ise ikinci gaye olarak bilaraz ortaya çıkmaktadır.<sup>110</sup> Başka bir deyişle iyilik bizâtihi gerekli olup kötülük bilaraz olarak ortaya çıkmaktadır. Bilaraz irade edilen kötülük zorunlu olarak varlığa gelmekle birlikte genel varlık planı içerisinde önemsizdir. Kısacası iyilik de kötülük de kadere göre vukû bulmaktadır.<sup>111</sup>

Sıklıkla hayrın baskınlığını zikreden İbn Sînâ, çok olan hayırdan az bir kötülükten dolayı vazgeçmeyi hikmete uygun bulmamakta ve bunun akıl karı olmayacağını dile getirmektedir.<sup>112</sup> Yine bir başka eserinde de İbn Sînâ, tikel bazı

<sup>108</sup> Furkan 25/48-49

<sup>109</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 655. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, “İnâyet Ve Kötülüğün İlahî Kazaya Girişinin Açıklanması Üzerine”, s. 304.

<sup>110</sup> İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve”, s. 40.

<sup>111</sup> İbn Sînâ, “İnâyet ve Kötülüğün İlahî Kazaya Girişinin Açıklanması Üzerine”, s. 304; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 167.

<sup>112</sup> İbn Sînâ, *Risâle fî Mahiyeti'l-İşk (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale)*, s. tr. 9, ar. 15.

durumlarda sürekli olmayan kötülüklerden dolayı sürekli ve çoğunlukla gerçekleşen iyilikleri terk etmenin ilahî hikmetle uyuşmayacağını söylemektedir.<sup>113</sup> Ayrıca şerrin nadir ve arazî olduğu<sup>114</sup> ve “Bizzât iyi olan ve kendilerinden sürekli ve çok miktarda iyilik gelen zâtların yokluğu, onlara bağlı olan kötülüklerden daha kötü” olarak zikredilmektedir.<sup>115</sup> Bunu yine başka bir yerde “iyiliğin feyzi, ender bir kötülük nedeniyle genel iyiliği terk etmeyi gerektirmemektedir. Zira iyiliğin terki, o kötülükten daha büyük bir kötülük olur”<sup>116</sup> diyerek ifade etmektedir. Kısacası genel hayr, nadir şerden daha yücedir.<sup>117</sup> Filozof, bu ifadeleriyle kötülüğün arazî olduğunu, tikel olaylar içerisinde gerçekleştiğini, bütündeki hayır için bu arazî kötülüğün ilahî hikmetin başka bir deyişle inâyetin bir gereği olarak görülmesini gerekliliğini vurgulamaktadır. Ayrıca o, tikel kötülüklerle odaklanmak yerine bütünde hâkim olan iyiliği ve hikmeti görmenin lüzumundan da bahsetmektedir. Kısacası, ona göre bu nadir görülen şerleri, iyiliğin hâkim olması için gerekli arazî bir unsur olarak görmek gerekmektedir.

Kötülüğün arazî olduğunu savunan İbn Sînâ, kötülüğün çoğunlukla gerçekleşen bir şey olduğunu ileri süren kişiye ‘çok sayıda olan (kesir)’ ile ‘çoğunlukla (ekseri)’ kavramını ayırmak suretiyle cevap vermektedir. O, pek çok şeyin çok sayıda olduğunu ancak çoğunlukta olmadığı belirtmekte, aynı şeyin kötülük içinde geçerli olduğuna dikkat çekmektedir. Hastalıkların çok olduğunu ancak çoğunlukla olmadığı ifade edilmektedir. Ancak İbn Sînâ, burada ikinci yetkinliklerin eksikliklerinden kaynaklanan kötülüklerin çoğunlukta olduğundan bahsetmekte ve geometri bilmemeyi buna örnek vererek birincil yetkinliklere bir zararını olmadığını dile getirmektedir. Bu kötülükler fâilden kaynaklanmakta olup istidat ya da kabul için bir hareketi olmayışından dolayı vukû bulan ve ilave-fazla olan iyiliklerin yokluğudur<sup>118</sup> ve bunlar gerçek bir kötülük olarak ifade edilemez. Varlığı bir iyilik olarak gören İbn Sînâ için varlık gibi ilk yetkinliğe sahip olan her varlık iyilikten nasibini almakta ve inâyete bu anlamda ulaşmaktadır. İkincil yetkinlikler açısından bazı eksikliklerin olması ise İbn Sînâ nezdinde bir kötülük olarak algılanmamaktadır. Ayrıca İbn Sînâ, tikel olaylar üzerinden kötülükle ilgili bir genellemenin yapılmaması gerektiğine de dolaylı olarak işaret etmektedir.

<sup>113</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik II*, s. 167.

<sup>114</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’l-Hidâye*, s. 287.

<sup>115</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî /Alâî Hikmet Kitabı*, s. 350.

<sup>116</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik II*, s. 164. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve’t-Tenbîhât)*, s. 169.

<sup>117</sup> İbn Sînâ, “Şerhu Esûlûcyâ”, s. 65.

<sup>118</sup> İbn Sînâ, “İnâyet Ve Kötülüğün İlahî Kazaya Girişinin Açıklanması Üzerine”, s. 305-306; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik II*, s. 168.

Filozof, kötülüğün nadir olarak görülen bir şey olduğunu söyleyerek kötülük problemini bütünüyle çözemeyeceğinin farkındadır. O, bu argümanı ile kötülük problemini minimize etmiştir. İyiliğin ortaya çıkışı için kötülüğün gerekliliğini ortaya koyarak bir çözüm bulmaya çalışmıştır.<sup>119</sup>

Müdebbiru'l-Evvel (İlk Yönetici)'in neden kötülüğün bulunmadığı sırf iyiyi meydana getirmediği sorusuna İbn Sînâ, böyle bir şeyin sadece ay-üstü âlem için mümkün olabileceğini, ay-altı âlem için söz konusu olmadığı şeklinde cevap vermektedir. Hiçbir kötülüğün bulunmadığı varlık türü, ilk yöneticiden doğrudan doğruya feyz eden aklî, nefsi ve semâvî varlıklardır. Başkasıyla zorunlu olan bu varlık kategorileri dışında ay-altı âlemde bulunan, daha önce de zikredildiği üzere, imkân dâhilinde olan varlıklar, Atay'ın ifadesiyle, gerçek mümkünleri bilkuvvelik ya da kötülük barındırdıkları için varlığa getirmemek çok daha büyük bir kötülüktür. Nitekim onlar var olmaması var olmasından daha büyük bir kötülük olan varlık kategorisinde yer almaktadır. Bu açıdan ay-altı âlemdeki varlıklar, Müdebbiru'l-Evvel'den daha doğru yani asvab olanın feyz etmesinin zorunluluğuyla varlığa gelmektedirler.<sup>120</sup> İbn Sînâ nezdinde kötülük ve eksiklikten dolayı bir şeyin hiç var olmaması ilahî hikmete uygun değildir. İlahî hikmet ve inâyet hiç var etmemektense asvab olana binaen zâtlarında bilkuvveliği veya eksikliği barındıran bu varlıkları var etmektedir. Bu hem hayır nizamı için bir gereklilik olmakla birlikte, yokluğun kötülük olarak düşünülmesi açısından varlık yani iyilik tercih edilmiştir.

Filozof, kötülüğün yer aldığı yerleri birbirinden ayırmaktadır. Vacibu'l- Vücûd, varlığın nûruyla yokluğun karanlığını yaran olarak görülmekte ve onun mutlak hayır olduğuna işaret edilmekte ve O'ndan ilk sâdır olan mevcutlardan ilkinin kendisinde asla şer bulunmayan kaza olduğu dile getirilmektedir.<sup>121</sup> İbn Sînâ'nın kaza kader anlayışını da hatırlayacak olursak ay-üstü âlem kazanın gerçekleştiği âlem, ay-altı âlemi ise kaderin faaliyet alanı olarak belirlenmiştir. Bu anlamda İbn Sînâ, Hayr-ı Mahz olan Mebde-i Evvel'den yukarıdaki sözleriyle doğrudan şerrin sâdır olmadığını ifade etmiş olmaktadır. Ancak İbn Sînâ, burada bir parantez açmakta, mutlak hayır sahibinin sadece Allah olduğunu da bir nevi ima ederek kazada bulunabilecek bir istisnadan da bahsetmeyi ihmal etmemektedir. "Ancak ondan yayılan ilk nûrun parıltısı altında gizli kalmış, hüviyetinden neşet eden mahiyetin lazımı olan bulanıklık bir istisna teşkil eder. Artık bundan sonra aralarındaki çatışmanın bir gereği olarak sebeplerin yol açtığı bir

<sup>119</sup> Shams c. İnati, *The Problem of Evil: İbn Sînâ's Theodicy*, Global Publications, USA 2000, s. 137.

<sup>120</sup> İbn Sînâ, "İnâyet ve Kötülüğün İlahî Kazaya Girişinin Açıklanması Üzerine", s. 302.

<sup>121</sup> İbn Sînâ, "Tefsirü'l-Muavvizetü'l-Ula", s. 27; İbn Sînâ, "Tefsir-i Muavvizeteyn li İbn Sînâ", çev. Şerafettin Yalıtıkaya, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2014, s. 167.

takım şerler ortaya çıkar. Müsebbib-i Evvel olan “Kaza”nın malulattaki nüfuzu, kader olarak adlandırılır ki, kader de kazanın meydana gelmesi (halk) demektir.”<sup>122</sup> Kaza ile yönetilen kader, aslında yukarıda da ifade edildiği üzere aslen iyidir. Ancak bazı mahiyetlerin o nûrun parıltısını alamayıp bulanık kaldığı yerlerde kötülükler baş göstermektedir. Kısaca söylemek gerekirse, şer çatışmanın, dönüşümün, bozulmanın olduğu ay-altı âleme has olarak meydana gelmektedir, yani kader sahasında vukû bulmaktadır. Kaza sahasında şerden bahsedilemez. el-Evvel’in nûru her şeyi aydınlatmaktadır, ancak kader sahasında maddeden teşekkül etmiş olan cisimdeki yoksunluk bu nûrun tam olarak alınmasına engel teşkil etmekte ve kötülük de buradan kaynaklanmaktadır. Kısacası, âlemde amaçlanan ilahî inâyet ve iyiliktir, kötülükler, ikincil olarak ortaya çıkmaktadır.

Felak sûresinde geçen “yarattıklarının şerrinden” derken filozof, şerrin kader alanında bulunduğuna işaret etmekte, şerrin yaratma (halk) ve takdir (kader) alanında var olduğu tekrar vurgulanmaktadır. Nitekim şerrin takdir alanında yer alan cisimden kaynaklandığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte sûreye ilk olarak “Felak’ın Rabbi” denmesinde ince bir hikmet var olup mümkün mahiyetlerin her an Mebde-i Evvel’in inâyetinden, ihsanından yararlandıklarına işaret edilerek ilk kastedilen şeyin hayır olduğu söylenmektedir. Onun ardından madde ve cismin yoksunlukları sebebiyle kötülük var olmaktadır, ancak bu ikincil bir kasıt olup kader âlemine hastır. Yani şer bizzât değil, bilaraz kastedilmiştir.<sup>123</sup> Bunu başka bir eserinde İbn Sînâ, “kötülük kadere arazî olarak dâhildir. Sanki o, örneğin arazî olarak kendisine rıza gösterilmiş gibidir”<sup>124</sup> demektedir. İlahî inâyet, varlık nûru her şeyi kuşatmıştır, âlemde inâyet ve iyilik hâkimdir. Var olan arazî kötülüklerden yola çıkarak İbn Sînâ’ya göre inâyeti göz ardı etmek mümkün değildir.

İnsanlar tarafından genelde kötü olarak algılanan ölüm İbn Sînâ’ya göre inâyet ve hikmetin bir tecellisi olarak değerlendirilmektedir. Bu duruma “ölüm olmasaydı, insanların yeryüzündeki ikameti, beslenmesi ve çalışması, kısaca dünyanın nizamı mümkün olmayacaktı”, şeklinde bir açıklama getiren İbn Sînâ, ölümün bizzât kötü olmadığını, kötü olan şeyin ondan korkmak olduğunu ifade etmektedir.<sup>125</sup> Özetle, ölüm bir gaye-i cûd, gaye-i ihsandır, bunun yanı sıra ölümden korkmak Allah’ın adaletinden

<sup>122</sup> İbn Sînâ, “Tefsirü’l-Muavvizetü’l-Ula”, s. 27, 31; İbn Sînâ, “Felak Sûresi Tefsiri”, çev. Mesut Okumuş, *Kuran’ın Felsefî Okunuşu İbn Sînâ Örneği* içinde, Araştırma Yayınları Ankara 2003, s. 252, 255.

<sup>123</sup> İbn Sînâ, “Tefsirü’l-Muavvizetü’l-Ula”, s. 27-28; İbn Sînâ, “Felak Sûresi Tefsiri”, s. 252.

<sup>124</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve t-Tenbihât)*, s. 169.

<sup>125</sup> Taylan, a.g.e., s. 227; İbn Sînâ, “Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi”, s. 20-21.

ve hikmetinden korkmaktır.<sup>126</sup> Ayrıca başka bir yerde inâyetle meydana gelmiş olan âlemdeki nizamın korunmasının asıl gaye olduğunu, ancak kaza-i ilahîyyede zaruri olarak bazı şerhlerin bulunduğu dile getirmektedir. Yaşlılık ve ölüm zaruri şeylerdir, ihtiyarlık nefsin temizliği ve hayvani açlığı kırmayı sağlarken; ölüm, şahısların ve nefislerin sonsuz varlığı hak etmeleri için illet kılınmıştır.<sup>127</sup> Asıl gaye âlemin nizamını korumaktadır. Bunun için bazı kötülükler ortaya çıkmaktadır, ancak bunların bütüne göre değerlendirdiğinde şerh olmadıkları görülmektedir.

Her şeyin kendi bağlamı içerisinde en yetkin olduğuna işaret eden İbn Sînâ, eşyalara sirâyet eden inâyetin varlığına işaret etmektedir. Fakat o, kötülüğün, fesat ve hastalıkların amaçlanan şeyler olmamakla beraber zorunlu olduğunu ve bundan kaçışın mümkün olmadığını da dile getirmektedir. Burada zikredilen kötülükler, çok az meydana gelmektedir, iyilik her daim galip olandır. Çoğu kimsenin bedeninin sağlıklı olması, hasta olsa bile, bunun kısa sürmesi ve her şahsın baki kalabildiği kadar kalması buna örnek olarak verilmektedir.<sup>128</sup>

Özetle söylemek gerekirse İbn Sînâ, şerrin varlığının, iki sebepten dolayı inâyetin varlığını nefyetmesinin söz konusu olamayacağını dile getirmektedir. Bunlardan birincisi, şerrin tamamının ay-altı âlemde bulunmakta olup semavata göre ay-altı âlemi çok küçük ve cüzi kalmaktadır. İkincisine gelince şerh türlerine zarar vermemektedir. Fertler türler dikkate alındığında önemsizdir.<sup>129</sup> Burada şu noktaya dikkat etmek gerekmektedir ki, İbn Sînâ, türlerin korunmasını gaye olduğunu ima eder görünmektedir. Ancak burada İbn Sînâ, inâyetin türlerine ulaşmadığını değil kötülüğün fertlere isabet eden cüzi şeyler olduğunu söylemeye çalışmaktadır.

Sonuç olarak İbn Sînâ, kötülüğün sebeplerinin ay-altı âlemde bulunduğunu, zannedilenin aksine, bizzât irade edilmediğini ve bilaraz olarak mükemmel olmayan ay-altı âlemde bulunduğunu dile getirmektedir. Ayrıca kötülüklerin çoğunlukta olmadığını ve az bir kötülükten dolayı çok iyilikten vaz geçmenin ilahî hikmetle bağdaşmayacağını savunan filozof, bütündeki iyiliği görmeye bizi davet etmektedir. Bu açıdan Plotinus'la benzerliklerinden bahsetmek mümkündür. Nitekim Plotinus kötülüklerin dünyanın düzeni içerisindeki harmoniyi sağlamak için gerekli olduğunu düşünmektedir. Yine Fârâbî gibi İbn Sînâ da bir bütün halinde düşünüldüğünde âlemde kötülüğün bulunmadığı kanaatindedir. Kötülüğün inâyetle olan ilişkisini açık bir şekilde ele alan bir filozof olması hasebiyle âlemde inâyetin hâkim olduğunu belirten İbn Sînâ, arazî

<sup>126</sup> İbn Sînâ, “Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi”, s. 21; İbn Sînâ, “Şifau min Havfi'l-Mevt ve Mualeceti dai'l-İ'timam bih”, s. 43.

<sup>127</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 47.

<sup>128</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/ Alâi Hikmet Kitabı*, s. 348,350.

<sup>129</sup> Murşan, a.g.e., s. 279; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 163.

olan kötülüklerin mümkün en mükemmel nizamla vukû bulan inâyeti ortadan kaldırmayacağını açık bir şekilde söylemektedir. Yani tikeller bazında görülen çoğunlukta olmayan kötülüklerden dolayı bütüne sirâyet etmiş olan inâyeti inkâr doğru değildir. Filozof, bir gerçeklik olarak önünde duran kötülüğü en makul zeminde açıklamaya çalışmıştır. O da Plotinus, Fârâbî gibi insanın bakışını tikel kötülüklerden âlemin genelindeki iyiliği yönlendirmekte inâyetin her şeye yayılmış olduğunu da bu bağlamda ortaya koymaya çalışmaktadır. İbn Sînâ, kötülük problemini tamamıyla çözüme kavuşturmasa da kötülüğe dair makul açıklamalar yapmaktadır. İnâyeti açıklarken kullandığı iyilik düzeni, mümkün en mükemmel âlem ifadeleri de ay-altı âlemdeki kötülüğe işarettir.

## **B. İnsan Hürriyeti ve İnâyet**

Özgür irade bağlamında ele alınan insan hürriyeti konusunun, kötülük probleminden sonra düşünce tarihi içerisinde tartışılmalı en önemli meselelerden ikincisi olduğunu söylemek mümkündür. Kaza-kaderle doğrudan ilişkili bir konu olarak görülmekte olan bu meseleye dair ortaya konulan yaklaşımlar, aslında insanların dünya görüşleri ekseninde şekillenmektedir. Tanrı-insan ilişkisine dair genel yaklaşımın zeminini de oluşturan hürriyet problemi tartışmaları günümüzde devam etmektedir.

Farklı birçok boyutu olan insan hürriyeti meselesi, hem dinin hem de felsefenin tartıştığı kadim problemlerden biridir. İnsan gerçekten özgür müdür? İnsan özgürse bu özgürlüğün boyutları nereye kadar uzanmaktadır? İnsanın özgürlüğünden bahsedilemezse nasıl sorumluluğundan söz edilebilir? Mutlak ilim sahibi bir Tanrı anlayışıyla insan hürriyeti uzlaştırılabilir mi? vb. gibi sorulara aranan cevaplar ekseninde şekillenen bir mesele olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanın tamamen özgür olduğunu söyleyenlerin yanı sıra ona hiçbir özgürlük alanı tanımayanlar da bulunmaktadır. Bununla beraber bu ikisinin ortasında yer alan yaklaşımlar da yok değildir.

Kötülük probleminde ahlakî kötülükleri tamamen insana dayandıranlar, genel olarak insana bir hürriyet alanı sunmaktadırlar. Ancak iyi gibi kötülüğün de Allah tarafından yaratıldığını söyleyenler ise çoğunlukla cebri anlayışı benimseyenler arasından çıkmaktadır. Yine de genel olarak ahlakî kötülükleri insana dayandırma eğilimi ağır basmaktadır, yani insana az veya çok hürriyet alanı açma eğilimi, kelam ve felsefî gelenek içerisinde azımsanmayacak düzeydedir.

Özetle söylemek gerekirse insan hürriyetinin, insanın bilgisi dâhilindeki sebepler ile seçme gücü arasındaki bağa ve insanla Mutlak Varlık arasındaki ilişkiye işaret edici iki boyutu bulunmaktadır.<sup>130</sup> Hürriyet meselesi, mutlak varlıkla olan ilişkisi bağlamında inâyetle de ilişkilendirilerek ele alınmaktadır. İlahî inâyet, bazı düşünürler (İbn Sînâ) tarafından ilahî bilgiye eşit olarak görülmekle birlikte, kudret, irade ve ilim sıfatlarının hepsini kapsayıcı bir kavram olarak da algılanmaktadır. Bu bağlamda inâyetle insan özgürlüğü beraber tartışılmakta ve inâyetin varlığının kabulü, insan özgürlüğünü dışlayıcı bir unsur olarak da görülebilmektedir.

Günümüzde devam eden inâyet ile insan özgürlüğü uzlaştırmanın imkânı tartışması, riskten azade bir inâyet ile riskli inâyet anlayışı şeklinde iki farklı bakış açısı ortaya çıkarmıştır. İnâyetin risk içerdiğini söyleyenler, insanın özgürlüğünü koruma kaygısını gütmektedirler. Ayrıca bu görüşte olanlar, Tanrı'nın insanın fillerine dair öngörüsünü yanlış çıkaracak gücü insana verirken; inâyetin riskten uzak olduğunu söyleyenler ise Tanrı'nın inâyetiyle her şeyi yönettiği, muhafaza ettiğini ve insanın özgür fiillerini de bilebileceğini ifade etmektedir.<sup>131</sup> İnsana aşırı özgürlük alanı sunanlar inâyetin yani başka bir deyişle Tanrı'nın âlem üzerinde Kadir-i Mutlak oluşunu sınırlandırıp insana bir özgürlük alanı açmaya çalışmaktadır. Ancak ikinci görüş, bu özgürlük alanını açmak için Tanrı'nın inâyetini sınırlamanın gerekli olmadığını düşünmektedir. Bu iki farklı bakış açısı, Kutsal Kitap'a dayanılarak geliştirilmiş olup Thomas Aquinas, Swinburne ve Calvin gibi Hristiyan teologlarının görüşleridir.<sup>132</sup> Ancak onların kötülük problemi ve insan hürriyeti ekseninde tartıştıkları bu meseleler, onlardan çok daha önce Antik Yunan'da, Helenistik felsefe içerisinde ve İslam felsefesinde tartışma zemini bulmuştur. Riskli inâyet anlayışının temellerini Mu'tezile'de görmek mümkündür. Riskten azade inâyet anlayışının ise, İbn Sînâ'nın Thomas Aquinas<sup>133</sup> üzerinde olan etkisi düşünüldüğünde, daha çok İslam filozoflarının temel felsefelerinden izler taşıdığı söylenebilir.

## **B. 1. Özgür İrade- İnsan Hürriyeti Tartışmalarının Arka planı**

Antik Çağ filozoflarının hürriyete bakışları, bilgelik veya mekanik bir ben algısı temelinde şekillenmektedir. Onlar, insanın ancak bilgiye sahip olmakla, iyi ile kötünün

<sup>130</sup> Necâti Öner, *İnsan Hürriyeti*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s.49.

<sup>131</sup> Paul Helm, "İnâyet- Riskli mi Yoksa Riskten Azade mi?", çev. Rahim Acar, *Din Felsefesi Seçme Metinler* içinde, Küre Yayınları, İstanbul 2013, s. 466, 468.

<sup>132</sup> Helm, a.g.m., s. 468,474-475.

<sup>133</sup> Kötülük problemiyle alakalı benzer düşünceleri paylaştıklarına, her ikisinin de değişim ve oluşun olduğu ay-altı âlemde işlerin inâyet gereği belli bir nizam içerisinde vukû bulduğuna ve inâyetle bağlantılı olarak insana özgür bir iradenin verildiğine ilişkin bkz. Türkbek, a.g.e., s. 144-145,153.

bilgisini elde etmekle hür olabileceği düşüncesini savunmaktadırlar.<sup>134</sup> Eflâton, insanın ancak onu mutluluğa götürecektir olan iyiliğin bilgisine sahip olmak suretiyle hür olabileceğini ifade etmekte ve hürriyet ile mutluluğu birbirine eşitler gibi görünmektedir. Eflâton, hürriyet anlayışını, fiziki âlemdeki determinizmin dışına çıkacak bir hürriyet anlayışından ziyade, insanın mutluluğuyla alakalı bir çerçevede ortaya koymuştur.<sup>135</sup> Aristoteles, sadece bu bilgiyi yeterli bulmamakta ve hür olmak için iyinin bilgisine göre hareket etmenin gerekliliğine işaret etmektedir yani insanın hürriyetini iradeli harekete bağlamaktadır. Epikür'e gelince o, bilgiye dayalı bir hürriyet temellendirmesini kabul etmeyip Demokritos'un atomculuk anlayışından düzenli şekilde hareket eden atomlardan bazılarının yoldan ayrılabilmelerinden yola çıkarak sebepsiz olarak bir şeyin seçilebileceği görüşünü benimsemiştir.<sup>136</sup> Stoacılar nezdinde ise hürriyet, tabiatın karakterini anlamak ve ona uygun olarak hareket etmekten geçmektedir.<sup>137</sup> Görüldüğü üzere Antik çağda özgürlük daha çok Tanrı-insan ilişkisi bağlamından ziyade sadece insan ekseninde ele alınmaktadır. İnsan iradesinden ziyade bilgi ile hürriyetin elde edilebileceği fikri hâkim gözükmemektedir. Günümüzde tartışılan şekliyle bir insan özgürlüğü algısının tam olarak teşekkül etmediği görülmektedir. İradeli bir hareketin varlığından, insanın iyiyi seçmesi gerektiğinden ve bunun için de bilgi sahibi olmasının elzem oluşundan bahsedilmekle beraber, mesele sadece insan sahasında kalmaktadır. Tanrı ile insan arasında ilişkiye ya da insanın iradesini sınırlayıcı şeylerin varlığına işaret edilmemektedir. Muhtemeldir ki, Antik Yunan'da hâkim olan Tanrı anlayışı da bu tarz bir tartışmayı gerekli kılmamaktadır.

Yeni Eflâtunculuk'un kurucusu olan Plotinus da kader konusu bağlamında insanın özgürlüğü meselesini ele almıştır. O, ruhun düşünmeksizin yaptığı şeylerin kadere göre gerçekleştiğini söylerken, insanı ayırmakta ve düşünen insan için kaderin dışsal bir sebep olduğuna işaret etmektedir. Bunların birlikte Plotinus, en iyi fiillerin insanın kendisinden kaynaklandığını, iyi ve bilge insanın asıl eylemlerinin kendi iradesiyle gerçekleştiğine işaret etmektedir.<sup>138</sup> Özgürlüğün bedeninin tutkularına kapılmaksızın eylemlerini yalnızca aklıyla gerçekleştirene ait olduğunu dile getiren<sup>139</sup> Plotinus, iyiye doğru onun iyi olduğunu bilerek gerçekleştirilen bir yönelimle iyiye

<sup>134</sup> Tahsin Yılmaz, *Determinizm ve Hürriyet Problemi*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara 1972, s. 51

<sup>135</sup> M.Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturidî*, İFAV Yayınları, İstanbul 1984, s. 37; Yılmaz, a.g.e., s. 52.

<sup>136</sup> Yılmaz, a.g.e., s. 51-52; Yeprem, a.g.e., s. 43.

<sup>137</sup> Yeprem, a.g.e., s. 45. Gökberke bak.

<sup>138</sup> Plotinus, "1. On Destiny", in *Enneads III*, s. 35.

<sup>139</sup> Plotinus, "8. Free Will and the Will of the One", çev. A. H. Armstrong, in *Enneads VI*, Harvard University Press, London 1988, s. 235.

uygun davranışla özgür olunabileceğini dile getirmektedir.<sup>140</sup> Ayrıca o, iradeye bağlı insan özgürlüğünü ruha dayandırmakta ve onun Nous'un fazileti sayesinde özgür olduğuna işaret etmektedir.<sup>141</sup> Ona göre insan, kendisine ait olan bu fiillerden dolayı da sorumlu tutulmaktadır.<sup>142</sup>

Her şeyi yöneten inâyetsel düzen ile insanın ahlakî sorumluluğu ve insanın özgür tabiatı arasında bir uzlaştırma yapmaya çalışan Plotinus'un<sup>143</sup> özgürlük tartışmalarında Stocılardan etkilendiği görülmekte ve inâyetin duyulur dünyanın her bir parçası üzerinde etkili bir güç olduğunu dile getirmektedir.<sup>144</sup> Ancak bununla birlikte onun bu inâyetle özgür irade arasında bir uyumu öngördüğü de söylenmektedir. O, ruhların yaptıklarıyla inâyetin fiilini birbirinden ayırmakta ve gerçeklik hiyerarşisi içerisinde onlar için farklı çıkış noktaları bulmaktadır. İnsan ruhlarını özgür olarak nitelemekte, onların otonom olduklarını ve kendi eylemlerini belirleyebildiklerini dile getirmektedir. Fakat bu yapılan eylemler, inâyetsel düzene zıt olmamaktadır. Ayrıca o ahlakî yanlışların kaynağının insanın özgür seçim gücü olduğunu söylemekte ve bundan dolayı da inâyetin kusurlu bulunamayacağını sözlerine eklemektedir. İnâyetin, yüce bir seviyede bulunduğu ifade ederek aslında ahlakî serzenişten onu uzak tutmuş olmaktadır.<sup>145</sup> Kötülük probleminden dolayı inâyete yöneltilebilecek eleştirileri ortadan kaldırmak için insan özgürlüğü konusunu tartışan Plotinus, evrensel kurallarla sınırlandırılmış bir özgürlük öngörmektedir.<sup>146</sup> Kısacası Plotinus, insanı kendi eylemlerinden sorumlu tutmakta ve insan eliyle gerçekleştirilen kötülüklerden dolayı da inâyetin zarar görmesinin önüne geçmeye çalışmaktadır. Başka bir deyişle Nous ve ruha doğrudan, Bir'e başka bir ifadeyle de İyi'ye dolaylı olarak atfedilebilecek bütün kötülükleri engelleme gayreti içerisinde.

MS. 4-5. yüzyıllara gelince insanın hürriyetinin Tanrı'nın bilgisiyle beraber düşünölmeye başladığı görölmektedir. Augustin, bu ikisini bir arada düşünölmesinin bir çelişki doğurmayacağı fikrini savunmaktadır. Ancak onun inâyete yaptığı aşırı vurgudan dolayı insan hürriyetini yeterince temellendiremediği görölmektedir. Ancak ondan sonra gelen Boethius'un uzlaştırma cabaları daha çok kabul görmüştür. Boethius, insanın fiillerini hür iradesiyle gerçekleştirdiği, Tanrı'nın sonsuz ve kusursuz bilgiye

---

<sup>140</sup> Plotinus, "8. Free Will and the Will of the One", in *Enneads VI*, s. 239.

<sup>141</sup> Plotinus, "8. Bir'in Özgürlüğü ve İradesi Hakkında", *Enneadlar* içinde, s. 170; Plotinus, "8. Free Will and the Will of the One", in *Enneads VI*, s. 247.

<sup>142</sup> Laura S. Westra, "Freedom and Providence in Plotinus", in *Neoplatonism and Nature, Studies in Plotinus' Enneads*, Albany 2002, s. 135.

<sup>143</sup> Mitchell, a.g.t., s. 186.

<sup>144</sup> Mitchell, a.g.t., s. 199.

<sup>145</sup> Mitchell, a.g.t., s. 202, 205-206, 212.

<sup>146</sup> Westra, a.g.m., s. 136-137.

sahip olduğu ön kabulüyle bu uzlaştırmayı yapmaktadır.<sup>147</sup> Şunu da belirtmek gerekir ki Boethius, inâyet ile Tanrı'nın bilgisini eşitlemiş görünmektedir.<sup>148</sup> O, Tanrı'nın bilgisini ezeli olarak kabul etmekte ve zamansal sürece dâhil bir bilgi olarak görmemektedir. Yani geçmiş, şimdi ve gelecek olmaksızın Tanrı tek bir şimdide, tek bir kerede bilmektedir. Ona göre bu fikir temelinde Tanrı insanların davranışların kendi ezeli şimdisinde ve davranışları olduğu anda bilmektedir. Bu, bir insanın başka bir insanın yapacağı şeyi bilmesi analojisiyle anlatılmakta ve Tanrı'nın bilgisinin insanın fiilini zorunlu kılmadığı, hürriyetine zarar vermeyeceği ortaya konulmaktadır.<sup>149</sup> Boethius, genel olarak bakıldığında insanın özgürlüğüne yer açmaya çalışmak için Tanrı'nın bilgisini sınırlama yolunu tercih etmemiştir. Onun yapmaya çalıştığı şey, Tanrı'nın ezeli bilgisiyle insanın özgürlüğünün bir arada bulunabileceğini, birbirlerini tasfiye etmelerine, ya da sınırlamalarına gerek olmadığıdır. O, her ikisini de uzlaştırmak suretiyle bir çözüm bulunabileceğini göstermeye çalışmaktadır.

Antik Yunan ve Yeni Eflâtuncu felsefe içerisinde bu konunun nasıl işlediğine kısaca işaret ettikten sonra Kutsal Kitap (Kitab-ı Mukaddes)'a da değinmek faydalı olacaktır. Kutsal Kitap'ta bu meseleye dair kaderle, doğrudan insan hürriyetiyle de bulunan bağlantısına binaen, iki görüş ileri sürülmektedir. Bunlardan birincisi kör talihcilik diye de isimlendirilen ve insan özgürlüğünü devre dışı bırakan kaderci görüş iken; diğeri, Tanrı'yı her şeyi yaratan olarak görmekle birlikte evrenin bütün yasalarını denetleyen ve ihtiyaçları sağlayan tedarikçi yani inâyetli bir yönetici (provider, providential governor) olarak tasavvur eden görüştür. Bu ikinci görüşe göre, Tanrı evreni yaratmakla beraber ona sürekli olarak müdahale etmemektedir, ancak tamamen de dünyayla bağlarını koparmamaktadır. Akvaryum örneğiyle anlatılan bu tedarikçi görüş, olup bitenlerin nedenlerinin sorgulanmadığı kaderci görüşe karşı çıkmaktadır. İnsana hiçbir özgürlük alanı bırakmayan ve her şeye müdâhil bir Tanrı anlayışına zıt olarak ortaya konulan tedarikçi görüş, balıkların akvaryumun sınırları içerisinde serbest yüzmeleri örneğinde olduğu gibi insanın da sınırları içerisinde özgürce hareket ettiğini savunmaktadır.<sup>150</sup> Özellikle de inâyet kavramını kullanması da inâyet altında insanlara bir özgürlük alanının tanındığına işaret olarak algılanabilir. İnâyet, âlemin mükemmel işleyişini tesis ettiği gibi, aynı şekilde insana da bir özgürlük alanı açmaktadır. Ancak

---

<sup>147</sup> İsmail Çetin, "Boethius'ta Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, c. 12, Sayı:2, 2003, s. 137-138.

<sup>148</sup> Boethius, *Felsefinin Tesellisi*, s. 319.

<sup>149</sup> Çetin, a.g.m., s. 140-141,143.

<sup>150</sup> Carlos Madrigal, *Kutsal Kitap'a Göre Kader ve Özgür İrade Öğretilerinin İncelenmesi -Tanrısal Seçimdeki Takdir; İnsan Seçimlerindeki Özgürlük-*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2006,s. 39, 44.

şunu da ilave etmek gerekir ki, Kitab-ı Mukaddes'te bu iki farklı anlayışa temel teşkil edecek argümanların her ikisini de bulmak mümkündür.

Kitab-ı Mukaddes'teki bu tedarikçi anlayışa göre insan, özgür iradeye sahip olmakla beraber Tanrı'nın genel ve özel tasarılarının gerçekleşmesini engelleme gücüne sahip değildir. Bu iki iradenin uzlaşması, Tanrı'nın yarattığı irade sahibi varlıkları özgür kararlarına tasarısında yer vermesiyle çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Yani insan kararını değiştirdiğinde bu Tanrı'nın tasarısında bir değişikliğe sebep olmamaktadır. Çünkü Tanrı bizim seçimize dair öngörüye sahiptir yani insanın onun plan ve tasarısını değiştirmesi gibi bir şey söz konusu değildir. Hz. İsa'nın yaşadıkları buna örnek olarak verilmektedir.<sup>151</sup> Kısaca söylemek gerekirse Hristiyan düşüncesinde insana verilen özgürlük alanı, Tanrı'nın bilgisinde bir değişmeyi gerektirmemektedir. Onun iradesi ve bilgisi altında insana sınırlı bir özgürlük alanı sunulmaktadır.

Kur'an'a gelince; insan fillerine yaklaşımına dair âyetler; cebir altında bir insan, mutlak bağımsız bir insan, cebir ve hürriyetin birlikteliği şeklinde ifade edilmesini içerecek üç farklı yoruma imkân tanımaktadır. Ancak Kur'an'a bütüncül bir perspektifle yaklaşıldığında bu iki uç noktanın uzlaştırılabilir olduğu görülmektedir. Nitekim cebri bir yorum içerdiği düşünülen âyetlerde vurgulanan Allah'ın mutlak irade ve kudreti iken; insana hürriyet alanı açan âyetlerde ise yaratıcının mutlak irade ve kudreti içerisinde insana bir hareket serbestliği verilmekte, insan bu serbestlik alanından da sorumlu tutulmaktadır. Yani insanın bu özgür faaliyet alanı başka bir deyişle cüzi irade sahası, Allah'ın hükümlerinin dışında yer almamaktadır.<sup>152</sup> Kelâmî gelenek içerisinde ortaya çıkan farklı görüşler, Kur'an'ın yukarıda zikredilen üç farklı insan ve hürriyet yaklaşımlarından birine verdiği ağırlıktan kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte bütüncül bir bakış açısı geliştirenler de yok değildir.

Kelâmî gelenek içerisinde insan hürriyeti meselesi genel olarak kader tartışmaları ve Allah'ın ezeli bilgisi ile yaratma meselesi bağlamında ele alınmıştır.<sup>153</sup> İlahî irade de tartışmaya yön vermekte olup cebr/zorunluluk ve ihtiyar/serbestlik kavramları tartışmanın temelini teşkil etmektedir.<sup>154</sup> Cebriye, Kaderiye ve Ehl-i Sünnet tarafından üç farklı yaklaşımla bu mesele değerlendirilmiştir. Cebriye, Allah'ın mutlak ilminden hareketle insanın irade kudretini yok sayacak bir görüş ileri sürmüştür. Çünkü

---

<sup>151</sup> Madrigal, a.g.e., s. 63-65.

<sup>152</sup> Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti-Cüveyni Eksenli Bir Tetkik*, Nun yayıncılık, İstanbul 1997, s. 58-64.

<sup>153</sup> Hasan Ocak, *Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında İnsanın Hürriyeti*, Ek Kitap, İstanbul 2012, s. 28; Öner, a.g.e., s. 42.

<sup>154</sup> Özcan Taşçı, *İlk Kelam Risalelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 11.

onlara göre insanın kendi iradesiyle hareketlerinde meydana gelecek değişim, Allah'ın ezeli bilgisiyle çelişmektedir.<sup>155</sup> İnsanın fiillerindeki tasarrufu tamamen Allah'a dayandıran Cebriye, insanın fiillerini zorunlu görmekte, onlar üzerinde hiçbir rolünün ve etkisinin olmadığını söylemektedir. Kısacası, ondaki seçme gücü ve kudretini tamamen kaldırmakta ve insanı, fiilin vukû bulduğu mahal mesabesine düşürmektedir.<sup>156</sup> Cebriyeyi bu kader anlayışına sürükleyen etkenler arasında insana verilecek irade özgürlüğünün Allah'ın mutlak bilgisinde bir değişime sebep olduğu düşüncesi bulunmaktadır.

Kaderiyeye gelince onlar, insanın, fiillerini kendi iradesiyle meydana getirdiğini iddia etmektedirler. Bu görüşü daha sonraları Mu'tezile tarafından felsefi bir zemine oturtularak savunulmuştur.<sup>157</sup> Ancak aralarında görüş benzerlikleri olmakla beraber Kaderiye ile Mu'tezileyi özdeşleştirmek doğru olmaz.<sup>158</sup> Kaderiye, cebriyeye karşı çıkarken bir fiilin her türlü yönünü iradeli yaratma ve yapma anlamında insana atfederek<sup>159</sup> insana aşırı bir özgürlük alanı sunmuş olmakta ve gerçek fâil olanı devre dışı bırakmış gibi görünmektedir. Bunu yaparken hareket ettiği temel dayanak noktasının, insana bir özgürlük alanı açmak suretiyle, onu yaptıklarından sorumlu tutmayı haklı bir gerekçeye dayandırma kaygısı olarak değerlendirmek mümkündür.

Kaderiye'den farklı olarak Mu'tezile'ye, insanın önemine binaen ve âlemdeki konumunu da dikkate alarak özgürlüğe ayrı bir önem vermiştir. İnsana sorumluluk yüklenmesi için kendi fiillerinin yaratıcısı<sup>160</sup> olmasının gerekliliği üzerinde duran Mu'tezile, ilahî adalet prensibinin de bir gereği olarak Allah'ı âlemin yegâne yaratıcı olarak görmenin yanı sıra insana büyük bir özgürlük alanı açmıştır. Onlara göre insan, Allah tarafından hiçbir müdahaleye gerek kalmaksızın kendi iradesiyle istediği fiili yapabilecek şekilde yaratılmıştır. Mu'tezile, bir fiilin insanın muradı olabilmesi için; irade sahibi tarafından bilinmesini, bir amacın olmasını ve kasd etmenin gerekliliğini öngörmektedir. Ayrıca Yüce Allah'ın iradesinin insanın iradesini zorlamadığını ve belirlemediğini de vurgulayan Mu'tezile, fiilin yaratılma yönünü insana atfetmiştir.<sup>161</sup> İnsana aşırı bir özgürlük alanı sunması hasebiyle ve fiillerinin yaratıcı olarak insanı

<sup>155</sup> Öner, a.g.e., s. 42-43.

<sup>156</sup> Özler, a.g.e., s. 72-73.

<sup>157</sup> Öner, a.g.e., s. 42-43.

<sup>158</sup> Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri-Âmiri'nin Kader Risalesi ve Tercümesi*-,s. 51.

<sup>159</sup> Ulrich Rudolph, *Mâturidî Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, çev. Özcan Taşçı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 521

<sup>160</sup> Buradaki yaratıcılığı doğru anlamak gerekmektedir. Mu'tezile insana sorumluluk yüklemek için onun gerçek anlamda fâil olmasının gerekliliğini savunmaktadır. Ancak bu fiillerinin yaratıcısı olması Allah gibi benzersiz, örneksiz, bir yaratma manasında kesinlikle değildir. Sadece planlama, tasarlamam ve hür seçimle yapma anlamında gerçek bir fâillikten ve fiillerin yaratılmasından bahsedilmektedir (Abdulhamit Sînânoğlu, *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2000, s. 234).

<sup>161</sup> Sînânoğlu, a.g.t., s. 83, 109, 116-117, 325.

görmesinden dolayı Mu'tezile, düşünce tarihi içerisinde yine eleştiri oklarının hedefinde olmuştur. Mu'tezile'nin bu genel kanaatinin altında Allah'ın mutlak iyi oluşuna halel getirmemek ve O'nun kötülüğü murad ettiği fikrine kapı aralayacak şeylerden uzak durup adalet ilkesini tesis etme kaygısı yatmaktadır

Fiilleri insana nispet etme konusunda Mu'tezile, Eş'arî ve Mâturidî aynı görüştedirler yani bu anlamda hepsi de cebri görüşten ayrılmaktadır. Ancak nispetin keyfiyeti noktasında Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında bir ayırım vardır ki Mu'tezile bu nispetin hudus yoluyla olduğunu söylerken; diğeri bunun kesb ile olduğunu savunmaktadır.<sup>162</sup> Ehl-i sünnet içerisinde yer alan Eş'arî ve Mâturidî'ye gelince onlar, ne cebriye kadar ne de kaderiye kadar aşırı uça gitmişlerdir. Bir orta yol bulma cabası içerisinde oldukları görülmektedir. Mâturidî bu orta yolu tesis etme konusunda daha başarılı olmuştur denilebilir.

Eş'arî'ye gelince Cebriye'ye yakın bir çizgide seyreden ancak ortaya koyduğu tam net olmayan kesb teorisiyle mutlak cebri yumuşatıcı bir tavır içerisinde denilebilir.<sup>163</sup> Eş'arî Mu'tezile'ye karşı çıkararak insanın ne tevvelud yoluyla ne de kendi dışında ne de doğrudan kendinde bir fiil meydana getirmesi düşüncesine karşı çıkmaktadır. İnsanın bütün amelleri, fiilleri de, diğer her şey gibi, Allah tarafından yaratılmıştır. Bu genel düşünce bağlamında Eş'arî kesb teorisiyle insana bir sorumluluk alanı açmaya çalışmaktadır.<sup>164</sup> Bununla birlikte Eş'arîleri ılımlı cebriye anlayışı içerisinde görenler de bulunmaktadır.<sup>165</sup> Onun buradaki gayesi insana irade hürriyeti verme cabasından ziyade insanın fiillerinin her şeyiyle Allah tarafından yaratılmış olmasıyla ona nasıl sorumluluk yüklenebileceği sorusuna çözüm bulmaktır.

Eş'arî ve Mâturidî tarafından ileri sürülen kesb teorisinin ilk ortaya çıkışı, Mu'tezile'den ayrılan Dırar b. Amr (ö. 200/815)<sup>166</sup>,a atfedilmektedir.<sup>167</sup> Nitekim o, cebri anlayışa karşı çıkan biri olup bu anlayışı benimseyenleri bidat ve delalet ehli olarak görmektedir.<sup>168</sup> Ayrıca Dırar b. Amr, bir fiilin iki fâilden doğabileceğini, Allah'ın fiillerin yaratıcısı; insanı ise bu fiilin iktibas edicisi olarak düşünmektedir.<sup>169</sup> Eş'arî'ye gelince o, iktisabı bir şeyin yaratılmış bir kudretle meydana gelmesi olarak

<sup>162</sup> Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 64.

<sup>163</sup> Eş'arî, *el-İbane 'an Usuli'd-Diyane*, s. 74.

<sup>164</sup> Turhan, a.g.e., s. 107.

<sup>165</sup> Özcan, a.g.e., s. 12.

<sup>166</sup> Basra Mu'tezilesinin ilk âlimlerinden olduğu dile getirilmektedir. Ancak Mu'tezile tarihçileri kader gibi bazı konularda Mu'tezile'den ayrıldığı ve farklı görüşleri benimsediğinden dolayı onu Mu'tezile âlimleri arasında zikretmemektedirler (Mustafa Öz, "Dırar b. Amr", *DİA*, İstanbul 1994, c. 9, s. 274).

<sup>167</sup> W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 240; Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 230; Öz, a.g.m., s. 274.

<sup>168</sup> Dırar b. Amr, *Kitâbu't- Tahrîş*, (ar-tr) çev. Mehmet Keskin, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 83.

<sup>169</sup> Watt, a.g.e., s. 240.

yorumlamaktadır.<sup>170</sup> Buna en çarpıcı örnek ise “hiç kimse, Allah onu yaratmadan bir şey yapmaya güç yetiremez”<sup>171</sup> sözüdür. Ancak Eş‘arî, insan özgürlüğüne sorumluluk açısından yer vermeye çalışsa da Mu‘tezile’nin sonsuz kudret okyanusunda bağımsızlığını ilan ettiği insan filleri adasından kaçayım derken cebir girdabına yakalanmıştır, Ortaya koyduğu kesb fikri maalesef ki onu cebriyeci anlayıştan uzaklaştırmaya yetmemiştir.<sup>172</sup>

Mâturidî’ye baktığımızda onun da ise insan fiilinin varlığını ve ona nispet edilebileceğini kabul ettiğini görmekteyiz. İnsanın fiil sahibi oluşunun akılla, nakille ve inkâr edenin “gerçeğe karşı bile bile direnen kimse” durumuna düşeceği zaruri bilgisine dayanarak bilinebileceğini dile getiren Mâturidî, Allah’ın emir ve yasaklarının yani itaat edene mükâfat, isyan edene ceza vadinin anlamlı olabilmesini, insanın fiil sahibi oluşuna dayandırmaktadır.<sup>173</sup> Ona göre ilahî hitap ve sorumluluk için insanın fiilinin meydana gelmesinde belirli bir rolünün olması gerekmektedir. O, yapılan işi sadece insana dayandıran Mu‘tezili anlayış ile tamamen Allah’a ait olduğunu iddia eden cebri anlayış yerine her ikisine de aidiyetini iddia ederek sorunu çözmeye çalışmaktadır.<sup>174</sup> Nitekim cebri anlayışını temelden yanlış ve bozuk olduğunu belirten Mâturidî, insanın hürriyetinin yani kendisini muhtar olarak görmesini hisle sabit olmuş bir vakıa olarak nitelendirmektedir.<sup>175</sup> O, insanın özgür seçimini ifade etmek üzere, ihtiyar kavramını kullanmaktadır. İnsanda fiilleri gerçekleştirmeden önce tabii yani fitrî bir gücün, istita’at’ın varlığını kabul eden Mâturidî, bu gücün insana Allah’tan tamamen bağımsız fiilde bulunma gücü sunmayacağına dikkatleri çekmekte ve Allah’ın, insan fiillerinde doğrudan bir etkisinin varlığını korumak üzere<sup>176</sup> kesb teorisini ortaya koymaktadır. Yani fiilin yaratma açısından zorunlu olduğu ve Allah’a dayandığını, kesb<sup>177</sup> açısından ise ihtiyari olduğunu dile getirerek sorunu çözmektedir. İnsan fiili iki yönlü bir nitelik taşımakta olup fiilin halk yönü onun ihtiyari yönüne zarar vermemektedir. Başka bir deyişle eylemdeki halk yönü, cebri doğurmamaktadır.<sup>178</sup> Kısacası Mâturidî, fiillerin yaratılmasını Allah’a dayandırmakta, ancak insana da onları isteme gücü yani ihtiyarını

<sup>170</sup> Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 108; Eş‘arî, *el-Lüma’ fi’r-Red alâ Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’ (Eş‘arî Kelamı)*, çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, İz Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 89.

<sup>171</sup> Eş‘arî, *el-Lüma’ fi’r-Red alâ Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’*, s. 93.

<sup>172</sup> Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 115.

<sup>173</sup> Mâturidî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 344-345.

<sup>174</sup> Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâturidî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara 1982, s. 35-36,39.

<sup>175</sup> Mâturidî, a.g.e., s. 364.

<sup>176</sup> Rudolph, a.g.e., s. 528-529.

<sup>177</sup> Mâturidî, kesbe Eş‘arî’nin verdiği manayı vermemektedir. Eş‘arî, kesbi “hadis kudretin makdura taalluk etmesi şeklinde kullanırken Mâturidî ona başka bir anlam yüklemektedir. O, kesbten kulun bir şeyi ihtiyar etmesini kastetmektedir (Yeprem, a.g.e., s. 293).

<sup>178</sup> Mâturidî, a.g.e., s. 364.

sunmak suretiyle bir özgürlük alanı açmaktadır. Dolayısıyla Mâturidî, bir fiilin iki fâili olduğunu söylemektedir. Bu düşüncesi İslam filozoflarında yakın ve uzak sebep olarak daha geniş bağlamda sebeplilik zinciri içerisinde ele alınmıştır.

Mâturidî'nin yukarıda çizdiği orta yol anlayışını, özgürlük ve cömertlik arasında kurulan ilişkide daha net ortaya çıkmaktadır. Bu iki kavramda yani Latince libertas 'hürriyet' ile liberalitas 'seha/cömertlik' arasında bir benzerlik bulunmakta olup Yunanca eleutheriotes (seha/cömertlik) tercüme hareketlerinin ilk dönemlerinde Aristoteles'in erdem tasnifleri içerisinde hürriyet olarak çevrilmiştir. Bu kavram bir erdem olarak ifrad ve tefriden uzak durmak suretiyle yani elini büsbütün açmak şeklindeki savurganlık ile tamamen sıkma şeklindeki cimrilik arasındaki orta yolu temsil etmektedir.<sup>179</sup> Cömertlik kavramına özgürlük bağlamında yaklaştığımızda insanın cüzi iradesi tam bu orta noktaya tekabül etmektedir. İnsana ne tamamen mutlak özgürlük verilmiş ne de özgürlüğü tamamen elinden alınmıştır. Kısacası, Mâturidî'nin kesb teorisi ifrad ve tefrid arasında orta bir yoldadır denilebilir.

İnsan hürriyeti konusunda, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında ortaya çıkan görüş farklılıkları, ilahî ilim yani Allah'ın ilmine dair anlayış tarzlarından da kaynaklanmaktadır. Mu'tezile, Allah'ın ilminin ezeli olmadığını ileri sürerek âlemin kudemini savunanlara karşı çıkmaktadır. Ayrıca Allah'ın birliğini ve yaratmasını da kanıtlamayı hedefleyen Mu'tezile, insana bir hürriyet alanı açmaya gayreti içerisine girmiştir. Ehl-i sünnete gelince onlar, Allah'ın ezeli ilminin her şeyi kuşatıcı olduğunu savunarak O'nun kudret, ilim ve iradesini sınırlayacağını düşündükleri her şeyden kaçınmaya çalışırken insanın hürriyetini açıklamada bazı açılardan yetersiz kalmışlardır.<sup>180</sup>

İslam filozofları nezdinde ise bu mesele değişik yönleriyle tartışılmıştır. Kindî, iki tür fâilden bahsetmekte ve gerçek ilk hakikî tam fâil olanın Yüce Allah olduğunu belirtmektedir. Onun dışında Fâilü'l-Hak olmaya layık olan başka bir varlık yoktur, yani onun dışındaki bütün yaratılmışlara mecazi olarak fâil denilebilir. Mecazi fiilleri de kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır. Birincisi yürüyenin yürümesi gibi olup etkinin yaptığı etki sona erince o da sona ermekte ve yürüyen durunca yürüme son bulmaktadır. İkincisi nakış, bina örneğinde olduğu üzere fâil ortadan kalksa bile etkisinin münfâilde hissedildiği fiildir.<sup>181</sup> İlk gerçek fiilden kastedilen yaratmak olup bu da yalnızca Allah'a

<sup>179</sup> Franz Rosenthal, *İslam'da Özgürlük Kavramı- İslam Düşüncesinde Özgürlük Sorunu Ve Boyutları Üzerine Bir İnceleme*-, çev. Vecdî Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 111.

<sup>180</sup> Abdulhamit Sinanoğlu, "Allah'ın Ezeli İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu", *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2004), s. 41.

<sup>181</sup> Kindî, "Gerçek ve Mecâzi Etkin Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 190.

mahsus olmaktadır. Kindî bütün bunları sebeplilik zinciri bağlamında ortaya koymaktadır.<sup>182</sup> Ancak insanın fiillerine ilişkin özel bir açıklama yapmamaktadır. Özgürlük bağlamında da bir değerlendirmesi de görülmemektedir. Sadece onun iki fâilin varlığını kabul etmesi insana bir özgürlük alanı açmasına işaret olarak düşünülebilir.

İrade ve ihtiyar ayrımı yapan Kindî, iradenin bütün canlılarda bulunan sebebi hâtır (canlıda iradeyi harekete geçiren arzu, duygu, eğilim, uyarıcı) olan nefsani bir kuvvet olduğunu belirtirken; ihtiyara gelince bunu temyizle beraber olan düşünceden sonra gelen irade olarak tanımlamaktadır. İnsan hem iradeyi hem de ihtiyarı zâtında bulunduran bir varlıktır. Onun düşünerek yaptığı fiillere amel denmekte olup bu fiiller övgü ve yergiye konu olmaktadır.<sup>183</sup> Bununla birlikte insan irade sahibi bir varlık olmasından dolayı yetkinlik açısından diğer canlılardan daha üstün bir konuma sahiptir.<sup>184</sup> Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Kindî, insanı yaptığı fiillerden sorumlu olduğuna ve bunları bilinçli olarak yaptığına dair imada bulunmakla beraber Allah'ın ilmi ile insanın özgürlüğü arasında bir ilişkiye işaret etmemektedir.

Fârâbî'ye gelince, onun ilk defa İslam kültüründe hürriyet kavramını, sosyoloji ve siyaset alanına taşıyarak kullandığı düşünülmektedir. O, bu kavrama fertlerin istek ve arzularını gerçekleştirme özgürlüğü manasını vermektedir.<sup>185</sup> Bunun yanı sıra Fârâbî, insanın doğuştan iyi veya kötü fiillerden birini yapmaya doğrudan, zorla yönlendirilmediğinden, insanın irade ve ihtiyarının varlığından bahsetmektedir.<sup>186</sup> İyilik ve kötülüğü arzu ve iradeyle gerçekleşen şeyler<sup>187</sup> olarak gören filozofun, irade ve ihtiyara ilişkin yaptığı değerlendirme de onun insana bir hürriyet alanı açtığını gösterir niteliktedir. Ona göre “irade, insanın bilcümle idrak ettiği şeylere duyma ve tahayyül vasıtasıyla temayülüdür”<sup>188</sup>. Eğer ki bu teemmül ve düşünme yoluyla olursa buna ihtiyar denir ki, bu, sadece insanlarda bulunmaktadır. Ancak irade denilen şey, diğer hayvanlarda da mevcuttur.<sup>189</sup> Görünen o ki ihtiyar iradenin bir alt kategorisinde yerini almakta ve düşünmeye bağlı olarak gerçekleşmektedir. İnsanı farklı kılan da düşünme yoluyla gerçekleştirdiği ihtiyarı olmakta ve onu hayvandan ayıran bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra insan varoluşunu, kendi gayretleriyle ve

<sup>182</sup> Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 148-150.

<sup>183</sup> Kindî, “Tarif Üzerine”, s. 179, 181, 186; Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 151-152; Müfit Selim Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, b.y.y., Ankara 2005, s. 170.

<sup>184</sup> Osman Mutluel, *İslam Düşüncesinde Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinleşmesi*, Ötügen, İstanbul 2013, s.28; Kindî, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, s. 237.

<sup>185</sup> Mustafa Çağrı, “Hürriyet”, *DİA*, İstanbul 1998, c. 18, s. 502.

<sup>186</sup> Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, s. 22.

<sup>187</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 80.

<sup>188</sup> Fârâbî, a.g.e., s. 69.

<sup>189</sup> Fârâbî, a.g.e., s. 69.

Allah'ın inâyetiyle gerçekleştirmektedir. Yani insanın doğuştan iyi yada kötü fiillere yönlendirildiği düşüncesi, Fârâbî'de mevcut değildir. O, insanın inâyetin rehberliğinde iradi olarak fâil olduğunu ifade etmektedir.<sup>190</sup> Fârâbî, Eş'arî'deki gibi doğrudan bir belirlenimi ve ilahî bilgiyi, kudreti vurgulamak için insanın hürriyetini aşırı derecede sınırlamak yerine, insana inâyet içerisinde bir faaliyet alanı yani özgürlük alanı açmaktadır.

İnsan için bir hürriyetin imkânını ortaya koyan Fârâbî nezdinde insan fiilleri üzerinde semâvî varlıklar, faal akıl ve bunlar aracılığıyla doğrudan Tanrı'nın tesiri söz konusudur.<sup>191</sup> Filozofun, insanı, Mu'tezile gibi, fiillerinin tek yaratıcısı olarak görmediği ancak ona bu etkiler altında da olsa, bir özgürlük alanı açarak, Mu'tezile'den daha kabul görebilecek bir değerlendirme yaptığı söylenebilir.

İnsanın nefsi natıkası aracılığıyla güzel ve çirkini seçebileceğine işaret eden ve kaynağını akıldan alan bir irade hürriyetinin varlığından bahseden Fârâbî, insanın doğuştan sahip olduğu iradesi aracılığıyla seçimlerde bulunduğunu dile getirmektedir. Bu seçimlerini faal akıl sayesinde gerçekleştirmekte ve mümkün olanı seçme gücüne sahip olabilmektedir. Ayrıca insan sadece mümkün olana değil, olmayana da yönelebilmekte ve onu dileyebilmektedir. Ancak ölümsüzlüğü istemek gibi olan bu tarz şeyler, fiili sahaya geçememekte ve sadece isteme seviyesinde kalmaktadır. İyi ve kötü arasında yapmış olduğu seçimleri onun güzel ya da kötü ahlaklı olmasına sebep olmaktadır. Sonuç olarak Fârâbî, insanın düşündüklerini gerçekleştirebilecek irade kuvvetine sahip olması sebebiyle, özgür olduğunu dile getirmektedir.<sup>192</sup>

Kötülük probleminde de görüldüğü üzere hürriyet meselesi de Tanrı ve insan ekseninde sadece bir tarafa yönelerek çözülebilecek bir mesele değildir. Tanrı'nın mutlak ilmini savunup insanı tamamen devre dışı bırakan bir anlayış, insanın sorumluluğu ve bu âlemdeki varlığını açıklama konusunda bir çıkmaz içerisine girmektedir. Aynı şekilde Tanrı'nın ilmi ve iradesini göz ardı ederek insana hürriyet alanı açmaya çalışan yaklaşımlar da maalesef ki, istenilen makul cevapları sunmamaktadır. Problemi kökten çözme imkânının şu an için mümkün olmadığını düşündüğümüzde bu soruna dair ortaya konulabilecek en makul cevabın, Tanrı ve insan ilişkisinin beraber değerlendirilmesiyle bulunabileceği söylenebilir.

---

<sup>190</sup> Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, s. 22-23.

<sup>191</sup> Deniz, a.g.e., s. 40-41.

<sup>192</sup> Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, s. 173.

## B. 2. İbn Sînâ'da İnsan Hürriyeti ve İnâyet

İbn Sînâ, insan hürriyetini, hem psikoloji zemininde insanın yapısal özelliklerinden yola çıkıp ona fiili bir saha açarak, hem de entelektüel bağlamda insanın bir fiili gerçekleştirmesi için bilgiyi ön şart olarak kabul ederek ele almaktadır. Nitekim o, insanın sorumluluğu için gerekli olan şuur ve seçimi, bu ön bilgiye dayandırmaktadır.<sup>193</sup> Kısacası İbn Sînâ, insanın hürriyeti için bilgi temelli ve şuurlu bir tercihle gerçekleştirdiği fiiller alanından bahsetmektedir. Ancak bu alan, Tanrı'nın ilmi ve inâyetinin dışında değildir. İbn Sînâ'nın bu konuya dair genel bakış açısına işaret ettikten sonra; fâil kavramına yüklenen anlam, insanın fâilliği, iradesi, sorumluluğu, nefsin kuvveleri içerisinde akıl gücünün konumu, inâyetle özgürlük arasındaki ilişki ve bireysel inâyet bağlamında insanın bilgi edinmesi, nefis tezkiyesi ile mutluluğa erişme süreçlerine işaret edilmek suretiyle bu mesele detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın her şeyin var edicisi ve mucidi olduğunu söyledikten sonra bazı fiil türlerine işaret etmektedir. Onun kimlere fâil denilebileceğine ilişkin açıklaması şöyledir:

“Fâil, ya kendisinden fiili, bilfiil sâdır olan bir bilinç sahibidir ya da değildir. Eğer bilinci yoksa fiili aynı (müttefik) da olabilir, farklı (muhtelif) da. Fiil, müttefik/birlik (aynı) olursa<sup>194</sup> ki arz etmemesi de mümkündür; zira iki taraftan biriyle ilgili olarak mümkün varlıkların cins ve türleri ile açık ve gizliye taalluk eden fiillerini bilmesi aynıdır- bu ilke (mebde') veya sebep 'yapı (tab')'dır. Şayet fiili çeşitli olursa, bu ilke (mebde')ya da sebep bitkisel nefstir. Eğer fiili bilinçli olursa, buna ya düşünme (taakkul) ve bilgi eşlik etmektedir ya da etmemektedir. Etmiyorsa, bu kendisinden hayvanî fiillerin sâdır olduğu ilkedir. Düşünme ve bilgi eşlik ediyorsa, fiilin ya aynı ya da farklı olur. Eğer farklı olursa, bu insanî nefis olarak adlandırılan ilkedir. Bilgisi farklılık arzemediğinden dolayı fiili aynı ise (kendisinden -örneğin dönme gibi-sürekli aynı fiil sâdır oluyorsa) o felekî nefstir.”<sup>195</sup>

İnsan nefsinin fiilleri, bilginin eşlik ettiği fiiller olup değişim arz ettiği için de iradi nitelik taşımaktadır. İnsana sorumluluk yükleyen hem bilgi hem de tercihi içeren bu fiil sahibi oluşudur ki, bu aynı zamanda onun hür olduğuna bir işaret olarak da anlaşılabilir.<sup>196</sup> İbn Sînâ'nın fâile ilişkin yaptığı açıklamalarla insanı konumlandığı yere bakılacak olursa bilgisiyle kendisinden farklı fiillerin sâdır olduğu bir profil

<sup>193</sup> Deniz, a.g.e., s. 164.

<sup>194</sup> Enver Uysal'ın yapmış olduğu tercümede bir eksiklik mevcuttur. Arapçasına bakıldığında iki satırlık kısım muhtemeldir ki unutulmuştur (İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”,s. 648; İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-'Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve”, s. 27-28). Nitekim diğer tercümede bu bölüme yer verilmiştir (bkz. İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-'Arşîyye”, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, *İbn Sînâ Risaleleri* içinde, Ankara 2004, s. 54).

<sup>195</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”,s. 648; İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-'Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve”, s. 27-28; İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-'Arşîyye”, s. 54.

<sup>196</sup> Bkz. Deniz, a.g.e., s. 161.

çizildiği göze çarpmakta ve felekî nefislerde var olmayan iradi denilebilecek fiillerin kendisinden sâdır olduğu düşünen nefse yaptığı vurgu açık bir şekilde hissedilmektedir. İbn Sînâ'nın irade ve ihtiyar tanımları yukarıda zikredilenleri destekler niteliktedir. İbn Sînâ, Fârâbî'nin çizgisinden gitmek suretiyle irade ile ihtiyarı birbirinden ayırmakta ve ahlakî davranışların temelini yani kaynağını ihtiyara dayandırmaktadır.<sup>197</sup> Daha öncede zikrettiğimiz üzere irade daha genel bir kategori olup ihtiyar onun düşünmeyle gerçekleşen alt kategorisini teşkil etmektedir. Bu açıdan zaman zaman çok bilinen irade kavramı kullanılmakta ve insan iradesi dediğimizde aslında düşünmeyle gerçekleşen iradeyi yani özel anlamıyla ihtiyarın kastedildiğini söyleyebiliriz. Şunu da belirtmekte fayda vardır ki İbn Sînâ nasıl ki, Tanrı'nın ilmiyle insanın ilmimi ayırıyorsa aynı şekilde Tanrı'nın iradesini ilmine eşitleyerek de insanın iradesinden farklılığını ortaya koymaktadır.

İslam filozoflarının iradeyle ihtiyarı neden ayırdıkları İbn Sînâ'nın yukarıdaki açıklamalarıyla da aslında net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İhtiyar, düşünme ve temyizle gerçekleşen bir irade olup insanı farklı kılan da bu irade türüdür. Aslında İslam filozoflarına irade konusunda yöneltilen eleştirilerin çok da isabetli olmadığı da görülmektedir. Kelamcıların yaptıkları gibi onlar insana atfedilen bir iradenin benzerini Tanrı için de kullanırlarken filozoflar, özellikle nasıl Tanrı'nın bilgisini insanın bilgisinden ayırıyorlarsa aynı şekilde O'nun iradesiyle insanın iradesi arasında ayrıma gitmektedirler. Sonuç olarak insanın iradesiyle Tanrı'ninkini ilişkin benzer tanımları yapmak bizi hataya düşürebilir. Bu açıdan insana hürriyet alanı açan, iradenin bir alt kolu olarak da görülen ihtiyardır.

İbn Sînâ'nın fiil ve fâille doğrudan ilişkisi olan kudret tanımı, onun hürriyet fikrine dair bazı ipuçları sunmaktadır. O, kudreti “canlının dilediğinde kendisinden fiilin ortaya çıkacağı, dilemediğinde çıkmayacağı bir halde olması”<sup>198</sup> diye tanımlamakta ve zıddının acizlik olduğunu belirtmektedir. Lûgatte takat, güç, kuvvet manasına gelecek şekilde kullanılan kudret<sup>199</sup> ile fiil arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi hürriyet meselesinde de kendini göstermektedir. Nitekim Mu'tezile ile Eş'arî, kuvvetin fiil anında mı, ondan önce mi var olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüştür. İbn Sînâ, olan ve bozulan tikel şeylerde kuvvetin zamansal olarak fiilden önce olduğunu dile getirmektedir. Ancak bu tümel şeylerde veya tikel olmakla beraber bozuluşa uğramayanlarda bilkuvve olanın onlardan önce gelmesi mümkün değildir. Çünkü onlar daima bilfiil olarak bulunmaktadırlar. Ayrıca bilkuvve olan genellikle bilfiil olandan

<sup>197</sup> Mustafa Çağrı, Hayati Hökelekli, “İrade”, *DİA*, İstanbul 2000, c. 22, s. 382.

<sup>198</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik I*, s. 152.

<sup>199</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. 11, s. 55.

varlık kazanmaktadır.<sup>200</sup> Mâturidî’de olduğu üzere Allah’ın kulunda fiil yapabilecek kudreti yaratması da bir tür inâyettir. Yukarıdaki alıntı da İbn Sînâ, insana dilediğinde fiilde bulunabilecek kudretin verildiği fikrinde gibi görünmektedir.

Fiille bağlantılı olan kudret tanımı içerisindeki, insanın özgürlüğüne dair bazı ipuçlarına yer veren İbn Sînâ hürriyeti, istidat ile irade arasındaki fiil eksenli bir ilişki bağlamında ele almaktadır. Hürriyeti insanın doğuştan getirdiği istidatlarını, fiilleriyle iradi bir şekilde dengede tutabilme gayreti olarak tanımlamaktadır. Burada gayret ile kastedilenin ise gerilim ve şuur hali olduğu belirtilmektedir.<sup>201</sup> Bu ifadeler göstermektedir ki, İbn Sînâ, hürriyete insanın sahip olduğu bazı özellikler ekseninde yaklaşmaktadır. Bunlar arasında doğuştan getirdiği bazı istidatlar olmakla beraber en önemli rolü irade yüklenmekte gibi görünmektedir. Daha önce de zikrettiğimiz üzere insanın nefsi kuvvetleriyle olan bağı hürriyetle de alakalıdır. Bitki ve hayvani nefse sahip olma konusunda diğer varlıklarla olan ortak yanıyla beraber insan, nefs-i natıka sayesinde ay-altı âlem içerisindeki varlık skalasının en üst mertebesinde bulunmaktadır. Ayrıca insan, İlk’ten akılla başlayan feyzin akılda son buluşudur. Bununla birlikte felekî nefisten farklı olarak değişik fiillerde bulunabilen yani tercih yapabilen, fiillerini bilgi ve düşünmeyle gerçekleştiren bir varlık olarak da karşımızda durmaktadır. Bu son özelliği de insanın hürriyetinin açık bir işaretidir.

İnsan nefsinin konumunu daha detaylı olarak ele alacak olursak feyz sürecinden onuncu akılla kadar gelen hiyerarşik yapı burada son bulmakta ve ondan sonra nefis basamakları gelmektedir. Nefis de cisim ve cisimsel olmama yönüyle akla benzemekle beraber cisme bitişme yönüyle ondan ayrılmaktadır. Bununla birlikte bu cisme bitişme onun karanlığa düşmesine sebep olmuştur ve insan kendi nefisini göremez olmaktadır. Bundan kurtuluş, akıl nûruyla aydınlanmaktan geçmektedir.<sup>202</sup> Bu nûru, insana ulaştıran faal aklın işlevi olup güneşin nûrunu cisimlere yansıtmasıyla insanın onları görmesini sağlaması gibidir.<sup>203</sup>

İnsanda nazari ve ameli olmak üzere iki yetisi bulunan nefs-i natıka<sup>204</sup> bu kurtuluşa erişmekte rol oynamaktadır. Nitekim düşünen nefis, bir şeyi ancak faal akılla

<sup>200</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik I*, s. 164-165.

<sup>201</sup> Gürbüz Deniz, “İnsan Hürriyeti”, *Eskiyeni*, Sayı: 28, Bahar 2014, s. 171.

<sup>202</sup> Yaltkaya, “Giriş”, s. 10.

<sup>203</sup> İbn Sînâ, “Keyfiyetü’z-Ziyaret ve Hakikatü’t- Duai ve Te’siriha fi Nüfusu ve’l-Ebdan (Ziyaretin Keyfiyeti, Duanın Hakikati ve Nefisler ve Bedenler Üzerine Tesiri)”, (ar-tr) çev. Necmeddin Pehlivan, *eş-Şeyhu’r-Reis İbn-i Sînâ* içinde, *DİB Yayınları*, Ankara 2015, s. ar. 240, tr. 245.

<sup>204</sup> İbn Sînâ, “Uyunu’l Hikme (İlahiyat)”, *İbn Sînâ Risaleleri* içinde, çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaoğlu, Kitabiyat, Ankara 2004, s. 117-118.

bitişerek akletmekte<sup>205</sup> ve ilahî feyzden nasibini alabilmektedir.<sup>206</sup> İnsan yeryüzünün en saf arınmış, zıtlıktan en uzağı ve en normal mizaçlı olanı olduğu için ilahî feyzi kabul hususunda gökküresine benzemektedir.<sup>207</sup> Ondaki yetkinleşme, maddeden soyutlanabilme gücü ve bunu tercih edebilişi onu ay-altı âlemdeki varlıklardan farklı kılmaktadır diyebiliriz. Başka bir deyişle nûrun aydınlığına kendindeki o aklî cevher ve faal akılla ittisaliyle ulaşmaktadır. Yukarıda da belirtildiği üzere akıl, insan için önemli bir işlevi üstlenmektedir. Aklın nûruyla aydınlanan insan, zulmetten kurtulmaktadır. Mâturidî'nin daha önce de ifade edildiği üzere, ilahî emanet olarak gördüğü aklı, İbn Sînâ, inâyetin bir ürünü olarak görmekte ve insana bu emanetle karanlıktan aydınlığa çıkma imkânın verildiğini savunmaktadır. Ona göre faal akılla ittisali sağlayan nefisler, bu inâyetten en güzel şekilde nasiplenmeyi başarabilenlerdir. Burada insanın iradesi, belki de daha doğru isimlendirmeye, ihtiyarı, inâyete devre dışı bırakılmamakta aksine faal akılla ittisale doğru yönelim, insanın hür iradesiyle gerçekleşmekte ve insanın iradesi bireysel düzeyde inâyete ulaşmada etkin rol oynamaktadır.

Feyzin son bulduğu mertebede yer alan insana, sorumluluk yüklenmesini sağlayıcı özelliği yukarıda bahsettiğimiz akıl gücüne sahip olmasıdır. Nefis kuvveleri arasındaki denge bu güç sayesinde sağlanabilmekte, bitkisel ve hayvani güçlerin olumsuz etkileri ancak akıl gücüyle bertaraf edilmektedir. *Hay bin Yakzan*'da filozof, bunu sembolik ve metaforik ifadelerle şu şekilde dile getirmektedir:

“Çevrende bulunan, senden ayrılmayan şu arkadaşlarının, kötü arkadaşlardan olduklarına hiç kuşkun olmasın. Onlardan yakını sıyıramayacaksın; onlar senin başını derde düşüreceklerdir... Eğer yardımına yetişilmezse... Yardımına yetişilirse, onlardan kurtulabilirsin... Sen ey zavallı!... Bunlara öyle bir biçimde bitıştırilmiş, bunlara öyle bir biçimde bağlanmışsın ki, onlardan ayrılma olanağın yoktur. Onların ve onlar gibilerin ayaklarının basmadığı, basamayacağı bir yere, gurbete çıkarsan, o başka. Ama o da senin elinden gelmez. Şimdi onun zamanı değildir. Senin için onlardan kurtuluş olmadığına göre, tedbiri elden bırakma... Senin elin onların elinin üzerinde olsun. Sen onlara egemen ol!.. Sakın sakalını onların eline verme!.. Onların yularını gevşetme... Onlara karşı daima politik davran... Her zaman onlardan ileri git... Onları şımartmayarak karşılığında metin davranacak olursan, onları kendine boyun eğdirebilirsin!.. Onlar seni değil, sen onları yenebilirsin. Bunlar için uygulayabileceğin en iyi, en başarılı politika, bunları birbirine düşürmektir. Şu dik başlı huysuzu, bu yandaki obur boşboğaza saldırtıp onu biraz yola getirmeli; bu boşboğaz yaltakçının aldaticılıklarıyla berikinin kendini beğenmişliğini, sert başlılığını, sınır tanımazlık ve taşkınlıklarını gidermelisin. Hele şu yaldızlı haplar yutturucu atılğan yok mu?.. Ant içerek sana güvence vermedikçe, ona kesinlikle güvenme!.. Böyle güvence verirse, o zaman ona inan ve güven... Her ne kadar yalanı doğrusu karışıkça da,

<sup>205</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 163.

<sup>206</sup> İbn Sînâ, “Uyunu'l Hikme (ilahîyat)”, s. 118.

<sup>207</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsının Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'âde ve'l-Huceci'l-'Aşere)*, s. 77.

onun sana vereceği haberlere kulak vermekten vazgeçme!.. Bu haberler içinde araştırmaya değer olanlar da yok değildir.”<sup>208</sup>

Dik başlı huysuz öfke gücü, obur boşboğaz ise şehvet gücü olarak görülmekte ve yaldızlı haplar yutturucu ise sezgi gücüne tekabül etmektedir.<sup>209</sup> İbn Sînâ, insanın sadece düşünen nefisten ibaret olmadığını, diğer nefis güçlerine karşı dikkatli olması gerektiğini dile getirmektedir. İnsana bunun için bir yol haritası çizmeyi de ihmal etmeyen filozof, bu nefsanî güçler üzerinde nefsi natıkayı hâkim kılmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu da insanın bir ihtiyarının varlığına işaret olarak görülebilir. İnsanda var olan bu potansiyeli insan akıl gücüyle ortaya çıkarabilmektedir. Ondan daha önce de, dile getirdiğimiz üzere, farklı fiillerin çıkışı da bu güçlerle ilişkisine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Yani insanın akıl ve düşünmeye dayalı tercihlerinin varlığı ortaya çıkmaktadır.

İbn Sînâ, yukarıdaki alıntıda da görüldüğü üzere insanda var olan bazı nefsanî güçler ile ölüncüye kadar yaşaması gerektiği söylemekte, onlardan kurtuluşun bu dünyada mümkün olmadığını belirtmektedir.<sup>210</sup> Ayrıca o, her insanın fazilet veya reziletten herhangi birine yönelmeye istidatlı olarak yaratıldığını<sup>211</sup> söylemekte ve insanın, sahip olduğu nebati güç ile bitkilerle, hayvani güç ile de hayvanata ortak olduğunu belirtmektedir. İnsanî ruh ile melaikeye muvafık olabilen insan, bu güçlerden hangisi onda ağır basarsa onunla vasıflandırılmaktadır.<sup>212</sup> Bu en üst seviyeye ulaşmak, yani melaikeye muvafık olmak natık nefsin bir fazileti olan, hilekarlık ve ahmaklığın ortasında yer alan ameli hikmet ile bitkisel ve hayvani nefsten kaynaklanan öfke ve şehvet güçlerini yönetebilmekle mümkün olabilmektedir.<sup>213</sup> Kısacası, insana düşen zaman zaman kötü arkadaş olarak da ifade edilen bu güçler üzerinde aklını hâkim kılmaktır. Onlara olan hükümlerini elinden asla bırakmaması gerektiğini belirten İbn Sînâ, onların aldatıcılığından, aklını kullanarak ve onları kendine hizmet eder hale getirerek kurtulabileceğini vurgulanmaktadır. İbn Sînâ'nın söz ettiği ikinci bir kurtuluş yolu olarak kullanılan 'yardıma yetişme' ifadesine gelince, buradan dışsal bir yardım da anlaşılabilir. Nitekim bu aynı metin içerisinde “kimi zaman Tanrı'nın yardımı elinden tutar, sapkınlık boşluğuna düşmekten kurtarır.”<sup>214</sup> diyerek ifade edilmektedir. Ayrıca

<sup>208</sup> İbn Sînâ, “*Hay Bin Yakzan*”, s. 32-33.

<sup>209</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 33, dipnot 43-44.

<sup>210</sup> İbn Sînâ, a.g.m., s. 32.

<sup>211</sup> İbn Sînâ, “*Risale fi'l-Birr ve'l-İsm*”, s. 369.

<sup>212</sup> İbn Sînâ, *Namaz Hakkındaki Görüşleri*, s. 9-10; İbn Sînâ, “*el-Keşf an Mahiyeti's-Salat ve Hikmetu Teşrihi: Mahiyetü's-Salat*”, s. 9. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, “*Risale fi'l-Birr ve'l-İsm*”, s. 369.

<sup>213</sup> İbn Sînâ, “*el-Ahlak*”, (ar-tr) çev. Bekir Karlığa, *İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Ahlak Risalesi*, y.y, t.y, s. ar. 27, tr. 61.

<sup>214</sup> İbn Sînâ, “*Hay Bin Yakzan*”, s. 32.

başka bir yerde yine böylesi bir yardımdan bahsedilmekte ve Allah'ın nûrunun ışığından yardım alan nefs-i natıkanın karanlıktan kurtulabileceğine işaret edilmektedir. Ancak bunun öncesinde insanın dünya nimetlerinden yüz çevirmesi ve düşünce yoluyla ilahî yüceliğe yönelmesi de gerekmektedir ki, bu yardıma ulaşılabilsin.<sup>215</sup> O halde, insan, bitkisel ve hayvani nefsi aklın kontrolü altına aldığıda kurtuluşa erebileceği gibi, aklını kullanarak ilahî yüceliğe yönelmesi sonucu gelen yardımla da kurtuluşa ulaşmaktadır. Ancak her ikisinde de insanın etkinliği vardır. İbn Sînâ, insanı pasif bir konumda bırakmamaktadır. Özetle filozofun bu değerlendirmelerinden insanın kendi iradesiyle ve ona verilen aklı gücünü kullanmak suretiyle iyi davranışlar sergileyebilecek güçte yaratıldığı sonucuna varılabilir.

İbn Sînâ açısından insan için bedenden ayrılana kadar bu güçlerle beraberlik öngörülmektedir. Ancak tamamen olmasa bile bu nefsi güçlerden zaman zaman soyutlanmayı başarıp faal akıl düzeyine erişmek de mümkündür.<sup>216</sup> Bunun başka bir şekilde ifadesi ise İbn Sînâ'nın her nefsin feyzin kabulü için özel bir imkâna sahip<sup>217</sup> olduğunu söyleyişinde görülmektedir. Bu ittisal ile insana birçok şey bahşedilmekte olup bu da inâyetin insanlara ulaşmasının tikel boyutunu teşkil etmektedir.

İnsan nefsi için değersizden değerliye doğru bir yörünge çizen İbn Sînâ, değerli olan düşünen nefse ve kazanılmış akla erişmeyi hedef olarak koymaktadır. Nitekim insan, kalıcı cevherlerden varlığını alan ve bu anlamda kalıcı olabilme vasfına sahip olan düşünen nefse sahiptir. Burada insana düşen asli görev, faal akılla bitişme düzeyine erişmektir. Bu bitişmeyi gerçekleştirdiğinde bedeni kaybetmesi ona herhangi bir zarar vermemektedir.<sup>218</sup> Diğer bir ifadeyle Ay-altı âlemin en mükemmel varlığı olan insan, bizâtihi meleğe benzemektedir. İnsanın ilim ve amel konusunda meleklerle olan benzerliğinin, onlar gibi beka-i sermediyyeye erişmesini mümkün kıldığını dile getiren filozof, insanın hayvani sıfatlarla muttasıf olduğunda ise en aşağı mertebeye düşeceğinden bahsetmektedir.<sup>219</sup> Benzer değerlendirmelere *Risale't-Tayr*'da yer vererek şunları söylemektedir:

“İnsanların en ahmağı yarına tamah eden, en tembeli de kendini kemâle erdirmekten geri durup aciz kalandır. Ey hakikat erleri! Melekten hiçbir kötülük sâdır olmasa, hayvan çirkin bir iş işlemese hiç şaşılmaz buna. Meleğin kötülük işleyecek bir aleti yok çünkü; hayvanın da akıl silahı. Asıl şaşılması gereken, şehvetin fermanına tabi olan, şehvet arzusuyla kayda düşen (isti'sâ 'alâ/ استعصى

<sup>215</sup> İbn Sînâ, “Keyfiyetü'z-Ziyaret ve Hakikatü't- Duai ve Te'siriha fi Nüfusu ve'l-Ebdan (Ziyaretin Keyfiyeti, Duanın Hakikati ve Nefisler ve Bedenler Üzerine Tesiri)”, s. ar. 241; İbn Sînâ, “Dua ve Ziyaret Risalesi”, s. 144.

<sup>216</sup> Bkz. İbn Sînâ, “Hay Bin Yakzan”, s. 34.

<sup>217</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 110.

<sup>218</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 160.

<sup>219</sup> İbn Sînâ, “Tercüme-i Risâletü'n-Nefs”, çev. Şerafeddin Yaltkaya, *İbn Sînâ Kitabı Hayatı, Risaleleri, Şiirleri* içinde, BüyüyenAy, İstanbul 2014, s. 195.

(على) ya da kendini şehvetle zelil kılan insanın işidir. Oysa akıl nûru ve yüce Allah'ın izzetiyle, şehvet kendisine galebe çaldığından ona karşı direnen insan melekten de üstün, şehvete boyun eğen ise hayvandan da aşağıdır.”<sup>220</sup>

Özetle insanın ihtiyarıyla nerede olmak istediğini seçebileceği ve yörüngesini o tarafa doğru çevirme özgürlüğüne sahip olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Bu yüzden İbn Sînâ, insanı, özgür kabul ediyor olmalı ki onun önünde iki seçeneğin olduğundan ve hangi yöne gideceğine aklını kullanarak kendisinin karar verdiğinden bahsetmektedir.

Filozof İbn Sînâ, melekten üstün olmayı başaran ve kemâle ermiş bir nefsin alacağı lezzetle bu dünyada alınan lezzetin asla kıyaslanamayacağını, çünkü böyle bir kıyaslamamanın bu meleklerle özgü iyilik ve lezzet ile hayvanlara ait lezzetin karşılaştırılması kadar anlamsız olduğunu dile getirmektedir. İnsan, düşünen nefsinin yetkinleştiğinde maddeden ayrı bağımsız aklî form haline gelerek meleklerle ait bir öze sahip olabilmektedir. Bu ruhanî lezzet zorunlu olarak insana bahşedilmiştir. Bunun hissedilmeyişinin sebebi ise bedendir. Bu lezzeti tatmanın yolu hayvani güçleri aklın yönetimi altına sokmaktan geçmektedir. Ancak bu lezzeti dünyada tatmak sadece ilahî destek görenler için mümkün olabilmektedir. Asıl tam lezzete, nefsi bedenden ve tabiatın etkisinden kurtarınca ve maddi lezzetlerden soyutlayınca erişilmekte olup buna da yalnızca ahirette erişilebilmektedir.<sup>221</sup> Filozof, burada bir parantez açmakta ve mutluluğa engel olanın bedeninin cevheri olmadığına aksine bu durumun bedende ortaya çıkan ve onda yerleşik bir takım tutum ve davranışlardan kaynaklandığını da belirtmektedir.<sup>222</sup> İbn Sînâ'nın bu açıklaması çok önemlidir ki, kötülüğü bedenine yüklememe konusunda bize bir uyarı sadedindedir. Bununla birlikte tutum ve davranışlara yaptığı atıfla insanın özgür seçimleriyle öte dünyadaki mutluluk veya şekaveti (bahtsızlık) hazırladığı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca İnâyetle sadece insana bahşedilmiş bu potansiyeli ortaya çıkarmak ise insanın sahip olduğu cüzi iradeyle mümkün olabilmektedir. Yani nefsin diğer kuvvetlerini düşünen nefsin hizmetinde

<sup>220</sup> İbn Sînâ, “Risaletü't-Tayr”, çev. Derya Örs, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler: İbn Sînâ Sühreverdi-A. Gazzali, Necm-i Razi* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 124. Arapça baktığımız iki nüsha da “Meleğin kötülük işleyecek bir aleti yok çünkü; hayvanın da akıl silahı” cümlesine rastlanmadı (İbn Sînâ, “Risaletü't-Tayr, *et-Tefsiriü'l-Kur'âni ve'l-Lugatiü's-Sufiyye fî Felsefeti İbn Sînâ* içinde, thk. Hasan Asi, el-Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983, s. 338; *Câmiü'l-bedai': Yahtevi Ala Resaili's-Şeyh er-Reis İbn Sînâ* içinde, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 107-108). Henry Corbin tarafından detaylı bir değerlendirilmesi yapıldığı önsözünde hangi nüshaların temel alındığı ifade edilmemiştir ki muhtemeldir ki İngilizce metin üzerinden bir çeviri yapılmıştır.

<sup>221</sup> İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi'l-Mead”, s. 41-42. Filozof, ruh kasidesinde insanı bedeni gibi bir viraneye aldanıp asıl yurdunu unuttuğunu ve saflığını kaybettiğini dile getirmektedir. Ancak bu bedende bulunuşun sanıldığı kadar uzun olmadığı, şimşek çakması kadar kısa bir sürede gerçekleştiğini dile getiren filozof, insanı bedenle içli dışlı olmakla kaybettiği saflığını ruha tekrar kazandırmasını gerekliliğini de ima etmektedir. İbn Sînâ, “el-Kâsidedü'l-Ayniyetü'r- Ruhuviyye fi'n-Nefs (Ruh Kâsidesi), (ar-tr) çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölümler* içinde, s. 59-60,67

<sup>222</sup> İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi'l-Mead”, s. 42.

kullanmayı başaran ve gerekli soyutlama seviyesine erişen insan için, inâyete ulaşmak mümkün görünmektedir.

Kısacası, İbn Sînâ insana bir özgürlük alanı açmak suretiyle ona bireysel sorumluluk yüklemektedir.<sup>223</sup> İbn Sînâ, ölümden sonra ulaşılacak olan ceza ve mükâfata dair bazı değerlendirmelerde de bulunmaktadır. O, mükâfata bilgi alanında mükemmelliğe erişmekle beraber pratik alandaki düşüklüklerden kurtulduktan sonra ulaşabileceğini ifade etmekte ve bunun ilk inâyette sonsuza kadar kalmak manasına geldiğini zikretmektedir.<sup>224</sup> O, nazari ve ameli erdemleri zâtında toplamayı başaran iradesiyle bunu gerçekleştiren kişini bu mükâfata nail olabileceğini ima etmektedir.

Ahlakî erdemleri zâtında toplayıp onlarla kemâle erme yolunu gösteren İbn Sînâ'ya göre, “erdemlerin esası ve kökü; aziz ve celil olan Allah'ın ululuğunu uzun uzadıya düşünerek O'na dönmektir. Çünkü kim O'nu düşünürse; O, yüce inâyetini onun üzerine seriverir. Sonra O'nun elçiliğini bize tebliğ etmiş ve dinini göstermiş olan peygamberine saygı duymamızdır. Sonra da, onların getirmiş oldukları oruç, namaz ve sair iyi davranışlar gibi şeriata ilişkin eylemlere sarılmaktır. Çünkü bunlar, yüceliklerini Rabbına yaklaştıran ve O'nun katında makam elde ettiren davranışlardır ki, bu, mutluluğun zirvesidir.”<sup>225</sup> İnsan, inâyetin bir ürünü olan düşünme melekesini kullanarak inâyete özel olarak ulaşabilmektedir. Böylece insanın cüzi iradesiyle gerçekleştirdiği doğru fiiller ve peygamberin rehberliğini kabul etmekle mutluluğa erişmesi mümkün olabilmektedir.

İbn Sînâ başka bir eserinde yine insanın âlemdeki konumuna dair yaptığı şu açıklamalarla hem insanın hürriyetine hem de bireysel inâyetin varlığına kapı aralamaktadır. O, şunları söylemektedir:

“Hamd, O (Allah)'a mahsustur ki insanı, hitabı ilahîsi şerefine mazhar buyurmakla tahsis ve ona yanlış şeylere; –yanlış akidelere ve yanlış inançlara- karşı müdafaa ve mücadele etmeyi ve doğruya (sevâb) mülâzemeti (yakın olma- birliktelik) ilham etti. O (Allah); ki (evliya)sının- dostlarının- kalplerini kuvvetlendirmesi ve nûrlandırmasıyla pak ve tahir kıldı. Ve has kullarının ruhlarını ve batınlarını; onlara bahşetmiş olduğu keşfi ve kendisine yakınlığı lezzeti ile tasfiye buyurdu. Mahlûkat silsilesinde insanîyeti vasıta ve şaheser kıldığındandır ki, insan; cümle mahlûkattan ali ve fadıl oldu, bu sebeptendir ki mahlûkat arasında ancak beşeriyyete hitap etti ve onu hitab-ı ilahîsine ehil ve âkil kıldı.”<sup>226</sup>

<sup>223</sup> Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, s. 145.

<sup>224</sup> İbn Sînâ, “İsbati'l- Nübüvvet ve Tevili Rumuzihim”, s. 88-89; İbn Sînâ, “Peygamberlerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, s. 42.

<sup>225</sup> İbn Sînâ, “el-Ahlak”, s.ar. 35, tr. 81-82.

<sup>226</sup> İbn Sînâ, *Namaz Hakkındaki Görüşleri*, s. 5; İbn Sînâ, “el-Keşf an Mahiyeti's-Salat ve Hikmetu Teşrihi: Mahiyetü's-Salat”, s. 7.

Buna göre İbn Sînâ'nın düşüncesinde insan, mantık, fikir ve beyan şerefiyle Allah tarafından özel kılınmış bir varlıktır. Başka bir deyişle ilim ve idrak yalnızca insanî nefse hastır. Bu ilim ve idrak sayesinde insan nefsi, Rabbini bilebilmekte ve onun lütfunu görebilmektedir.<sup>227</sup> Bunu da ilahî hitaba muhatap olmak, sorumluluğu gerektirdiğinden bu da insan için bir hürriyetin varlığına işaret olarak algılanabilir. Ayrıca bu, insanın tabiatında doğruya doğru bir meyil olduğuna da işaret olarak görülebilir. İnsana inâyetiyle bahşettiği nimetleriyle onu seçen ve onu şerefli kılan Allah, hitabı ilahîsini anlayabilecek bir gücü de ona bahşetmektedir. Yani Eş'arilerin iddia ettiği gibi ona gücünün üstünde bir yük yükleme ihtimali söz konusu değildir. Kısacası Allah, ona yeryüzünün halifesi olmasını sağlayacak gücü, inâyetiyle vermiştir.

İbn Sînâ, insanın mutlak bir özgürlüğe sahip olduğunu hiçbir zaman iddia etmemektedir. Nitekim insan, iradesi dışında kalan sebepler açısından tam bir hürriyete sahip değildir. Çünkü sebeplerin birbiriyle olan ilişkisi, insanın gayesi ve hedefleri üzerinde etkili olabilmekte ve onları değiştirebilmektedir. Kısacası onun iradesi, bu sebeplilik bağının altında yer almakta ve fiillerini de bu ilişkilere bağlı olarak iradesiyle gerçekleştirmektedir.<sup>228</sup> Fiilleri üzerinde iradenin tesirinin yanı sıra sebeplerin de etkili oluşu onun mutlak hür oluşuna engel teşkil etmektedir. Ancak bu insana hiçbir hürriyet sahası verilmemiş olduğu anlamına da gelmemektedir. İbn Sînâ'nın, insanın akıl gücünü diğer nefsanî güçler üzerinde hâkim kılmak suretiyle mutluluğa doğru gidişinin mümkün olacağını söylemesi ve bunun yine insanın akıl melekesini etkili bir şekilde kullanmasıyla beraber, bazen de ilahî yardımla, yani bireysel inâyetle gerçekleştirebileceğini ifade etmesi insanın özgür olduğuna işaret eder.

İbn Sînâ'ya göre insan nefsi, mutluluğa erişebilecek bir potansiyele sahiptir. Bunun bedenden kurtulmakla mümkün olacağını ifade eden filozof, beden bu mutluluk için yaratıldığını dile getirmekte ve nefsin bu mutluluktan geri kalmasının doğasından değil, kötü seçimden (ihtiyar) dolayı olduğunu söylemektedir.<sup>229</sup> Başka bir yerde yine insanın yetkinleşmesine engel olan şeyin bozuluşa uğrayan şeylerden ayrılmayı ve onlara güvenmesi<sup>230</sup> olduğunu dile getirerek bu durumu insanın sorumluluğuna ve tercihinin dayandırmaktadır. Özetle söylemek gerekirse, insanı yaratan Allah, ona iyi ile kötü arasında tercihte bulunma imkânı sunmakta ve özgür iradesini kullanmasına olanak sağlamaktadır. Ayrıca onların iyiye yönelmeleri için inâyetini

<sup>227</sup> İbn Sînâ, "el-Keşf an Mahiyeti's-Salat ve Hikmetu Teşrihi: Mahiyetü's-Salat", s. 7,10-11; İbn Sînâ, *Namaz Hakkındaki Görüşleri*, s. 13.

<sup>228</sup> Çapku, a.g.t., s. 46-47.

<sup>229</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Fizik I*, s. 47.

<sup>230</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'ade ve'l-Huceci'l-'Aşere)*, s. 89.

onlardan esirgememektedir.<sup>231</sup>

Filozofa göre soyutlama sürecini gerçekleştiren ve kendinde var olan potansiyeli ihtiyarıyla ortaya çıkarmayı başaran insan; ulvî âleme ilişkin bilgi düzeyini artırdıkça, İlk Sebeb'den son varlığa kadar hâkim olan nizamı idrak ettikçe, inâyeti ve niteliğini tasavvur etmeyi başardıkça, İlk Sebeb'in kendinde çoğalma olmaksızın nasıl bilebildiğine vakıf olmaya başladığında ve diğer varlıkların kendisine nasıl iliştiğini tasavvur ettiğinde belli bir seviyeye erişmiş olmaktadır. Artık bundan sonra düşünen insanın basireti arttıkça mutluluğa istidadında da bir artış olacağına inanan İbn Sînâ, bu insanın öteki âlemle bilgi temelinde şekillenen ilişkisini pekiştirerek yüzünü süflî âlemden ulvî âleme çevirmeyi başaracağını belirtmektedir.<sup>232</sup> O halde filozofa göre insan özüne inâyetle yerleştirilmiş olan potansiyeli, iradesiyle ortaya çıkarmakta ve bedbahtlık, kurtulması ve mutluluğa erişmesi de bu potansiyeli gerektiği şekliyle ortaya çıkarmayı başarmasına bağlıdır. Bunun için gerekli olan şey insana genel inâyet içerisinde bahşedilmiştir.

Mutluluğu duyu hazlarında ve dünyevi yöneticilikte gören ve seçimini bu yönde yapan kişiye gelince, İbn Sînâ onun seçtiği bu yol sebebiyle kalbine ilahî sekinelerin feyzinin akışının kesildiğini ifade etmektedir. Başka bir deyişle o kimse yönünü farklı bir yere çevirdiğinden ve ilahî feyzi kabul etmek istemeyişinden dolayı ilahî feyz de onun kalbine girmekten kaçınmaktadır. Mutluluğa götürmeyen şeyleri terk eden hür kimsenin, gönlü ferahlamaktadır. Nefsi natıka için bu terk edişin ne kadar zor olduğuna işaret eden filozof, bunun için nefsi natıkayı yormak gerektiğini, bu şekilde ulaşılan ilahî niyeti tercih etmek ve onu mutluluğa eriştirmenin de sanıldığı kadar kolay olmadığını vurgulamaktadır. Bunun için, yani nefsi kemâle erdirip bu mutluluğa eriştirmek için akıl pususunu giderecek ilahî feyze ihtiyacı vardır.<sup>233</sup> ilahî feyze yani inâyete ulaşmak için ihtiyari bir yönelim gereklidir.

İbn Sînâ, insanın iffet, hikmet ve şecaat olmak üzere üç önemli erdeminden bahsetmekte ve bu erdemleri adalet altında toplamaktadır. Nazari erdemin dışında yer alan adalet, zikredilen erdemleri ve nazari hikmeti zâtında toplamayı başaran kimsenin mutluluğa erişebileceğini ifade etmektedir. Bunların yanı sıra o, nebevi özellikleri de kazanan kimsenin neredeyse rabbü'l-insanî haline gelebileceğini zikretmektedir. Bu kimse, yeryüzünün sultanı ve Allah'ın halifesi olma vasfına kavuşmaktadır.<sup>234</sup> Başka bir deyişle nefisini yetkinleştirmeyi başaran insan, ilahî feyze kavuşmakla, kendisi de ilahî

<sup>231</sup> Ülken, a.g.e., s. 99.

<sup>232</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 175-176.

<sup>233</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'ade ve'l-Huceci'l-'Aşere)*, s. 27,29, 33.

<sup>234</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 204. Bkz. İbn Sînâ, "el-Ahlak", s. ar. 28, tr. 64.

feyzin cevherine dönüşebilmekte, bu âlemin yöneticisi (müdebbir) ve bu âlemin sultanı (melikü'l-âlem) olabilmektedir.<sup>235</sup> İnsan için hakikî mutluluğa erişmeyi özellikle de ahiretteki mutluluğu hedef olarak koyan İbn Sînâ, bunun için insanın hürriyetinin bir gereği olarak çabasının gerekliliğini sürekli olarak vurgulanmaktadır. Aslında insana açılan bu özgürlük alanı sayesinde o, inâyetin ona lütfettiği özelliklerini doğru bir şekilde kullanarak hakikî mutluluğa erişebilmekte ve yeryüzünde Allah'ın halifesi olabilmektedir.

Ahlakî sorumluluğun kendisine yüklendiği insan için seçme özgürlüğünün varlığından bahsetmek gerekmektedir. Erdemli bir yaşama ulaşmaya çalışan ve belli ahlakî davranışlar çerçevesinde fiillerini icra etmeyi seçen insanın hürriyetini yok saymak, bütün erdemleri ve ahlakî bir yaşam tarzını anlamsız hale getirebilir. İnsan ki, yeryüzünün halifesi kılınmıştır. Bu halifelığe erişmek onun seçimleri ve hürriyetiyle mümkün olabilir.

Allah ile insan arasında başka bir deyişle ilahî olan ile beşeri olan arasında çift yönlü bir bağdan bahsedilebilir. İlahî olandan beşeri olana doğru olan bu iletişime örnek olarak insana Allah tarafından ruhun üflenmesi, dualarına cevap verilmesi ve onları ilahî hitabına muhatap kılmak üzere kutsal kitaplar indirmesi verilebilirken; beşeri olandan ilahî olana doğru olan iletişime en güzel örnek, dua olmaktadır.<sup>236</sup> İnsan, Allah'ın isimlerine nasıl benzeyeceğini yani rabbu'l-insanî mertebesine nasıl çıkacağını da ilahî olandan beşeri olana doğru bir akışı ifade eden, yaratıcının inâyetinin tezahürü olan ilahî vahye muhatap olmak suretiyle öğrenmektedir. İnsana verilmiş olan aklı ve dualarının karşılık bulması bu bağlamda, Allah'ın inâyeti kapsamında değerlendirilebilir.

İbn Sînâ'ya göre Allah insana mutluluğa erişme yolunda rehber olması için, düşünen nefis açısından kemâlin son sınırına erişmiş olan peygamberi göndermektedir. Peygamber kendinde var olan bu kemâli insanlara da ulaştırmak üzere Allah'ın “insanlara öğüt ver, faydalı olacaksa”<sup>237</sup> emrini yerine getirmek üzere çağrıda bulunmaktadır. İşte burada insanın özgürlüğü devreye girmekte ve filozof, bu çağrının her insan için fayda vermeyeceğini belirtmektedir. Bunun sebebi olarak ise düşünen nefis sahibi olanlardan bazılarının terbiyeyi ve arınmayı kabul edeceğini ancak bazılarının bundan yüz çevireceklerini dile getirmektedir. Ayrıca kabul edenlerin düzeyleri de birbirinden farklılık arz ettiğinden dolayı faydalı olacaksa ibaresine yer

<sup>235</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'âde ve'l-Hucceci'l-'Aşere)*, s. 84-87.

<sup>236</sup> Deniz, “İlahî Mana Ve İsimlerin Müslüman Ahlakına Etkileri”, s. 78-79.

<sup>237</sup> Ala 87/9

verilmiştir.<sup>238</sup> İnâyetle gönderilmiş olan peygamberin rehberliğini kabul edip kemâle erme noktasında onun yolundan gitmek yada gitmeme konusunda insanın özgürlüğü açık bir şekilde ifade edilmiş olmaktadır.

Hakikî mutluluğu nefsin arındırılmasında gören İbn Sînâ açısından insan, ahlak ve melekeler vasıtasıyla buna erişebilmektedir. Zira bunlar kazanım ile elde edilmektedir ki, bu ise, nefsin bedenden ve duyudan yüz çevirmesi ve sürekli kaynağını hatırlatıcı fiillerde bulunmasıyla mümkün olabilmektedir. Nitekim nefis, zâtına dönmeyi başardığında beden tesirinden kurtulabilmektedir. Nefis bedenden etkilenmeyecek seviyeye ulaştığında Allah'ın şu hitabı gerçekleşmiş olmaktadır:<sup>239</sup> “İyilikler kötülükleri giderir.”<sup>240</sup> Mutluluktan daha erdemli bir gayenin olmayacağını, onun ancak iyilik yollarından geçerek elde edilebileceğini, zâtından dolayı istenebileceğin dile getiren filozof, Allah'ın yanında ebedî mutluluk içerisinde kalmak manasına gelen mutluluğa götürülen hidâyet ve rehberlikten daha değerli hiçbir bilginin olamayacağını dile getirmektedir.<sup>241</sup>

İbn Sînâ felsefesi açısından düşünüldüğünde, yaratma birincil inâyet olarak, doğru yola iletme ise ikincil inâyet olarak değerlendirilebilir.<sup>242</sup> Hidâyetin kuşatıcı olduğunu savunan filozof, doğru yola götürücü feyze mazhar olamayışın sebebini, buna kabiliyetli olmamaya dayandırmaktadır.<sup>243</sup> Nefse, bu mutluluğa erişme çabası içerisinde olması gerektiğini hatırlatan İbn Sînâ düşüncesinde, inâyetin bir eseri olan hidâyet ve rehberlikten yararlanmanın hakikî mutlulukta oynadığı rol de vurgulamış olmaktadır. “Akıllı birine layık olan tavır da, en değerli mutluluğun peşine düşmüş olanların en değerlisi olarak varlığını sürdürmesidir”<sup>244</sup> diyen İbn Sînâ, insanın sahip olduğu özgür iradeye dair imada bulunmaktadır. Bu mutluluğa ulaştırıcı rehberlik ve hidâyeti de kabul, insanın gücü ile gerçekleşmektedir. Bunların her ikisinin de inâyetle insana bahşedilmiş şeyler olduğunu söylemek mümkündür.

Vehbî olarak kendisine inâyet bahşedilen peygamberler dışında bedenî ve diğer nefsanî güçlerden soyutlanmayı başaran ve kutsiyet âlemine yönelen arifler de bulunmaktadır. Bunlar “hakkın nûrunun sürekli sırrında parlamasını dileyerek,

<sup>238</sup> İbn Sînâ, “A’la Sûresi Tefsiri”, s. 239.

<sup>239</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 193.

<sup>240</sup> Hud 11/114.

<sup>241</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'âde ve'l-Hucceci'l-'Aşere)*, s. 25, 27.

<sup>242</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 21-22.

<sup>243</sup> İbn Sînâ, “Risale fi'l-Birr ve'l-İsm”, s. 366

<sup>244</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'âde ve'l-Hucceci'l-'Aşere)*, s. 27.

düşüncesiyle ceberrut kutsiyetine yönelenlerdir.”<sup>245</sup> Yani bunlar, daha önce ifade edildiği üzere, dünyanın nimetlerinden yüz çevirip düşünce yoluyla ilahî yüceliğe yönelenlerdir. İbn Sînâ'nın nûr âyetine ilişkin tefsirinde Allah'ın yerlerin ve göklerin nûru olduğu ve dilediğini nûruna ilettiğine dair olan bu âyetteki nûru mecazi bir manaya gelmektedir. Söz konusu âyet, Allah'ın bizâtihi iyilik ve iyiliğin sebebi oluşu şeklinde tefsir edilmektedir.<sup>246</sup> Nûrunu dilediğine iletmesini farklı iki boyutta anlamak mümkündür. İlki Allah'ın dilediğine peygamberlik görevini vermesi şeklinde anlaşılabilir. İkincisi olarak ise Allah'ın kendisini arayanı inâyetiyle doğru yola iletmesi şeklinde yorumlanabilir.

Kulun hürriyeti ile Allah'ın inâyeti arasındaki ilişkiyi uyum içerisinde açıklamaya çalışan ve Tanrı'nın iradesi dışında kendi kendine var olan bir iradeyi insana atfetmeyen İbn Sînâ,<sup>247</sup> insanın harici sebeplerle fiilde bulunduğunu zikretmektedir. Bütün bunlar ise Allah'ın ezeli ilmi ve kazası içerisinde gerçekleşmekte ve insan bu kazanın dışına çıkmamaktadır. İbn Sînâ, insan hürriyetini inâyet ve sebeplilik bağlamında açıklama yolunu seçmekte, kazanın ve kaderin belirlenmişliğinin yanı sıra insanın hür iradesiyle bir hedefe yönelebilecek güce sahip olduğunu da zikretmektedir.<sup>248</sup> Allah'ın ezeli ilmi, insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmamaktadır. Nitekim insan bu bilgiye vakıf olamadığından dolayı geleceği bilme şansına sahip değildir. Dua ihtiyacı da bu bilinmezlikten doğmakta ve insan için fiilde bulunmak kaçınılmaz bir durum olarak görülmektedir. İnsan fiilleri Allah'ın bilgisi dâhilinde gerçekleşse bile insan onu kendi insanî doğasıyla yaptığı için<sup>249</sup> ona bir hürriyet alanı açılmış olmaktadır. Ancak bu, insanı hiçbir şey yapmamaya yönlendirmemelidir. Bütün güçler gibi insan iradesi de, onunla özgürce hareket etmesi imkânı da Allah tarafından verilmiş olup inâyetin bir ürünüdür.

Dua etmek de insana verilen özgürlüğe bir işaret ve inâyet olarak görülebilir. Nitekim filozof, duaya icabetin sebebinin ilahî hikmet için sebeplerin bir araya gelmesi olarak açıklamakta ve ilahî hikmetin o duayla tam olacağını dile getirmektedir. Bununla beraber o, dua edilen şeyin ve bu şeyin varlığının sebebinin Allah olduğunu da eklemeyi unutmamaktadır. Dua, Allah tarafından o şeyin varlığı için sebep kılınmıştır. Bu, ilacın

---

<sup>245</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't- Tenbîhât)*, s. 182.

<sup>246</sup> İbn Sînâ, “İsbati'n- Nübüvvet ve Tevili Rumuzihim”, s. 85-86; İbn Sînâ, “Peygamberlerin İspatı Ve Onların Kullandıkları Sembol Ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, s. 39.

<sup>247</sup> Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, s. 160. Âlem süflî ve ulvî cüzleriyle birlikte tümüyle Allah'ın tedbir, takdir, ilim ve iradesiyle meydana gelmiştir (İbn Sînâ, “Kaderin Sırrı”, s. 323). İnsan da bu bütün içerisinde düşünen bir canlı olarak yerini almıştır.

<sup>248</sup> Çapku, a.g.t., s. 80-81.

<sup>249</sup> Deniz, a.g.e., s. 153. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, “Risale fi'l-Birr ve'l-İsm”, s. 365.

hastanın iyileşmesine sebep kılınması gibidir.<sup>250</sup> Görünürde bir belirlenmişlik var gibi gözükmekle beraber insana İlk Sebeb'in iradesi altında bir hareket alanı bırakılmıştır. İnâyetle ilahî iradenin eşitliğini düşündüğümüzde ilahî irade içerisindeki insana bahsedilen sınırlı alan inâyetten kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak, İbn Sînâ felsefesinin insan hürriyetini dışladığını söylemek doğru olmaz. Nitekim insan sahip olduğu ihtiyar gücüyle ilahî nûrdan, başka bir deyişle inâyetten bireysel olarak faydalanma imkânına sahip olmaktadır. Yani inâyet insan iradesini devre dışı bırakmamakta bilakis insana verdiği bu hürriyet sayesinde insan ona ulaşabilme imkânı bulabilmektedir.

### **C. Tanrı'nın Sevgisi (Aşk)- Cömertliği ve İnâyet**

Kökeninde yardım, lütuf anlamını barındırması sebebiyle inâyet kavramı Tanrı'nın sevgisi ve cömertliğiyle ilişkilendirilmiştir. Sevgi gibi cömertliğin de hakikî anlamını bulabilmesi için karşılıksız olması gerekmektedir. Özellikle İslam felsefesi içerisinde mutlak anlamda cömert, aşk, âşık ve ma'sûk gibi nitelermelere en layık olanın İlk Sebeb olduğundan bahsedilmektedir. İlk Sebeb'in aşk ve cömertliği âleme inâyetiyle yansımaktadır.

Cömertlik yani cûd ve aşk kavramları inâyetteki hayır nizamının her hangi bir gayeye dayanmaksızın teşekkül ettiğini göstermektedir. Bu sebepten dolayı da bu başlık altında inâyetin iki önemli unsuru olan aşk ve cömertlik birlikte ele alınacaktır. Çünkü her ikisinde de gayesiz oluş anlamı bulunmakta ve İlk Sebeb'de bunlar hakikî niteliğini kazanmaktadır. İlk olarak her iki kavramın anlamına yer verilecek, daha sonra ise bu kavramın İbn Sînâ öncesi felsefî gelenek içerisindeki yerine nüfuz edilecektir. Son olarak ise, İbn Sînâ'nın inâyet düşüncesi içerisinde bu iki kavramın işlenişine değinilecektir.

#### **C.1. İbn Sînâ Öncesi Sevgi (Aşk) ve Cömertlik Kavramlarının Ele Alınışı**

Aşk'a ontolojik açıdan yaklaşan ve onu ilk ilah olarak tarif edenin Parmenides olduğu söylenmekle beraber,<sup>251</sup> onu felsefî bir literatür içerisinde kullanan ilk kişi Empedokles'tir. O, âlemi, aşk (sevgi) ile nefret temelinde açıklamaktadır. Aphrodite olarak bahsettiği sevgi, bütün varlıkları bir bütün haline getiren ve her birine hayat

<sup>250</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 47.

<sup>251</sup> Mehmet Bayraktar, "İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 27, s. 209.

veren Tanrısal bir güç olarak tasvir edilmektedir.<sup>252</sup> Aşk oluşu, nefret ise bozuluşu simgelemek üzere kullanılmaktadır. Empedokles, her ikisinin birlikteliğine yer veren bir dünya görüşü ortaya koymaktadır. Aşkı tanrısal bir veri olarak gören Empedokles, nefretten ve ihtiyaçtan uzak olan gerçek aşkın yalnızca Tanrı'da bulunacağını belirtmektedir.<sup>253</sup> İki karşıt ilkenin bir arada yer aldığı âlemin meydana gelmesinde etkili olan aşk unsuru, İslam sufilerinin evveli aşk, ahiri aşk deyişlerinin de temelini teşkil etmekte ve aşk hakikî bir tanrısal veri olarak tasavvur edilmektedir.<sup>254</sup> Özetle aşk, felsefe ve tasavvuf literatüründe görüldüğü üzere var oluşun temeline yerleştirilen Tanrısal bir unsur olarak görülmektedir.

Empedokles'ten sonra ismi anılması gereken ikinci kişi hiç şüphesiz ki sevgi/eros dışında kalan bütün konularda bilgisiz olduğunu savunan Sokrates'tir.<sup>255</sup> Sokrates Eros'a<sup>256</sup> tin veya daimon<sup>257</sup> adını vermekte ve tanrısal bir şey olduğundan bahsetmektedir. Eros, Tanrılarla insanlar arasında bulunan mekanı dolduran ve bütünü kendisinde birleştiren bir şey olarak tanımlanmaktadır.<sup>258</sup> Sokrates'in aşk anlayışı, iyi anlayışının farklı bir şekilde dile getirilişidir. Sokrates, insan merkezli felsefesinde aşkı da bu minvalde incelemekte ve onu tanrısal bir unsur olarak görmekte beraber ona Tanrı demeyi tercih etmemektedir.<sup>259</sup> Empedokles de Sokrates gibi, aşkı tanrısal bir şey olarak görmekte ve genel olarak Parmenides'e katılarak ona Tanrı vasfını yüklememektedir. Empedokles ise, âlemin var oluş sebebi olan aşkı, Sokrates'le birlikte insanla Tanrı arasında bulunan bir varlık olarak tasarladığı söylenebilir. Onun daimon ifadesini kullanması da bundan ileri gelmektedir denilebilir.

Eflâtun'a gelince o, *Şölen (Symposion)* adlı eserinde aşktan bir tanrı olarak bahsetmektedir. O, aşkın tanrıların başına geçmesiyle onlar arasında barış ve dostluğu tesis edildiğine işaret etmektedir. Tanrıların en genci ve incesi olarak ifade edilen sevgiye ilişkin o şu açıklamayı yapmaktadır:<sup>260</sup>

“Sevgi, en ölçülü varlık da odur. Ölçülü olmak, herkese göre zevklerin, arzuların dizginlerini elde tutmaktır. Hiçbir zevk de sevgiden üstün değildir. Madem daha

<sup>252</sup> Jaeger, a.g.e., s. 188. Ayrıca bkz. Weber, a.g.e., s. 29; Copleston, a.g.e., s. 63.

<sup>253</sup> İnan, a.g.e., s. 58. Ayrıca Empedokles'ten kalan iki manzum eserden biri olan *Tabiata Dair* adlı eserinin günümüze ulaşan kısımlarından bu görüşüne dair detaylı bilgi için bkz. Cemil Sena, *Büyük Filozoflar Ansiklopedisi*, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul t.y, c. 2, s. 65.

<sup>254</sup> İnan, a.g.e., s. 58.

<sup>255</sup> Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara 1995, s. 171; Eflâtun, *Şölen (Symposion) Sevgi Üstüne Lysis Dostluk Üstüne*, çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyupoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972, s. 30.

<sup>256</sup> Eros'la ilgili detaylı bilgi için bkz. Peters, a.g.e., s. 115-120.

<sup>257</sup> “Tanrı ile kahraman arasında bir yerde duran doğaüstü varlık veya şey, ilahî varlık” manasında gelmektedir (Peters, a.g.e., s. 60).

<sup>258</sup> Versenyi, a.g.e., s. 171.

<sup>259</sup> Versenyi, a.g.e., s. 173.

<sup>260</sup> Eflâtun, *Şölen (Symposion) Sevgi Üstüne Lysis Dostluk Üstüne*, s. 55-56.

aşağı olan zevkler ve arzular sevgiye boyun eğer ve madem onlara boyun eğdiren de sevgidir, bundan, sevginin ne kadar üstün bir ölçüsü olduğu anlaşılır...Bütün canlıların yaratılması işinde sevginin payını kim inkâr edebilir? ...Sevginin elinden geçmeyen gölgede kalmıyor mu? Sevgi ortaya çıktıktan sonra değil midir ki, Tanrılar arasındaki gürültü patırtı bir düzene girdi? İlk sevginin kendisi her şeyden güzel, her şeyden iyidir, sonra da başkaları için daha başka güzelliklerin, iyiliklerin kaynağıdır.”<sup>261</sup>

Görüldüğü üzere Eflâton, sevgiyi, başka bir deyişle aşkı her şeyden üstün görmekte, onu Tanrı seviyesine çıkarmakta ve varlıkların yaratılışı, düzen, güzellik ve iyiliğin kaynağı olarak sunmaktadır. Hatta sevgi, Tanrılar arasındaki birliği de sağlaması açısından onlar arasında en seçkin konumda yer almaktadır.

Aşkı bu kadar öven Eflâton, *Phaidros* adlı eserinde de aşk konusunu ele almaktadır. Ancak bu aşk, onun *Symposion*'da işlediğinden biraz daha farklı olarak beşeri bir aşktır. Eflâton, âşık olanları, âşık olmayanlardan daha aşağıda görmekte, onlara acımak gerektiğini belirtmekte ve bunu bir hastalık hali olarak nitelemektedir.<sup>262</sup> İki tür aşkı kıyasladığında Tanrı olan ilahî nitelik taşıyan aşk övülürken, beşeri aşk bir hastalık olarak nitelenmektedir.

Eflâton'un görüşlerini özetlemek gerekirse o, farklı birçok değerlendirme yapmaktadır. Bazen onu bir ilah olarak görüp ona yaratıcı bir fonksiyon yüklerken; bazen de şeytan olarak ya da ruhun bir ihtirası şeklinde yorumlayarak psikolojik bir boyutta ele aldığı görülmektedir.<sup>263</sup> Kısacası, Eflâton'da aşkın hem ontolojik hem de psikolojik olarak ele alınışına tanık olunmaktadır.

Aristoteles ise aşka ahlakî ve psikolojik olmak üzere iki açıdan yaklaşmaktadır.<sup>264</sup> Ahlakî ve psikolojik aşkı Aristoteles, sevgi ve dostluk kavramıyla ilişkilendirerek *Nikhomakhos'a Etik* içerisinde ele almakta ve sevmenin nasıl olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Ona göre aşkın ilk koşulu olarak insanın kendisini sevmesini görmekte ve 'philia' dediği aşk/sevgiyi karşılıklı yarar ve hazza dayandırarak açıklamaktadır. Aşkın karşılıklı olması gerektiği fikriyle Eflâton'un iyi ve güzelin kendisine yönelik olan karşılık bekleme aşk düşüncesinden ayrılmaktadır.<sup>265</sup> Ayrıca o, aşkı gökkürelerin harekete geçiren çekici bir güç olarak da tasvir etmektedir. Hareket etmeyen hareket ettirici âşık olunan konumundayken; gökküreler ise âşıklar olup<sup>266</sup> aşk ile hareket etmeyen hareket ettiriciye benzemeye ve yaklaşmaya

<sup>261</sup> Eflâton, *Şölen (Symposion) Sevgi Üstüne Lysis Dostluk Üstüne*, s. 57-59.

<sup>262</sup> Eflâton, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, MEB, İstanbul 1990, s. 17, 19, 21, 28.

<sup>263</sup> Bayraktar, “İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk”, s. 299-300.

<sup>264</sup> George Boas, “Love”, in *Encyclopedia of Philosophy*, v. 5, s. 585

<sup>265</sup> Hüseyin Köksal, *İbn Sînâ'da Aşk Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007, s. 19-20.

<sup>266</sup> Boas, a.g.m., s. 585.

çalışmaktadırlar. Bu anlamda İlk Muharrik, aşkın, arzunun objesi olmaktadır.<sup>267</sup> Aristoteles'in ontolojik bağlamda aşkı gökküreleri harekete geçirici bir güç olarak tasvir etmesi Plotinus'un aşk felsefesi üzerinde etkili olmuş gibi görünmektedir.

Plotinus, aşk konusunda Eflâtun'un çizgisini takip etmekte, Eflâtuncu mitoloji ve yorumları kendi felsefesine uyarlamaya çalışmaktadır.<sup>268</sup> Çirkinin, Tanrı ve doğaya zıt olduğunu, tabiatın, iyi ve güzel olandan kaynaklandığını belirten<sup>269</sup> filozof, insanın ruhunun tutkusu, güzel bir nesne ile birleşme arzusu şeklinde beşeri bir aşk yorumu yapmaktadır.<sup>270</sup> Plotinus, sadece insana yönelik bir aşktan bahsetmemektedir. O, yüce ruha ait aşkın varlığına değinmekte, onun Tanrı olduğuna işaret etmekte, bu aşkın yüce ruhun iyiye sürekli katılımını sağladığını ve onun tanrıları temaşa etmek suretiyle tatmin olduğunu dile getirmektedir. Gerçek aşka küllî ruh sahiptir, başka bir deyişle küllî aşk, küllî ruha aittir. Plotinus, ayrı ruhların da kendilerine ait tikel bir aşkları olduğunu zikretmekte ve bireysel aşkların küllî aşka bağlı olduğunu belirtmektedir.<sup>271</sup>

Plotinus'a göre nasıl ki, bir kişiyi sevmek ona yakın olan her şeyi sevmek manasına geliyorsa, aynı şey Tanrı'ya yönelik sevgi içinde geçerli olmalıdır. Başka bir ifadeyle ona göre Tanrı'yı seven onun ürünlerini sevmelidir, dünyada onun ürünü olduğundan dolayı değerli olmaktadır.<sup>272</sup> Tanrısallığın izlerini taşıyan bu dünyadaki güzellikler, ruhun yolculuğunun hareket noktasını teşkil etmektedir. Aşk ile ruh içine düştüğü duyusal dünyadan, Mutlak Birlik'e yükselme imkânına sahiptir. Ancak burada Plotinus bir tehlikeye işaret ederek ruhun, duyusal dünyanın verilerini gerçek kabul ederek yanlış şeylere de yönelebileceğinden bahsetmektedir.<sup>273</sup> Plotinus için aşk aynı zamanda evrenin tek aktif ilkesi olarak ortaya çıkmaktadır. Aşk aynı zamanda Bir için de kullanılmaktadır.<sup>274</sup> Bunu Plotinus şu şekilde ifade etmektedir:

“O, kendisi sevilen, aşk, kendisinin aşkıdır  
(Kai épáσμiov kai épws ô aùtos kai aùtoù épws  
he, that same self, is lovable and love and love of himself).”<sup>275</sup>

Aşk, kavramını onun felsefesinde önemli kılan şey, ruhun kötülükten kurtulup ışığa doğru yolculuğunu gerçekleştirmesini sağlamasıdır. Bu yolculuk önce Nous'a oradan da ruhun hakikî özü olan Bir'e doğru bir seyir takip etmektedir. Bu yükseliş,

<sup>267</sup> Ross, a.g.e., s. 96,98; Aristoteles, *Metafizik*, s. 505.

<sup>268</sup> Plotinus, “5. On Love”, çev. A. H. Armstrong, in *Enneads III*, Harward University Press, London 1967, s. 164 (Introductory Note).

<sup>269</sup> Plotinus, a.g.m., s. 69.

<sup>270</sup> Plotinus, *Enneadlar*, s. 72.

<sup>271</sup> Plotinus, a.g.m., s. 179, 181, 183.

<sup>272</sup> Kurtoğlu, a.g.e., s. 136.

<sup>273</sup> Kurtoğlu, a.g.e., s. 143.

<sup>274</sup> Kurtoğlu, a.g.e., s. 145.

<sup>275</sup> Plotinus, “8. Free Will and the Will of the One”, *Ennead VI*, s. 276-277.

Plotinus'un isimlendirmesiyle katharsis (arınma)<sup>276</sup>, diyalektik<sup>277</sup> ve aydınlanma şeklinde üç merhaleden oluşmaktadır. Eksik olanın, aşağıda olanın, tam olana -yukarıda olana- duyduğu bir arzu, eğilim olarak tanımlanan aşk, bu yolculukta ruha rehberlik etmektedir. Aşkın işlevi, çokluğu mutlak birliğe ulaştırmaktadır, bu anlamda aşk, birliği sağlayan asıl unsur konumundadır.<sup>278</sup> Plotinus'un bu değerlendirmelerinden görüldüğü üzere o aşkı, ruhun kurtuluşunu sağlayıcı bir unsur olarak görmekte ve gerçek aşk ile birlik mertebesine yükselebileme imkânından bahsetmektedir. Aşk, onun felsefesi içerisinde yukarıya doğru gerçekleşen çıkışın bir ilkesi olarak da görülebilir.

Aşk konusu, İslam literatürü içerisinde de yerini almış ve buna ilişkin müstakil risaleler yazan birçok düşünür ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri de Muhâsibî'dir ki, Allah sevgisi ismini verdiği risalesi bütünüyle günümüze ulaşmamıştır. Ancak İsfahânî'nin *Hilyetü'l- Evliyâ* adlı eserinde bu risalenin bazı bölümlerine yer verilmiştir.<sup>279</sup> Onun aşka dair düşüncelerine ve bu bağlamda oluşturduğu insan-ı kâmil fikrine bu eser bağlamında kısaca değinilecektir.

Muhâsibî'nin kaynağının Allah olduğunu zikreden Muhâsibî'ye göre, Allah sevgisi kulların kalplerine O'nun tarafından yerleştirilmiştir.<sup>280</sup> Muhâsibî, "Allah'a sevgi, O'na şiddetle şevktir, muhkem ve sapaşğlam bir sevgidir"<sup>281</sup> demektedir, eğer ki, şevk asli sevginin bir unsuru olursa sevgi ile eşitlenmektedir.<sup>282</sup> Ona göre Allah, bu sevginin yalnızca kendisine ait olmasını ister ki muhabbet O'ndandır ve O'nunla olmaktadır.<sup>283</sup> O, "Allah'ı sevmek kendi nefsinde kalbin sevgiliye yakın olması ile ferah duyup aydınlanması (istinare)dır."<sup>284</sup> demektedir. Bu sevgiye mazhar olanların sevilenin kendilerinden yüz çevireceği korkusunu yaşadığını ve O'nun kendilerine ihsan ettiği nimetlere gerektiği gibi şükredemeyeceklerini düşüneceklerini söyleyen Muhâsibî, O'nun rahmetinin genişliğini ve kullarına lütfedici olduğunu hatırlayarak umutsuzluğa düşmekten kurtulması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>285</sup> Havf ve reca temelinde bir Allah

---

<sup>276</sup> Plotinus, "2. On Virtues", çev. A. H. Armstrong, in *Enneads I*, Harward University Press, London 1988 s. 136; Plotinus, "6. On Beauty", çev. A. H. Armstrong, in *Enneads I*, Harward University Press, London 1988, s. 249. Ayrıca bu kavramla ilgili detaylı bilgi için bkz. Peters, a.g.e., s. 180-182.

<sup>277</sup> Plotinus, diyalektiği erdeme yönelik bir eğitim olarak görmektedir (Peters, a.g.e., s. 68). Plotinus'un diyalektiğe dair fikirlere için bkz. Plotinus, "3. On Dialectic", çev. A. H. Armstrong, in *Enneads I*, Harward University Press, London 1988, s.152- 165.

<sup>278</sup> Kurtoğlu, a.g.e., s. 146, 176.

<sup>279</sup> Detaylı bilgi için bkz. Muhâsibî, Câhız, İhvan-ı Safâ, Serrâc, İbn Sînâ, Ruzbihân Baklî, İbn Fârız, İbn Kayyim el-Cezviye, Dâvûd el-Kayserî, *Aşk Risaleleri*, çev. M. Fatih Birgül, Sır Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 16.

<sup>280</sup> Muhâsibî ve diğerleri, a.g.e., s. 17.

<sup>281</sup> Muhâsibî ve diğerleri, a.g.e., s. 18-19.

<sup>282</sup> Muhâsibî ve diğerleri, a.g.e., s. 21.

<sup>283</sup> Muhâsibî ve diğerleri, a.g.e., s. 18.

<sup>284</sup> Muhâsibî ve diğerleri, a.g.e., s. 21.

<sup>285</sup> Muhâsibî ve diğerleri, a.g.e., s. 18-19.

sevgisi ön gören Muhâsibî, bu meseleye daha çok insan merkezinde yaklaşmaktadır. Ancak o, Allah'ın kullarının kalplerine muhabbeti yerleştirdiği ve sevginin asıl kaynağının Allah olduğunu vurgulamayı da ihmal etmemektedir. Bununla birlikte Muhâsibî'ye göre verilen nimetler ve lütuflar da hiçbir şeye ihtiyaç duymamak olan gerçek manadaki cömertlikle Allah'ın kullarına yönelik sevgisinin fiili sahaya çıkmış halini oluşturmaktadır. Muhâsibî'deki bu sevgi anlayışı mutasavvıfların sevgiye genel yaklaşımına bir örnek olarak da görülebilir.

Aşk risalelerinden bir diğeri ise Mu'tezile imamlarından olan Câhız (ö. 255/868)'a ait olup *fi'l-Işki ve'n-Nisa (Aşk ve Kadınlar Hakkında)* adını taşımaktadır.<sup>286</sup> Risalenin başlığından da anlaşılacağı üzere Câhız, daha çok beşeri aşkı ele almaktadır. Aşkı sevgini aşırı hali olarak tanımlayan Câhız, en büyük nimetin aşkın matlubuna kavuşması olduğunu dile getirmekte ve sevgiyi hayrın en büyük sebebi olarak addetmektedir.<sup>287</sup> Cahız örneğinde de olduğu gibi Mu'tezile mezhebine mensup âlimler ilahî aşk yerine beşeri ve felsefî aşk üzerinde durmuşlardır.<sup>288</sup>

İslam filozoflarına gelince, onlar, aşk konusunda Antik Yunan geleneğinden etkilenmişlerdir. Özellikle de Eflâtun ve Aristoteles onlara ilham kaynağı olmuştur. Bu konuda Eflâtun'un aşkı bir tür sapıtma olarak değerlendirdiği ,cismani ve ilahî olmak üzere iki tür deliliğin varlığından bahsettiği *Phaidros* adlı diyalogu önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda Ebu Bekir Razi, âşık olup şehvetlerinin esiri olanları hayvandan daha aşağı bir seviyede olduğunu dile getirmektedir. İlk İslam filozofu Kindî'de tartışılan bu meseleye ilişkin *Risâle fi haberi ictimâ'i'l-felâsife 'ale'r-rumûzi'l-'aşkıyye* adlı bir risale yazmıştır.<sup>289</sup>

Fârâbî felsefesinde akıl, âkil ve ma'kûlün başka bir ifade şekli olan aşk, âşık ve ma'sûk, sudûrun kaynağı olan el-Evvel'in farklı isimle anılmış şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu aynı zamanda O'nda zât-sıfat ayrımının olmayışının başka bir ifade edilmiş tarzıdır.<sup>290</sup> Filozof, O'nun hâkim, hayy, kâdir, kemâl, güzelliğin son noktası, zâtından hoşlanan (mübtehic), âşık ve ma'sûk oluşunun tek bir manaya tekabül ettiğini söyleyerek sıfatların zâtında çokluğa sebep olmadığını da göstermektedir.<sup>291</sup>Fârâbî, ilk mevcûdun varlığını en üstün varlık olmasından dolayı, güzelliğinin her güzelliğin üstünde olduğunu belirttikten sonra, kendi zâtına duyduğu sevinç ve gıpta ile kendi

<sup>286</sup> Muhâsibî ve diğerleri, a.g.e., s. 23.

<sup>287</sup> Muhâsibî ve diğerleri, a.g.e., s. 26.

<sup>288</sup> Uludağ, "Aşk", s. 16.

<sup>289</sup> İlhan Kutluer, "Aşk (Felsefe)", *DİA*, c. 4, s. 17. Yazar bu esere ilişkin bilginin İbn Nedim'in fihristinde yer aldığı dile getirmektedir. Yazma eserle içerisinde yaptığımız aramalarda da maalesef ki böyle bir esere rastlayamadık. Günümüze ulaşmamış olması muhtemeldir.

<sup>290</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 28.

<sup>291</sup> Fârâbî, *ed-De'avi'l-Kalbiyye*, s. 3.

zâtına âşık olmakta ve zâtını kendine nispetle sevip beğenmektedir. Filozof, burada bir önemli noktaya işaret etmekte ve nasıl ki onun zâtından olan güzelliği bizim arazlardan kaynaklanan güzelliğimizle kıyaslanamaz ise aynı şekilde O'nun âşık oluşuyla bizimkini kıyaslanmanın imkânı yoktur. Nitekim O'nda seven ve sevilen başka bir deyişle âşık ve ma'şûk aynı şeye tekabül ederken; fazilet ve güzellik bizim ma'şûkumuz olsa bile onlara âşık denemez yani insan için ma'şûk ile aşğın aynılığından söz edilemez. Ayrıca O'nun ilk sevgili olması için sevilmesine, âşık olunmasına da gerek yoktur.<sup>292</sup> Filozof, felsefî sistemi içerisinde zorunlu-mümkün ayrımı temelinde vurguladığı temel noktaya aşk konusunda da işaret etmekte ve İlk Sebeb'in aşkı ile diğerlerininkini Zorunlu Varlık'ta çokluğa mahal verecek hiçbir açık kapı bırakmamacasına ayırmaktadır. İlk sebebin sevilmeden de ma'şûk olabileceğine dair yaptığı değerlendirme onun illetsiz oluşunun başka bir ifadesi olarak da görülebilir. Ontolojik bir kavram olarak aşk ele alındığında akıl gibi sudûrun temel argümanlarından biri olmaktadır. Yani kendi kendisini seven İlk Sebeb'den bu sevginin neticesinde diğer sevilen varlıklar feyz etmektedir denilebilir.

Fârâbî felsefesi içerisinde yerini alan aşk ve muhabbet kavramı, var oluşun sebeplerinden biridir.<sup>293</sup> Bununla birlikte feyz süreci dışında mufarık akılların hareketlerinde daha yüce olana şevkle yönelmelerini sağlayan İlk Sebeb olarak Ma'şuku'l-Evvel zikredilmektedir.<sup>294</sup> Bunu daha detaylı olarak da açıklayan Fârâbî, Birinci'den sonra gelenler olarak ifade ettiği ikincilerin Birinci'yi ve kendi özlerini düşünmek suretiyle kendi katlarında sevilen ve hayran olunan olduğunu ve nihayetinde hepsi için İlk'in yani Birinci'nin ilk sevilen (mahbub) ve ilk âşık olunan (ma'şuk) olduğunu dile getirmektedir.<sup>295</sup> Bu, aşkın iki yönlü oluşuna ilişkin ipucu olarak değerlendirilebilir. Varlığın yaratılış sebebi, başka bir deyişle sudûrun temelinde aşkı yerleştiren filozof, diğer varlıklarda aşkın var olduğuna, bunun ayrık akıllarda şevk şeklini aldığına ve böylece bunların İlk Ma'şûk'a benzeme gayesiyle dairesel hareket içerisinde olduklarına değinmektedir. Bununla birlikte aşkın varlığa geliştiki etkin oluşu düşünüldüğünde inâyetin yeryüzüne ulaşmasının bir başka boyutunu da aşk teşkil etmektedir, denilebilir.

Aşka dair bu değerlendirmeye yer verdikten sonra inâyetle ilişkili bir diğer kavram olan cömertliği de ele almak gerekmektedir. Kelâmî gelenek içerisinde Allah'ın kullarına yönelik sevgisini ifade eden isimlerinden biri de O'nun cömertliği

<sup>292</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 26, 28. Ayrıca bkz. Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, s. 51-52.

<sup>293</sup> Maraş, a.g.e., s. 46-47.

<sup>294</sup> Fârâbî, *ed-De'avi'l-Kalbiyye*, s. 8.

<sup>295</sup> Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, s. 56-57.

manasındaki ismi Ganî'dir.<sup>296</sup> Mu'tezile âlimlerinden Kâdî Abdülcebâr, Allah'ın ezelde Ganî olduğunu ve gelecekte de Ganî olacağını bilmenin gerekliliğine işaret etmekte ve O'nun cömert oluşunu hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Hayy oluşuna dayandırmaktadır. Gani ismini de Allah'ın her türlü ihtiyaçtan münezzehe oluşu anlamını veren düşünür, mutlak anlamda cömertliğin Allah dışında başka hiçbir varlık için mümkün olmadığına işaret etmektedir.<sup>297</sup> Hiçbir şeye muhtaç olmayan Allah, cömertliğiyle sevmek gibi herhangi bir amaç gütmeksizin sevgisini bütün âleme yaymaktadır.

Fârâbî, yukarıda da ifade edildiği üzere Zorunlu Varlık için zât-sıfat ayrımını reddetmektedir. O, varlıktaki kemâl ve fazilete işaret eden bazı isimlerden bahsetmekte ve bunları, bir şeyin başkasına göre değil de bizzât kendi özelliğine delalet eden Vahid ve Hayy gibi isimler ile bir şeyin özelliğine başka bir şeye nispetle işaret edenler olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Cevvâd ve adl bu ikinci kategori içerisinde yer alan isimlerdendir.<sup>298</sup> Bu açıdan cömertlik de başka varlıklarla ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır. Fiillerinde bir gayesi olmayan İlk Sebeb'in aşkı gibi varlıklara yansıyan bu cömertliği de varlığın kaynağını teşkil etmektedir. Kısacası Fârâbî, varlık vermeyi cömertlik ve inâyet kavramlarıyla özetlemektedir. Burada adl kavramını da unutmamak gerekir ki, âlemdeki mükemmel düzeni tesis eden ilke budur.<sup>299</sup> Aşk kavramıyla bağlantılı olarak düşündüğümüzde şunu söylemek mümkündür ki, zâtına âşık olan İlk Ma'sûk'tan bu aşkıyla diğer varlıklar feyz etmektedir. Bu feyzin son bulduğu ay-altı âlem de onun adaletiyle, en mükemmel şekliyle cömertliğinin sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu da cömertlik ve adaleti bir araya toplayan inâyet kavramıyla özetlenebilir.

Fârâbî, cömertliği erdemler içerisinde insan perspektifinden ele almaktadır. Ona göre cömertlik (sehâ'), " parayı saklama ile harcama arasında orta bir durumda meydana gelir. Saklamada aşırı ve harcamada eksiklik, kötü bir ahlak olan cimriliği meydana getirir. Harcamada aşırılık ve saklamada eksiklik, yine kötü bir ahlak olan israfı ortaya çıkarır. Bu ahlakî nitelikler vukû bulduğunda onlardan da bizzât bu fiiller meydana gelir."<sup>300</sup>

<sup>296</sup> Toksöz, a.g.e., s. 36.

<sup>297</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l- Usûli'l- Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, c. 1, s. 344, 348.

<sup>298</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 32, ar. 59.

<sup>299</sup> Toksöz, a.g.m., s. 90-91.

<sup>300</sup> Fârâbî, *Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde (Mutluluk Yoluna Yönelme)*, s. 154; Al-Fârâbî, *Risâlat al-Tanbîh âlâ Sabîl al-Sa'âda*, thk. Sahban Khalifat, Publications of the Jordan University, Amman 1987, s. 200.

Fârâbî'nin öğrencisi olan Arap asıllı Hristiyan filozofu Yahya İbn Adî/ John Philoponus (ö. 364/974)<sup>301</sup> de aynı Fârâbî gibi cömertliği iki şey arasında orta bir nokta olarak görmekte, sehâ kavramıyla karşıladığı cömertliği, herhangi bir şey istemeden ve hak iddiasında bulunmadan malı bağışlama olarak tarif etmektedir. Ancak o, cömert olarak nitelenebilmek için bunu hak edene yönelik bir bağış olması gerektiğini söylemektedir. Yahya bin Adî, diğer insanlar için fazilet olan cömertliği, hükümdar için tebasını kendisine bağlaması açısından bir zorunluluk olarak görmektedir.<sup>302</sup> Bununla birlikte o, cömertliği (cûd) metafizik bir bağlamda değerlendirmekte ve Tanrı'nın herhangi bir şeyi yokluktan varlığa çıkarması ve onun var edici olması açısından da ele almaktadır. Bu bağlamda hocası olan Fârâbî'nin mevcûdatın İlk Sebeb'den onun cömertliği sonucunda feyz ettiği görüşünü kabul etmektedir.<sup>303</sup>

Aşk konusunda zikredilmesi gereken bir diğer isim ise İhvân-ı Safâ'dır. Aşkın mahiyetine değinen İhvân-ı Safâ'ya göre "aşk, âlemde mevcut (yüce) bir olgu ve varlık devam ettikçe, asla yok olmayan ve daima her varlığın tabiatında merkezlenmiş bir kavram"<sup>304</sup>dır. Aşk insanı arız olan bir hastalık, rezilet, fazilet olarak gören bazı hâkimlerin görüşlerinden bahsedilmektedir. İhvân-ı Safâ'ya göre sevginin ilahî hikmet ve rabbanî inâyet, sevgiyi varlıkların tabiatına yerleştirmiştir. Bu sevgi hem kendi varlığına sebep olana hem de var olmasına sebep olduğuna yönelik olup çift yönlüdür. Çocuğun anne babasına sevgisi ve anne- babanın çocuğuna sevgisi bunlara örnektir. Varlıkların tabiatına yerleştirilen sevgi sayesinde, neslin devamı ve bekası sağlanmaktadır.<sup>305</sup> Bu da İhvân-ı Safâ'nın sevgiyi inâyetin bir ürünü olarak gördüğünün delilidir. Âlemde hâkim olan nizamda, inâyeti rabbanîyle var olan sevgide yerini almaktadır.

İhvân-ı Safâ özetle şunları söylemektedir:

"Aşk ve muhabbet, insan tabiatında açığa çıkan yüce bir fazilet, büyük bir hikmet, şaşırtıcı nefis bir haslettir. İşte bu durum, Allah'ın yarattıklarına bir ihsanı, onların maslahatı için bir yardımı, kendi varlığına delalet eden ve mahlûkatın kendisine ve emrettiklerine yönelmesini sağlayan bir duygudur."<sup>306</sup>

<sup>301</sup> Mehmet Nesim Doru, "Yahyâ b. Adî", *DİA*, İstanbul 2013, c. 43, s. 237.

<sup>302</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l- Ahlâk*, çev. Harun Kuşlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 34.

<sup>303</sup> Mehmet Nesim Doru, *Yahya İbn Adî'nin Metafizik Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2007, s. 74,76.

<sup>304</sup> Muhâsibî ve diğerleri, a.g.e., s. 37.

<sup>305</sup> Muhâsibî ve diğerleri, a.g.e., s. 38, 44-46.

<sup>306</sup> Muhâsibî ve diğerleri, a.g.e., s. 47.

Onlar aşkı Allah'ın bir lütfu, cömertliğinin bir nişanesi ve varlıkların O'na yönelmesini sağlayan bir unsur olarak tasavvur etmektedirler. Bu açıdan Câhiz'in beşeri aşk anlayışında ayrılmıştır denilebilir.

İhvân-ı Safâ, bütün yaratılış sürecini anlatırken de aşk kavramına başvurmuştur. Bütün güzellik, fazilet ve hayırlar küllî akıl üzerine İlk Ma'şûk olan Allah'ın feyzi ve nûru ile gerçekleştiğini dile getirmektedir. Bu süreç küllî akıldan küllî nefse; oradan da heyulanın aydınlatılması şeklinde vukû bulmaktadır. Bütün varlıklar ilk ma'şûk olan Allah'ı arzulamakta, O'na yönelmektedirler.<sup>307</sup> Bu ve yukarıdaki değerlendirmeler göstermektedir ki İhvân-ı Safâ, aşkın beşeri yönüne değinmekle beraber aslolanın ilahî aşk olduğuna dikkatleri çekmekte, ontolojik açıdan da aşkı feyzin ve nûrun aydınlatmasında merkeze yerleştirmiş gibi görünmektedir. Onlardaki bu anlayış, selefleri Fârâbî tarafından Allah'ın zâtıyla aşk, âşık ve ma'şûk oluşu şeklinde ifade edilmiştir.

Müslüman filozoflar üzerinde aşk ve güzellik konusunda Grek ve Helenistik kültürün etkisi vardır. Ancak onların buradan tevarüs ettikleri geleneği, İslam kültürü potası içerisinde erittikleri gerçeği unutulmamalıdır. Nitekim aşk kavramına yükledikleri anlamda, bu farklılık gözler önüne serilmektedir. Eflâtun, aşağı varlıklardan aşkın güzele ulaşmayı tenselliğe yaptığı vurguyla ortaya koyarken;<sup>308</sup> aynı aşk kavramı İslam filozoflarında bambaşka bir anlama bürünmektedir. Onlar daha çok âlemin yaratılışını inâyetin bir tezahürü olan aşk ile açıklamakta ve İhvân-ı Safâ'da kısmen Fârâbî ve İbn Sînâ'da ise açık olarak görülebilecek şekilde el-Evvel, Aşk, Âşık ve Ma'şûk olarak anılmaktadır.

Kısaca söylemek gerekirse aşk, Allah'ın varlığının bir tecellisi veya yansıması olup varlığın sırrını teşkil etmektedir. Bununla birlikte aşk, varlık ve yaratılışta Allah'ın zâtında bulunan hakikî sevginin ortaya çıkışı olarak da görülebilir. Allah ile insan arasındaki çift yönlü sevgi de buradan kaynaklanmaktadır.<sup>309</sup> Görünen o ki aşk kavramı, beşeri bir boyuttan çıkartılıp var oluşun ilkesi haline gelmiş; bu anlamda ontolojik bir statü kazanmıştır. Bu ontolojik ele alış tarzı özellikle İslam filozoflarından İbn Sînâ'da açıkça görülmektedir.

Cömertlik kavramı ise aşkla feyz eden âlemin temelindeki karşılıksız verişi ifade etmektedir. Başka bir deyişle cömertlik ya da cûd, Allah'ın sevgisinin âleme yansıyan boyutunu teşkil etmektedir. Bu; insanların kalplerine sevgiyi yerleştirmesi, cömertçe

<sup>307</sup> Muhâsibî ve diğerleri, a.g.e., s. 54-55.

<sup>308</sup> İbrahim Çetintaş, *İslam Düşüncesinde Değerler Metafiziği*, Elis Yayınları, Ankara 2014, s. 155.

<sup>309</sup> Çetintaş, a.g.e., s. 151.

onlara ihsan bulunması ve varlıkların ihtiyaç duyduğu her şeyi muhabbetin kaynağı olarak inâyetiyle bahşetmesi diye de özetlenebilir.

## C. 2. İbn Sînâ'da Sevgi (Aşk)-Cömertlik ve İnâyet

Bu kısımda ilk olarak filozofun felsefesinde aşk kavramına, hakikî cömertliğe ve bu iki kavramın inâyetle olan ilişkisine değinilecektir.

İbn Sînâ, aşk nazariyesini *Risâle fi Mahiyeti'l-'İşk (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale)* adlı müstakil eserinde bütün boyutlarıyla ele almaktadır. Eflâtun ve Plotinus'un tesirlerinden bahsedilmekle beraber bu risalesiyle İbn Sînâ, yeni ve kendine has felsefesi olan bir filozof gibi düşüncelerini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu eserin, İbn Sînâ'nın felsefî sisteminin kemâle erdiği bir çağda yazıldığı düşünülmekte ve tasavvufî bir felsefe sisteminin esası olarak yorumlanmaktadır.<sup>310</sup>

İbn Sînâ, aşkın bütün varlıklara yayıldığı düşüncesindedir. Varlığını Mahza İyi'den alan her varlığın varlığına sebep olan şey aşktır.<sup>311</sup> O, aşkı "gerçeğinde iyi, güzel ve cidden uygun olanı güzel bulup, onu istemekten başka bir şey değildir. Bu, ayrılan şeylerden olursa, ayrı olduğu sırada, ona meyletmenin, var olduğu sırada onunla bir olmanın mebdedir."<sup>312</sup> diye açıklamaktadır. İyi'nin kendi zâtı ile ma'sûk olması, İyi'nin iyiye âşık olması da bundan kaynaklanmaktadır. Bu anlamda Mahza İyi olan yani İlk İyi'de iyilikte, âşıklıkta gaye olduğundan dolayı ma'sûklukta da gaye olmaktadır. O'nun kendine yönelik aşkı en mükemmel ve en son derecede olup zât-sıfat ayrımının O'nun için söz konusu olmamasından dolayı da aşk, O'nda zât ve varlıkla aynı şeye denk gelmektedir. Başka bir deyişle varlıklar ya içlerinde bulunan aşk sebebi ile var olmaktadır yada onların varlıkları ile aşk aynı şeydir.<sup>313</sup> Tanımda da görüleceği üzere iki tür aşktan bahsedilmektedir ki bunlardan birinci Zorunlu Varlık'a ait olup onun zâtıyla aynı olan şeydir. İkincisi ise ayrılan bir şey olup zorunlu varlıklar dışında kalan diğer varlıkların meylettiği, onların varlık sebebi olan ve içlerinde bulunan bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Zorunlu Varlık için aşk, zâtıyla aynı şey iken diğer varlıklar nezdinde o, arzulanan, meyledilen bir şeydir. Burada açık bir şekilde İbn Sînâ'nın felsefesinin temelini teşkil eden zat-sıfat ayrımının aşk bağlamında başka bir tarzda ifade edilmesine tanık olunmaktadır. Bu ayrım, zâtı ile aşk aynı şey olan Zorunlu Varlık ile içinde aşk bulunan mümkün varlık şeklinde ifade edilmektedir. Kısacası İbn

<sup>310</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi Mahiyeti'l-'İşk (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale)*, s. V, VIII, XIII (Giriş).

<sup>311</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. tr. 1, ar. 4.

<sup>312</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. tr. 3, ar. 6.

<sup>313</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. tr.3, ar. 6-8.

Sînâ, sistem filozofu olduğunu bize göstermekte ve felsefesinin zemini oluşturan düşüncelerini her fırsatta farklı ifadelerle zikretmekte ve dolaylı olarak felsefesinin tutarlılığını yansıtmış olmaktadır.

İbn Sînâ, aşkı yalnızca varlıkların sebebi olarak görmemektedir. Bunun yanı sıra tanzim edilmiş (mevcûdatü'l-müdebbir) varlıklardan her birinde eksiklikten kaçıp kemâle ulaşmak üzere tabii bir arzu ve garîzî bir aşkın varlığından da bahsetmektedir. Kemâl açısından hakikî varlıklar kemâlin son derecesinde olan ve bir yönden arizi eksiklik ile tabiatındaki kemâl arasında tereddüt içinde olanlar olmak üzere iki kategoride değerlendirilmektedir.<sup>314</sup> Bu varlık kategorilerinden ilkinde, hiç şüphesiz ki, İbn Sînâ felsefesinde mutlak kemâl sahibi, varlığın zâtından olan ve diğer varlıkların varlık sebebi olan Zorunlu Varlık yer almaktadır. Kemâl arayışı bu bağlamda onun dışında kalan varlıklara mahsustur.

Garîzî aşkın bulunduğu hüviyetlere gelince, onlar cansız basit varlıklar olup bu aşk onların varlığının sebebi olarak görülmektedir. Bu cansız varlıkların yokluktan kaçması, bir sûreti kaybettiğinde başkasına yönelmesi onlardaki bu aşk ile mümkün olmaktadır. Kısacası bütün basit varlıkların tabiatında garîzî bir aşkın varlığından kesin sûrette bahsedilebilir. Buna heyuladaki garîzî aşk da denmekte olup onda bu aşkın neticesi olarak çirkin kadının örtüsü açılınca kendini başka bir örtüyle kapatma isteği gibi heyula da sürekli bir sûrete sahip olma isteğindedir.<sup>315</sup> Filozofa göre bu sadece cansız varlıklar için geçerli değildir aynı şekilde nebati nefislerde de aşkın varlığından söz edilebilir. Nitekim nebati nefste bulunan gıda alma, yetiştirme, doğurma kuvveleri onda üç tür aşkın varlığına tekabül etmektedir. Cansız varlıklar ile nebatın nefiste var olan aşk, İbn Sînâ'nın yaptığı tabî'î ve ihtiyârî aşk tanımlarından ilki içerisine girmektedir. Hayvani nefisler ise bu ikinci kategoride yer almaktadırlar. Ancak yine de konuşmayan hayvanlar, inâyetle garîzî olarak içinde bulunan aşk ile ihtiyârî bir hareketle hareket etse bile bunu kendi zâtı için istediği söylenemez. Ondaki bu aşk türe yönelik bir faydaya haizdir. Bu aşk ile cansız hayvanlar Allah'ın lütfu ve yardımıyla soyunun devamını sağlamaktadırlar, kendi zâtlarına ilişkin bir faydaları yoktur.<sup>316</sup> Cansız varlıklar, nebat ve hayvanlar için bu aşk, türlerinin devamını tesis edici bir nitelik taşımaktadır. Gerçek anlamda aşk ihtiyari denilen hayvanlarda nevin devamına hizmet etmekteyken; insan bu ihtiyari aşkı sayesinde kemâlini sağlayabilmekte yani bu aşk ile kendi zâtında yetkinliğe kavuşmaktadır. Nitekim İbn Sînâ'nın insana ay-altı âlemde tahsis ettiği mertebe de bunu gerektirmektedir.

<sup>314</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. tr.1-2, ar. 4-5.

<sup>315</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. tr. 4-5, ar. 8-9.

<sup>316</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. tr. 5-7 ar. 10-13.

İbn Sînâ felsefesinde kuvveleri harekete geçiren, canlı ve cansız varlıkları var oluşlarının gereğini yapmaya yönlendiren şey, içlerine yerleştirilmiş olan aşktır. Bu Allahın inâyetinin en önemli işaretlerinden biridir ki, küllî nizam ve tedbir de bu aşk sayesinde tesis edilmektedir. Ayrıca bu varlıklardaki aşk, âlemde hiçbir şeyin yok yere yaratılmamış olduğunu ve bu garîzî aşk sayesinde özgür iradesi açısından insan hariç diğer bütün varlıkların bu düzene hizmet edecek tarzda hareket ettiğini göstermektedir.

Filozof, insan aşkını da ele almakta ve güzel yüzlülere karşı duyulan aşk türüne yani beşeri aşka da değinmektedir. O, nefsi natıkanın güzel bulduğu sûretleri canlılara mahsus lezzetler için sevmesini tasvip etmemektedir. Zina ve lutiliği buna örnek olarak veren filozof, hoş sûreti aklî bakımdan sevmenin gerekliliğine işaret etmektedir. Aklî bakımdan sevme, Mahza Ma‘şûk’tan tesir almaya en yakın olana düşkünlükten kaynaklanmaktadır ve iyilikte sonuna kadar gitme olarak nitelenmektedir.<sup>317</sup> İbn Sînâ, bu açıklamalarıyla aşkın bütün var olanlara yayıldığını bütün detaylarıyla ortaya koymuş olmaktadır. Kısacası, aşk bütün var oluşun merkezine yerleştirilmiş ve zâtî aşk olandan bütün varlıklara yayılmış olan temel ilke olarak konulmuştur.

Filozof, Fârâbî gibi Zorunlu Varlık’ın mahza cemel ve beha’, zâtıyla âşık, ma‘şûk olduğunu söylemektedir.<sup>318</sup> Kendisi nedeniyle âşık, kendisi nedeniyle âşık olunan el-Evvel, başkası kendine âşık olsa da olmasa da Âşık ve Ma‘şûktur. İbn Sînâ, O’na başkası nedeniyle âşık olunamayacağını bilakis O’nun, zâtının ve pek çok başka şeyin ma‘şûku olduğunu dile getirmektedir.<sup>319</sup> İbn Sînâ, O’nun ma‘şûk, bütün var olanların sebebi, İlk İllet, Mahza iyi, bütün iyileri içine alan, herhangi bir noksanlık ve kemâlden yoksunluktan uzak oluşuna işaret ettikten sonra İlk İllet’in ilahî nefislerin/kutsal akılsal cevherlerin ma‘şûku<sup>320</sup> ve hepsinin arzu duyduğu<sup>321</sup> olduğunu dile getirmektedir. Özetle ona göre gerçek hakikî ma‘şûk bütün isimlerin zâtında tek bir şeye denk geldiği el-Evvel’dir.

İbn Sînâ’ya göre kemâli elde etmeye yönelik olan küllî ve garîzî aşkı veren İlk Mebde’dir ve tanzim edilmiş hüviyetlerden her birinin varlığı da içlerindeki garîzî aşka dayanmaktadır.<sup>322</sup> Felekî nefisler, kemâli talep etmek, Bârî’ye benzemek için dairesel harekette bulunurlar, bunu özlerine yerleştirilmiş olan aşk ve şevk ile yapmaktadırlar<sup>323</sup>

<sup>317</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. tr. 9-11, ar.15-18.

<sup>318</sup> İbn Sînâ, *Mebde’ ve'l-Me'âd*, s. 17; İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 102; İbn Sînâ, *el-Hidaye li İbni Sînâ*, s. 264; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 114.

<sup>319</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't- Tenbîhât)*, s. 180.

<sup>320</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi Mahiyeti'l-'İşk (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale)*, s. tr. 13-15, ar. 21-23; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't- Tenbîhât)*, s. 180.

<sup>321</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 144.

<sup>322</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi Mahiyeti'l-'İşk (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale)*, s. tr. 2, ar. 5-6.

<sup>323</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 103, 108.

ve İlk İllet hepsinin ortak olarak şevk duyduğudur.<sup>324</sup> Yüksek cevher<sup>325</sup> de denilen bu felekî nefisler, Mutlak İyi'den varlıkları ve kemâllerini almaktadırlar. Onlardaki hakikî ma'şûka yönelik aşk, onlardan hiç ayrılmamakta, kemâl halinde bulunmaktadır ve bu durum onlar için zaruridir. Başka bir isimlendirmeye melekî nefislerde görülen bu Mutlak İyi'nin zâtına benzeme isteği, beşeri nefislerde de bulunmaktadır. Onlar da ma'kûlâtı, güçlerinin yettiği ölçüde tasavvur etme gayreti içerisine girmektedirler. Onlardaki aşk, melekî nefislerde bulunan kemâli olandan farklı olup istidat halinde bulunmakta ve onlardaki garîzî bir şevkten kaynaklanmaktadır. Ancak her iki nefis için de Hakikî Ma'şûk Mahza İyi'den başka değildir.<sup>326</sup> Daha genel olarak söylemek gerekirse filozofa göre varlığın hareketi ve sükunu bütün varlığın ma'şûku olan yüce Allah'a kavuşmak içinken, varlığını koruması da O'na olan aşkına dayanmaktadır. İnsan nefsi burada farklı bir konumda bulunmakta olup en yüce mutluluğa ve en büyük şerefe İlk Ma'şûk ile arasındaki aracıları kaldırdığında ulaşabilmektedir.<sup>327</sup>

İnâyetle aşk arasındaki ilişkiyi İbn Sînâ'nın şu cümlesi çok güzel özetlemektedir:

“İnâyet, el-Evvel'in zâtıyla hayr-ı âkil, zâtıyla âşık, kendisi dışındakilerin mebdei olmasıdır, o zâtı matlub olandır...O'nun ma'şûk zâtı, mevcûdatın mebdeidir, mevcûdat O'ndan ahsen-i nizam ile muntazam olarak sudûr etmektedir...O'nun zâtıyla âşık oluşuna gelince bu, eşyanın ma'şûk olan zâtından sâdir olmasıdır. O'ndan sâdir olan şeyin onunla ilgili (معنیا) olması gerekir, çünkü O zâtına âşıktır, hayrı murad etmektedir.”<sup>328</sup>

İyiliği meydana getiren, cömertliği ile tecelli eden, dahası bütün her şeyin ilkesi olan, varlıkların var oluşlarına garîzî bir aşk yerleştiren, mutlak hayr olan ma'şûk olunmaya en layık olandır.<sup>329</sup>

İbn Sînâ açısından tecelli, mutlak iyi olup ona nail olunmasaydı varlıktan söz edilemezdi. Başka bir deyişte varlık tecelliyle meydana gelmekte, yani varlığın sebebi bu tecelli olmaktadır. Filozofumuza göre Mutlak İyi olan kendisinden tecelliye nail olunmasına âşıktır.<sup>330</sup> Bu tecelli, aşk ile gerçekleşmektedir. Varlık vermek de tecellinin başka bir ifade edilmiş tarzıdır. Sudûrla inen feyzi aslında burada aşk ile gerçekleşen

<sup>324</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 144.

<sup>325</sup> Bu cevherleri İbn Sînâ, melekî-aklî, melekî- nefsanin ve felekî-göksel cevherler şeklinde İlk İlke'den meydana gelişine göre sıralamaktadır (İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik I*, s. 25).

<sup>326</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi Mahiyeti'l- 'Işk (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale)*, s. tr. 15-16, ar. 23-24.

<sup>327</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi 's-Se'âde ve'l- Hucceci'l- 'Aşere)*, s. 86-87.

<sup>328</sup> İbn Sînâ, *Ta 'likât*, s. 157.

<sup>329</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi Mahiyeti'l- 'Işk (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale)*, s. tr. 16, ar. 25.

<sup>330</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. tr. 19, ar. 29.

tecelli manasına bürünmektedir. Ayrıca inâyetin bütün var olanlara ulaşması tecelli ileidir.

Aşk teorisi içerisinde Empedokles'teki gibi aşk ve nefretin birlikteliğine yer vermeyen, âlemdeki her şeyi inâyetin bir tezahürü olarak gören, aşkı feyzin temel argümanlarından biri haline getiren<sup>331</sup> ve kötülüğü arazî bir durum olarak kabul eden İbn Sînâ'nın aşk konusundaki düşüncelerinin orjinalliğini ele almak gerekirse onun düşünceleri üzerinde Eflâtun ve Plotinus'un etkilerinin olduğundan bahsedilmektedir. Ancak *Risâle fi Mahiyeti'l-İşk* risalesi de dikkate alındığında İbn Sînâ'nın onların çok ilerisinde yer aldığı söylenmektedir. İbn Sînâ'nın aşk konusundaki orijinalliyi; aşkı doğuştan garîzî bir kuvvet olarak görmesi, Eflâtun ve Plotinus'un yaptığı gibi sadece insana has bir duygu olmaktan çıkarıp bütün mahlûkata yaymasıdır. Bir diğer özgünlük ise aşkı ontolojik bir prensip olarak hem varlık hem de var oluşun sebebi olarak görmesi gelmektedir.<sup>332</sup> Kozmolojik açıdan Plotinus'la İbn Sînâ arasında sudûrle gerçekleşen feyz hareketinin tekrardan aşk ile sudûrun kaynağına yönelmesi konusunda benzerlikler görülmekle beraber İbn Sînâ, sudûrun işleyişine aşk ve tecelliyi yerleştirerek Plotinus'tan ayrıldığını açıkça göstermektedir.<sup>333</sup> Ayrıca İbn Sînâ, aşkı aynı zamanda varlığın ve Allah'ın varlığına bir delil olarak ortaya koymaktadır. Buna göre filozof aşka ontolojik, psikolojik ve bilgi yönünden değer yüklemekte<sup>334</sup> ve insanın ihtiyarıyla Hakikî Ma'şûk'a yönelmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Şunu da söylemek gerekir ki, Plotinus için aşk daha çok Bir'e doğru yükselişte etkin olan bir kavramken; İbn Sînâ'da hem feyzin kaynağı, varlığın sebebi, bütün varlıkların özünde bulunan bir kuvve olarak görülmektedir.

el-Evvel'i aşk, âşık, ma'şûk olarak niteleyerek Fârâbî'yle aynı görüşü paylaşan İbn Sînâ, Aşk'ı varlığın kendisi olarak görüp ona ontolojik bir değer yükleyerek farklılığını ortaya koymaktadır.<sup>335</sup> Fârâbî'nin düşüncelerinden etkilenen ve onun çizgisini takip eden İbn Sînâ, aşk teorisinde onun düşüncelerinden yararlanmakla beraber bu konuyu bütün boyutlarıyla işleyişiyle farklılığını ortaya koymaktadır. Yani biz İbn Sînâ'da aşk temelli bir felsefeyi çok rahat bir şekilde görebilmekteyiz. Aşk, hem Allah'tan âleme hem de varlıklarda bulunan tabî'î ve garîzî aşk ile âlemden Allah'a doğru olmak üzere çift yönde gerçekleşmektedir. Varlıkların bahşedilmesiyle tecellinin sebebi olan aşk, inâyet olarak âleme yansımaktayken; varlıkların yaratılışına yerleştirilmiş olan aşk ile varlıklar İlk Ma'şûk'a doğru yönelmekte ve ona benzeme

<sup>331</sup> Gemuhluoğlu, a.g.m., s. 155.

<sup>332</sup> Bayraktar, "İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk", s. 300.

<sup>333</sup> Gemuhluoğlu, a.g.m., s. 156-157.

<sup>334</sup> Bayraktar, "İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk", s. 300-301.

<sup>335</sup> Taşkent, a.g.e., s. 69.

gayreti içerisine girmektedirler. Bu aynı zamanda insan nefsi için kemâle, mutluluğa erişmenin başka bir yolunu teşkil etmekte ve garîzî aşk ile İlk Ma‘şûk’a yönelmeyi başaranlar ise bireysel inâyetten nasiplenebilmektedirler.

İnâyetle ilgili olan bir diğer kavram da cömertlik olup İbn Sînâ, inâyet tanımlarının çoğunda iyilik nizamının onun bilgisiyle mümkün en mükemmel şekilde O’nun cömertliği sonucunda çıktığını zikretmektedir. Filozof, buradaki feyzin temeline aşkı yerleştirirken aşkının karşılıksız olarak her şeye cömertçe tecelli ettiğini ortaya koymaktadır. Bazen de o, cömertlik yerine aşkın tecellisini zaman zaman rahmet olarak ifade ederek dile getirmektedir. Bu yüzden de aşk kavramıyla olan ilişkisi ve inâyet teorisinin temel kavramlarından oluşu hasebiyle cömertliğe de değinilecektir.

Cömertlik kavramı aşktaki gibi zenginlik ve yoksulluk kavramının metafiziksel ifade şekli olan yetkinlik ve yoksunlukla bağlantılı bir kavramdır. İbn Sînâ, tam zengin olan, “zâtında, zâtında yer etmiş yapılarında ve zâtı için göreceli olan yetkinlik yapılarında kendisi dışındaki bir şeyle ilgili olmayandır.”<sup>336</sup> diye tanımlamaktadır. Kısacası tam zengin olana tam yetkin olan manasına da gelmekte, bu kavram ayrıca bir şeye ihtiyaçtan münezzehe oluşu da çağrıştırmaktadır. Ancak bu tanım sadece varlığı zâtından olan el-Evvel için söz konusudur. Genel olarak söylemek gerekirse İlk Sebeb nedensiz olduğu için sıfatlarının da bir nedeninden bahsedilemez. Bu sebepten dolayı da hakikî manada Hayr-ı Mahz, Cevvad, Mutlak Yetkinlik sahibi ve Ganî olmaya layık olan Zorunlu Varlık’tır.<sup>337</sup> Bununla birlikte filozof, zâtı için kendisi dışında yukarıda dile getirilen şeylerden herhangi birine ihtiyaç duyan kişiyi, kazanma ihtiyacı olan yoksul kimse olarak nitelendirmektedir. Buna örnek olarak kudret ve kadir olma, ilim ve âlimliği vermektedir. Ayrıca İbn Sînâ, mutlak gerçek zenginin, gerçek melik olduğunu dile getirmekte ve hiçbir şeyden müstağni olmayıp her şeyin O’nun zâtına ait olduğuna işaret etmektedir. Filozofa göre kendisi dışında her şey O’nun mülküdür, zâtı için bir yoksunluktan söz edilemez.<sup>338</sup> Kendisi dışında bir desteğe ihtiyacı olmayan, kuvveti daimî ve gayr-i muhtaç olan Allah, ihtiyaç dışında fâil olduğu için hâkim ve adildir.<sup>339</sup> Mutlak zengin olan ve gerçek melik olmaya layık tek varlık olan İlk Sebeb’in dışında kalan her şey onun mülkü ve tasarrufu altındadır. O’nun dışında kalan her şey için bir yoksunluk söz konusudur. Melik’in inâyeti, zenginliğinin sonucu herhangi bir gaye gütmeyen cömertçe lütfettiği varlıkla diğer her şey hayat bulmaktadır.

<sup>336</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve ‘t- Tenbîhât)*, s. 143.

<sup>337</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 645.

<sup>338</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve ‘t- Tenbîhât)*, s. 143-144.

<sup>339</sup> İbn Sînâ, *Risale fi ‘l-Erzâk*, s. 100.

İbn Sînâ, Mutlak Zengin (Ganiyyü'l-Hakk) ve Melikü'l-Hakk kavramlarını açıkladıktan sonra cömertliğin ne olduğunu şu şekilde açıklamaktadır:

“ Cömertlik (cûd), gerekeni karşılıksız vermektir. Bu yüzden belki gerekmeyen kişiye bıçak veren cömert değildir. Belki bir iş karşılığı veren cömert değildir! Karşılığın tümü sadece aynî (mal) değildir, dahası ondan başka yüceltme, övme, yergiden kurtulma, daha iyi olana veya gerekenden fazlaya ulaşma şeklinde olabilir. Kim şerefli görülmek, övülmek ve yaptığı şeyin güzel bulunması için cömertlik yaparsa, cömert değil karşılık bekleyendir. Buna göre gerçek cömert (Cevâdu'l-Hakk), kendisine geri dönecek bir şeyi kast etme istek ve arzusu olmaksızın kendisinden yararlar bol bol taşandır. Bil ki, yapmazsa çirkin görülecek veya güzel görülmeyecek bir şeyi yapan, sağladığı fiil sebebiyle (yerilmekten) kurtulmuş olandır.”<sup>340</sup>

Hakikî anlamda cömert olanın hiçbir maddî veya manevî bir şeyi kazanma yada kötü bir şeyden kurtulma gibi bir gayesi yoktur. Bu anlamda da gerçek cömertlik yalnızca Hakikî Melik yani İlk Sebebe olan Allah'a aittir.

Cûd kavramını felsefesi içerisinde detaylı bir şekilde ele alan İbn Sînâ, bu kavrama ilişkin *Ta'likât*'ta ikili bir tasnif yapmaktadır:

“Cûd, bil-'araz hayrın ifadesidir. İki şekilde ifade edilir: Bunlardan biri muamelat, diğeri ise cûddur. Muamelat, bir şeyi para ya da iyi anılmak veyahut da ferahlık, dua gibi bir bedel alarak vermektir. Talep veya gaye ile olan şeylerin tamamı gerçekte muamelattır. Cumhur, muamelatı her hâlükârda muavedet olarak bilir ve onun dışında karşılık olarak kabul etmezler. Ancak akıl sahipleri ondaki her şeyde, veren için rağbet ve faydanın olduğunu bilirler. Cûd'da karşılık, garaz yoktur ve bu yüzden isteyen ve fâil için onda bir garaz bulunmaz. Vacibu'l-Vücûd'un fiili ve iradesi böyledir. Öyleyse onun fiili Mahza Cûd'dur.”<sup>341</sup>

diye de açıklanmaktadır. Ayrıca cûd, “cûd dışında başka bir gaye olmaksızın kemâl olarak kendisi dışında câid'e fayda vermektedir.”<sup>342</sup> başka bir ifadeyle bir karşılık beklemezsizin vermek fâile kıyasla cömertlik olurken; kabul ediciye kıyasla iyilik olmaktadır. Karşılıklı veya karşılıksız verilen her yetkinlik, onu alan için iyilik iken, fâil açısından bu iyiliğin cömertlik olarak ifade edilmesi için karşılıksız olması gerekmektedir.<sup>343</sup> İbn Sînâ cömertlik kavramı konusunda var olan ince nüansa dikkati çekmekte ve halkın cömert dediği kişilerin de gerçekten cömert sıfatına tam layık olmadıklarını düşünmektedir. Belki görünürde bir karşılık almamışlar gibi görünse de İbn Sînâ için takdir edilmekte bir karşılık olduğu ve toplum nezdinde onları farklı bir konuma getirdiği için tam anlamıyla karşılıksız bir eylem olmamaktadır. Bu açıklamalardan hareketle cömertliği inâyetin eylemsel boyutu olarak görebiliriz. Ayrıca zâtıyla aşk, âşık ve ma'sûk olanın sevgisini bütün âleme yayması da cömertlik olarak

<sup>340</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't- Tenbîhât)*, s. 144.

<sup>341</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 22. Benzer bir tanım için bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî/ Alâî Hikmet Kitabı*, s. 264; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 42-43.

<sup>342</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 106.

<sup>343</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 42, 45.

değerlendirilebilir. Çünkü aşk da karşılıksız bir sevgiyi içermektedir. Aşkın kendisi olan İlk Sebeb, diğer varlıkların O'nu sevmesine ihtiyaç duymamakta ve yarattıklarını karşılıksız olarak sevmektedir.

Zorunlu Varlık dışında diğer varlıkların fiillerinde bir amaç vardır ve cömertlik de buna dâhildir. Yapılan şey iyilik de olsa bir karşılık söz konusudur. Ancak Zorunlu Varlık, kendisini harekete sevk edecek bir amaçtan münezzehtir.<sup>344</sup> O, gaye gözetmeksizin cömertliğiyle varlık vermekte ve bundan herhangi bir menfaat gözetmemektedir.<sup>345</sup> Nitekim İbn Sînâ'nın İhlâs sûresi tefsirinde geçen 'samed' lafzına ilişkin yaptığı açıklamalar da bu görüşü pekiştirmektedir. O, Samed ile Vacibu'l-Vücûd'un "her şeyin kendisine müstenid ve muhtaç olduğu, bütün mevcûdata vücûd veren (mu'ti), bütün mahiyât üzerine cömertliğiyle (cûd)<sup>346</sup> feyz eden"<sup>347</sup> manasında yaratılmışlarını hepsinin mebdei olduğunu belirtmektedir.

İbn Sînâ açısından mümkünler, O'nun cömertliğiyle O'ndan feyz etmekte ve Zorunlu Varlık bu anlamda hakikî lütfeden yani iyilikte bulunan olmaktadır.<sup>348</sup> Yüce olanın aşağıdaki bir şey için fiilde bulunmasının mümkün olmadığını belirten filozof, hakikî cömert olanın bir amacının bulunmadığını da buna eklemektedir. Cûd'a ilişkin olarak bu detaylı açıklamaları yapan İbn Sînâ, hayır fiilinin zengine herhangi bir faydasının olmadığını söyledikten sonra, bu düzen de ezeli ilimde hakikî zenginden akledilir olarak feyz etmekte ve bu da inâyet olarak adlandırılmaktadır.<sup>349</sup> Ayrıca İbn Sînâ felsefesi içerisinde, âleme varlık veriş şekline Zorunlu Varlık'ın göstermiş olduğu cömertliği temel alarak cûd kavramıyla vücûd arasında ontolojik bir bağdan da söz etmek mümkün olmaktadır.<sup>350</sup> Kısacası, mutlak hayr, aşkın kendisi olan, hakikî zengin Melik'ten bu âlem, cömertlik sonucu hiçbir gaye ve kasıt olmaksızın inâyetle feyz etmektedir.

Zât-sıfat ayrımının Zorunlu Varlık için söz konusu olmadığı, sıfatların olumsuzlama ve izafet açısından O'na nispet edilebileceğini söyleyen İbn Sînâ, bu sıfatların O'nun zâtının parçaları olması ya da zâtında bir çokluğa mahal vermesinin önüne geçmektedir. Aynı şey cömertlik sıfatının O'na nispetinde de ortaya çıkmaktadır.

<sup>344</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/ Alâi Hikmet Kitabı*, s. 258.

<sup>345</sup> İbn Sînâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-", s. 650.

<sup>346</sup> Cûd kavramı iki nüshada bulunmaktadır. Diğer nüshada vücûd kavramı geçmektedir ve tahkiki yapan da cûd kavramının daha uygun olduğunu söylemektedir (bkz. İbn Sînâ, "Tefsiru Sûreti'l-İhlâs", s. 80). Kanaatimizce cûd olması metnin bütünlüğü içerisinde daha uygun gibi görünmektedir. Nitekim bu ibarenin hemen öncesinde bütün mevcûdata varlığını veren ibaresi geçmektedir. İbn Sînâ'nın suduru anlatırken ya da inâyetten bahsederken bu feyzin cömertlikle vukû bulduğunu vurgulaması da bu düşüncemizi güçlendirmektedir.

<sup>347</sup> İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, s. 44-45.

<sup>348</sup> İbn Sînâ, "Tefsirü'l-Muavvizetü'l-Ula", s. 27.

<sup>349</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't- Tenbîhât)*, s. 145.

<sup>350</sup> Kutluer, a.g.e., s. 177.

Zorunlu Varlık'ın ilk sıfatı mevcuttur. Diğer sıfatlarına gelince O'nun ilmi, iradesiyle aynı şeyken, kudretin her şeyi akletmesi anlamına gelmektedir. Varlığın feyzindeki gayesiz iradesi ise feyzden başka bir şey olmayıp cömertlik olarak adlandırılmaktadır. Yani irade cömertliğin ta kendisi olmaktadır.<sup>351</sup> Bununla birlikte cömertlik olumsuzlamayla yapılan tanımı açısından cimriliğin yokluğuna tekabül etmektedir. Ayrıca bu Zorunlu Varlık'ın yarattıklarına yönelik nimetlerini, onlar için uygun olan şeyler konusunda feyzini saklamadığı manasına da gelmektedir.<sup>352</sup> Bunun yanı sıra O'nun fiili sıfatlarının bir neticesi olmakla beraber bir nedene dayanmadığı için zâtında bir mürekkepliğe sebep olmamaktadır.<sup>353</sup> Sonuç olarak baktığımızda ilim, irade, cömertlik, akletme ve kudretle gerçekleşen fiiller, O'nun zâtında tek bir şeye tekabül etmektedir. Bütün bu sıfatlar zaman zaman inâyet kavramı altında toplanmakla beraber filozofun bu sıfatları birbirine yani inâyeti yaratmaya, iradeye eşitlediği de görülmektedir.

İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın cömertliğiyle (cûd) keremiyle bütün diğer cömert olarak ifade edilenleri kıyaslamanın imkân dâhilinde olmadığını ve diğerlerinin O'na kıyasla hiç mesabesinde olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca o, O'nun cömertliğinin sınırsız olduğunu ve herkesi içine aldığını belirtmektedir.<sup>354</sup> İbn Sînâ, *el-Ahlak* risalesinde ise iffetin altında yer alan faziletler arasında yer verdiği cömertlik için sehâ terimini de kullanmaktadır.<sup>355</sup>

Ahlakî felsefesinde özellikle de insanlara ilişkin erdemlerden bahsedilirken yukarıda da zikredildiği üzere genel olarak sehâ kavramına başvurulmakta; metafizik açıdan ve özellikle de Tanrı'nın bir sıfatı olarak cömertlikten bahsedildiğinde ise cûd terimi kullanılmaktadır. Metafizik anlamda hakikî cömerti ifade etmek üzere cûd kökünden türeyen Cevâd'ı tercih eden İbn Sînâ, yukarıda görüldüğü üzere insana özel bir ahlakî erdemden bahsederken ise sehâ terimini kullanmaktadır. Onların bunu, gelişmiş güzel bir şekilde ayırmadığı görülmektedir. Bilakis bu iki kavramı özel olarak seçtiklerini söylemek mümkündür. Kavramların ontolojik ve ahlakî kullanımlarındaki anlam farklılıkları da değişik terimlerle ortaya konulmuş gibidir.

Aşk ile cömertlik arasındaki ilişkiye gelecek olursak her ikisi de inâyet kavramı içerisinde yerini almaktadır. Var oluşun sebebi olan aşk ile âlem hakikî cömertlik

<sup>351</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 113-114.

<sup>352</sup> Dubé, a.g.t., s. 46.

<sup>353</sup> İbn Sînâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-", s. 653.

<sup>354</sup> İbn Sînâ, "*Hay Bin Yakzan*", s.41; İbn Sînâ, "*Hayy Bin Yakzan (Ruhun Uyanışı)*" (şerhle birlikte), çev. Derya Örs, İnsan Yayınları, İstanbul 2009, s. 325; İbn Sînâ, "*Risaletü Hayy bin Yakzan li Şeyhi-r-Reis Ma'a Şerh-i Muhtar*", *Câmiü'l-Bedai': Yahtevi Ala Resaili'ş-Şeyh er-Reis İbn Sînâ* içinde, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 105.

<sup>355</sup> İbn Sînâ, "*el-Ahlak*", s.ar. 31, tr.74.

sonucu Allah'ın lütfuyla meydana gelmektedir. Buna ilişkin İbn Sînâ'nın şu ifadeleri verebilir:

“Cismani eşyadan her bir şeyin kendisine özgü bir kemâli ve bu kemâlden dolayı iradi veya tabî'î bir aşkı olduğunu ve ondan ayrıldığı zaman ise kendisiyle inâyet olunacak bir tarzda ilk inâyetten bir rahmet olarak da ise kemâle yönelik tabî'î veya iradi bir şevkinin bulunduğunu görürsün.”<sup>356</sup>

Kısacası, cismani eşyanın özüne, tabî'î ve iradi aşkı, şevki koyan İlk İnâyettir.

Bunu İlk Sebeb, rahmetle ,başka bir deyişle cömertlikle varlığın özüne yerleştirmektedir. Bütün bunları O'nun inâyeti içerisinde değerlendirmek de mümkündür.

Bütün iyilik nizamının ilkesi ve zâtına âşık olan el-Evvel, başka bir ifadeyle iyilik nizamının ma'sûkudur. Ancak bu aşk bir şevkten ya da arzudan kaynaklanmamaktadır. Nitekim onunu için bir arzu ya da etkilenmeden söz edilemez. Bilakis o, arzunun getirdiği eksiklikten ve bir amaca yönelik fiilden münezzehtir.<sup>357</sup> Özetle söylemek gerekirse onun ma'sûku olduğu bu hayır nizamı onun hakikî cömertliğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bir gayeye yönelik olmayışı ve herhangi bir şevkten kaynaklanmayışı da hakikî cömertlikle en güzel şekilde ifade edilmektedir. el-Evvel'in Hakikî cömertliğiyle iyilik nizamının aşk temelinde O'ndan feyz etmesi, İbn Sînâ'nın inâyet anlayışının farklı terimlerle ifadesidir.

İbn Sînâ'ya göre Allah, aşkın ya da sevginin en yüce objesi olup lütfunun bolluğuyla ve cömertliğiyle bu sevgiyi karşılıksız bırakmamaktadır. Bu karşılığı hakikî cömertliğiyle sunmakta ve bu anlamda O'na el-Melikü'l-Azam denmektedir.<sup>358</sup> Bu sunuş mümkün en mükemmel düzenin varlığa gelmesiyle açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu da filozofun inâyet dediği şeydir. Kısacası, her varlığa inâyet içerisinde ihtiyaç duyduğu şey bahşedilmektedir. Bu bahşediş bilinçsizce değildir. Bir biliş ve iradenin sonucunda ancak herhangi bir amaç veya gaye için değil sadece cömertlik için bahşedilmektedir.

<sup>356</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve 't- Tenbîhât)*, s. 181.

<sup>357</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 109.

<sup>358</sup> Gemuhluoğlu, a.g.m., s. 155.

## SONUÇ

Tanrı, âlem ve insanla alakalı konular, felsefe tarihinde tartışılan temel meseleler arasındadır. Bu meselelere dair tartışmalar, belirli felsefî kavramlar ekseninde şekillenmektedir. Felsefe tarihinde yer edinmiş olan bu temel kavramlardan biri de inâyettir. Çalışmamızda bu önemli kavramın, ilk ortaya çıkışından İbn Sînâ'ya kadar olan gelişim seyrini, İbn Sînâ'nın bu kavrama katkısını ve onun felsefesindeki yerini ortaya koymaya çalıştık. Temel varsayımımız, Antik mirasın özellikle Plotinus temelli Yeni-Eflatuncu düşüncenin İbn Sînâ'nın inâyet fikri üzerinde etkisinin varlığıyla birlikte, İbn Sînâ'nın kendi sistemi içerisinde bu mirası harmanladığını, aynıyla bir aktarımın kesinlikle söz konusu olmadığını, ondan önceki İslam düşünce geleneğinin de etkisiyle kendi özgün felsefî düşüncesini şekillendirdiğini inâyet anlayışı ekseninde ortaya koymaktır. Çalışmamızın sonucunda İbn Sînâ'nın bu kavrama çok şey kattığı ve onu, bütün felsefesini özetleyici bir kavram olarak sunduğu açık bir şekilde görülmüştür.

Felsefede, Tanrı-insan, Tanrı-âlem ve Tanrı-âlem-insan olmak üzere üç farklı minvalde işlenen inâyet kavramının düşünce tarihi içerisinde geçirmiş olduğu değişim ve dönüşüm, fikri dinamizmin bariz bir örneği olarak görülebilir. Şunu söylemek mümkündür ki, filozofların inâyet anlayışları, felsefî düşünceleri temelinde şekillenmektedir. İnsanı felsefesinin konusu insan olan Sokrates'te inâyet, çoğunlukla insan merkezli olarak ele alınırken; Eflatun, sistem filozofu olmasının da etkisiyle, düzen fikri temelinde inâyeti işlemektedir. Aristoteles'e geldiğimizde Tanrı-âlem arasındaki bağlantının zayıflamasıyla bu kavramın kaybolduğu; Stoacıların, determinist yaklaşımları ve panteist Tanrı anlayışları ekseninde tekrar gün yüzüne çıktığı görülmektedir. Yahudi filozof Philo ile tek Tanrı inancı ekseninde ele alınan inâyet, İskender Afrodisi'nin zaman zaman kullandığı tanrılar ifadesiyle, Plotinus'un üç hipostazıyla ve Proclus'un henadlarıyla tekrar politeist bir görünüm kazanmıştır. Patristik felsefeye gelindiğinde inâyet kavramının Philo'dan sonra Augustin tarafından din-felsefe uzlaştırmasının bir neticesi olarak hem felsefî hem de dini bağlamda işlendiği açıkça görülmektedir. Boethius'la inâyet, ilk defa açık bir şekilde düzen fikriyle değil de, bilgiyle ilişkilendirilerek açıklanmaktadır. Bu dönemde inâyetin varlığını savunan filozoflar nezdinde bütün âleme yayılan genel bir inâyetin varlığına dair bir mutabakat söz konusuyken; özel yani bireylere yönelik inâyet konusunda ayrışmalar görülmektedir. Nitekim tikellere yönelik bir inâyetin kabulünün Tanrı'nın iyi oluşuna hâle getireceğini düşünenler, onun türlere özgü olduğunu savunurken; inâyetin tek tek her şeye yönelik olduğunu düşünenler ise kötülük ile inâyeti uzlaştırma yollarını

aramışlardır. Genç tanrılar ya da aracı varlıklar (melekler/gök cisimleri) ile inâyetin bireylere ulaştığı ya da inâyetin sadece türlere yönelik olduğu söylenmek suretiyle, Tanrı'nın iyi oluşuna zarar vermeden kötülöklere makul bir açıklama getirilmeye çalışılmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki, Antik Yunan felsefesi içerisinde ele alınan inayet anlayışıyla İslam felsefesindeki inayetin birbirinden ayrılması gerekmektedir. Arada bazı benzerlikler olmakla beraber, Antik Yunan felsefesi çoğunlukla pagan kültürü üzerine inşa edilmiş olup onda çok tanrıcı bir anlayışın hâkimiyeti açık bir şekilde görölmektedir. Tanrı anlayışları birbirinden farklı olan bu iki felsefi geleneğin Tanrı fikri üzerine inşa ettikleri inayet anlayışlarının da birbirinden farklı olduğu unutulmamalıdır.

İslam felsefesine gelindiğinde ise inâyet, Kindî'nin düşüncelerinde çoğunlukla tedbir ve hikmet kavramında ifadesini bulmaktadır. O, uzak ve yakın sebep anlayışıyla bütün var olanlara yayılan genel bir inâyete, insanın nefsinin terbiye ederek özel bir yardıma mazhar olabileceği fikri üzerinden ise özel bir inâyetin varlığına ilişkin düşünceler serd etmektedir. Kindî'de tedbir kavramı ekseninde karşılığını bulan inâyet, Fârâbî felsefesinde, adalet ve cömertlik kavramına dönüşmektedir. Ayrıca o, inâyet düşüncesini İslam felsefesi içerisinde ilk olarak sudûr ile ilişkilendiren filozof olmaktadır. Sudûrdaki varlık verme cömertliğe tekabül ederken; varlıktaki düzen ise adaleti yansıtmaktadır. Ancak Fârâbî, bu iki kavramı inâyet kelimesi altında birleştirmemiştir. Cömertlik ve adalet, İbn Sînâ'nın inâyet anlayışında bir araya gelmektedir. Âmirî'ye gelince o, Fârâbî'nin çizgisini takip eden bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun hikmet, irade, ilim ve cömertlik kavramlarına ilişkin açıklamalarından yola çıkarak inâyet düşüncesine dair önemli ipuçları bulmak mümkündür.

Çalışmamızın temel konusu olan İbn Sînâ ise inâyet kavramını varlık, bilgi ve ahlak ekseninde işleyerek farklılığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın, inâyeti bütünüyle orijinal bir şekilde işlediğini söylemek mümkün değildir. Ancak o, inâyet anlayışıyla kendisine kadar ulaşan felsefî, kelâmî ve tasavvufî geleneğinde tesiriyle inâyet kavramının en detaylı tanımını yapan, onu felsefesinin merkezine oturtan, inâyete metafizikten fiziğe, fizikten metafiziğe doğru çift yönlülük kazandıran bir filozoftur. Ayrıca filozof, Seneca ve Plotinus gibi inâyeti kötülük problemi içerisinde hapsedmemekte, bu kavramın boyutlarını, bütün felsefî sistemini içine alacak şekilde genişletmektedir. Fârâbî, siyaset düşüncesi bağlamında inâyeti işlerken; İbn Sînâ, varlık filozofu olarak inâyeti felsefesinin temel taşı yapmakta, ona var oluş sürecinin bütün merhalelerini kapsayıcı bir anlam yüklemekte ve zaman zaman inâyeti, Allah-âlem ve

insan ilişkisini açıklayıcı bir kavram olarak sunmaktadır. Kısacası, onun felsefesi içerisinde inâyet, ontolojik, epistemolojik ve ahlakî boyutları olan bir kavram halini almıştır. İbn Sînâ inâyeti, sıfatlardan bahsettiği yerlerde irade, ilim, akıl gibi sıfatlarda yaptığı üzere Zorunlu Varlık'ın zâtıyla aynı şey olarak görmekte ve onu iradeye, ilme ve yaratmaya eşitleyebilmektedir. Bu bağlamda inâyeti de bir sıfat olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Bazen de o, hayır, akıl ve aşkı içerisine alan geniş bir kavram olarak da inâyetten bahsedebilmekte ve inâyeti şemsiye bir kavram olarak kullanarak onun ilim, irade, yaratma, cömertlik sıfatlarını içine alacak şekilde yaptığı tarifiyle bütün felsefesini özetlemektedir. Ayrıca inâyet, gayeye göre fiilde bulunmamayı, cömertlik ve lütfu içerdiğinden dolayı onun felsefesinde zorunluluğu yumuşatıcı bir kavram olarak da görülebilir. Nitekim İbn Sînâ'nın, inâyetin varlık sahasına çıkışını anlattığı feyz teorisinde zarureti değil de, lüzumu kullanması bu görüşümüzü destekler mahiyettedir.

İbn Sînâ'nın inâyet anlayışının doğru anlaşılması, Gazzâlî'nin onun felsefesine yönelttiği eleştirilere hem bir cevap niteliği taşımakta hem de bu eleştirilerin aslında çok da isabetli olmadığını bize göstermektedir. Nitekim filozofun inâyet anlayışıyla, Tanrı'nın her şeyi bildiği, inâyetiyle kuşattığı, her şeyin yegâne sebebi olduğu ve cömertçe varlığı meydana getirdiği âlemin de onun inâyetinin bir ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca inâyet, filozof nezdinde sadece İskender Afrodîsî'deki gibi ay-altı âleme has değildir. İnâyet, var oluş sürecinin bütün merhalelerinde yerini almakta olup İlk Sebeb'e dayanmaktadır. Yani ne İskender Afrodîsî gibi gök cisimleri ne de Plotinus gibi nous ya da Proclus gibi henadları inâyetin dağıtıcısı konumundadır. Sudûrdaki akıllar, birincil ve ikincil sebepler arasındaki ilişkiye nispetle inâyetin hem alıcısı hem de ulaştırıcısı konumundadırlar. Faal akıl ise ay-altı âleme ulaştırıcısıdır, ancak bu, inâyetin yegâne kaynağının İlk Sebeb olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

Sonuç olarak İbn Sînâ bize, inâyet anlayışıyla hem fizik hem de metafizik âlemi birleştirecek bütüncül bir dünya görüşü sunmaktadır. Ayrıca İbn Sînâ kötülüğün inâyetin varlığını inkârı gerektirmediği ön kabulüyle, Antik mirası, İslam düşünce geleneğini de dikkate alarak kötülüğe dair inâyet temelli makul açıklamalar sunmaktadır.

## KAYNAKÇA

### A. İBN SİNÂ'NİN ESERLERİ

- İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi'l- Mead”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, sa. 1-46.
- İbn Sînâ, “el-Ahlak”,(ar-tr) çev. Bekir Karlığa, *İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Ahlak Risalesi*, y.y, t.y.
- İbn Sînâ, “el-A'la”, *et-Tefsirü'l-Kur'âni ve'l-Lugatü's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sînâ* içinde, thk. Hasan Asi, el-Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983, sa. 96-103.
- İbn Sînâ, “A'la sûresinin Tefsiri”, çev. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu İbn Sînâ Örneği* içinde, sa. 236-243.
- İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, Çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi*, Sayı: 9, c. 9, 2000, sa. 641- 655.
- İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî/ Alâî Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
- İbn Sînâ, “Duhan Âyetinin Tefsiri”, çev. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu İbn Sînâ Örneği* içinde, sa. 234-236.
- İbn Sînâ, *Felsefe Risalesi (Risale fi'l-Hikme)*, çev. Kemal Küntaş, İbn-i Sînâ Yayınları, İstanbul 2016.
- İbn Sînâ, “Felak Sûresi Tefsiri”, çev. Mesut okumuş, *Kuran'ın Felsefî Okunuşu İbn Sînâ Örneği* içinde, Araştırma Yayınları Ankara 2003, sa. 251-255.
- İbn Sînâ, “*fi Kuvve-il İnsaniyye ve İdrakatihâ*”, *Tis'u Resail* içinde, Matbaatü'l-Cevaib, Kostantiniye 1298, sa. 42-48.
- İbn Sînâ, “Hay Bin Yakzan”, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya, Babanzâde Reşid, *İbn Sînâ/ İbn Tufeyl Hay Bin Yakzan* içinde, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010, sa. 31-48.
- İbn Sînâ, “Hayy Bin Yakzan (Ruhun Uyanışı)” (şerhle birlikte), çev. Derya Örs, İnsan Yayınları, İstanbul 2009, sa. 283-338.
- İbn Sînâ, *el-Hidaye li İbni Sînâ*, thk. Muhammed Abduh, Mektebetü'l-Kahireti'l-Hadise, Kahire 1974.
- İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, (ar-tr) çev. Ahmet Hamdi Akseki, DİB Yayınları, İstanbul 2014.
- İbn Sînâ, “İnâyet ve Kötülüğün İlahi Kazaya Girişinin Açıklanması Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, sa. 299-306.

- İbn Sînâ, “İsbati’n- Nübüvvet ve Tevili Rumuzihim”, *Tis’u Resail* içinde, Matbaatü'l-Cevaib, Kostantiniye 1298, sa. 82-90.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve’t-Tenbihât)*, (ar-tr) çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- İbn Sînâ, “Kaderin Sırrına Dair Risale”, çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, İstanbul 2003, sa. 173-178.
- İbn Sînâ, “Kaderin Sırrına Dair Risale”, çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaçoğlu, *İbn Sînâ Risaleleri* içinde, Kitabiyat, Ankara 2004, sa.31-33.
- İbn Sînâ, “Kaderin Sırrı”, çev. Gürbüz Deniz, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2005, c. 18, Sayı: 3, sa. 323-324.
- İbn Sînâ, “el-Kâsidedü'l-Ayniyetü'r- Ruhiyye fi'n-Nefs(Ruh Kâsidesi), (ar-tr) çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölümler Ötesi* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, sa. 58-67.
- İbn Sînâ, “el-Keşf an Mahiyeti’s-Salat ve Hikmetu Teşriiha: Mahiyetü’s-Salat”, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, *Câmiü'l-Bedai’: Yahteivi Ala Resaili’ş-Şeyh er-Reis İbn Sînâ* içinde, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, sa. 7-12.
- İbn Sînâ, “Keyfiyetü’z-Ziyaret ve Hakikatü’t- Duai ve Te’siriha fi Nüfusu ve'l-Ebdan (Ziyaretin Keyfiyeti, Duanın Hakikati ve Nefisler ve Bedenler Üzerine Tesiri)”, (ar-tr) çev. Necmeddin Pehlivan, *eş-Şeyhu’r-Reis İbn-i Sînâ* içinde, *DİB* Yayınları, Ankara 2015.
- İbn Sînâ, *Kitabu'l-Mecmu’: el Hikmetü'l-Aruziyye*, thk. Muhsin Salih, Darül'l-Hadi, Beyrut 2007.
- İbn Sînâ, “Kitabu'l-Mübahasat”, thk. Abdurrahman Bedevi, *Aristo indel Arab* içinde, Vekâletü'l-Matbûât Kuveyt 1978, sa. 122-239.
- İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*, thk. Macid Fahri, Daru'l- Afaki'l- Cedide, Beyrut 1982.
- İbn Sînâ, “Kitabu’ş-Şifâ Metafizik Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, sa. 279-294.
- İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ İlmu’n-Nefs*, Patrimoine Arabe Et İslamique, Paris 1988.
- İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Fizik I*, (ar-tr) çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.
- İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik I*, (ar-tr) çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2013.
- İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik II*, (ar-tr) çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

- İbn Sînâ, *Mebde' ve'l-Me'âd*, thk. Abdullah Nûrani, Müessesesi Mutalaâti İslâmî, Tahran 1998.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Sema ve Âlem*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010.
- İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'âde ve'l-Hucceci'l-'Aşere)*, (ar-tr) çev. Fatih Toktaş, TDV Yayınları, Ankara 2011.
- İbn Sînâ, *Namaz Hakkındaki Görüşleri*, çev. M. Hazmi Tura, Bürhaneddin Matbaası İstanbul 1942.
- İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013.
- İbn Sînâ, “Nevruz Risalesi”, çev. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu İbn Sînâ Örneği* içinde, sa. 258-265.
- İbn Sînâ, “Niruziyye”, *Tis'u Resail fi'l-Hikme ve't-Tabiyyat* içinde, Matbaatü'l-Cevaib, Kostantiniye 1298, sa. 92-97.
- İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş Kevn ve Fesad*, (ar-tr) çev. Muammer İskenderoğlu, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.
- İbn Sînâ “Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbasoğlu, *İbn Sînâ Risaleleri* içinde, Kitabiyat, Ankara 2004, sa. 35-44.
- İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşıyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve*, thk. İbrâhim Hilâl, Câmîatü'l-Ezher, Kahire 1980.
- İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-Arşıyye”, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, *İbn Sînâ Risaleleri* içinde, Ankara 2004, sa. 45- 64.
- İbn Sînâ, “Risale fi'l-Birr ve'l-İsm”, çev. Gürbüz Deniz, *eş-Şeyhu'r-Reis İbn-i Sînâ* içinde, DİB Yayınları, Ankara 2015, sa. 363-376.
- İbn Sînâ, *Risale fi'l-Erzâk*, thk. Habibi Najafgholi, *Cavidan Hırad (The Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy (Sophia Perennis))*, c. 7, Sayı: 4, Sonbahar 2010, sa. 87-101.
- İbn Sînâ, “Risaletü Hayy bin Yakzan li Şeyhi-r-Reis Ma'a Şerh-i Muhtar”, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, *Câmiü'l-Bedai': Yahtevi Ala Resaili'ş-Şeyh er-Reis İbn Sînâ* içinde, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, sa. 86-106.
- İbn Sînâ, “Risale li'l- Hakîm Ebu ala Hüseyin bin Sînâ ila İbn Zeyl”, neşr. Hilmi Ziya Ülken, *Resail İbn Sînâ*, İbrahim Horoz Matbaası, İstanbul 1953.

- İbn Sînâ, “Risaletü'l-Kaza ve'l-Kader”, thk. Ahmet Çapku, *Risaletü'l-Kaza ve'l-Kader ve İbn Sînâ'nın Kaza-Kader Anlayışı* içerisinde, İstanbul 2001, sa. 1-47.
- İbn Sînâ, *Risâle fi Mahiyeti'l- 'İşk(Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale)*, (ar-tr) çev. Ahmet Ateş, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1953.
- İbn Sînâ, “*Risaletü'l-Melâike*, (ar-tr) çev. H. Hüseyin Tunçbilek, *İbn Sînâ ve “Risaletü'l-Melâike” Adlı Eseri* içerisinde, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Şanlıurfa 2001, sa. 91-105.
- İbn Sînâ, “Risaletü't-Tayr”, thk. Hasan Asi, *et-Tefsirü'l-Kur'âni ve'l-Lugatü's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sînâ*, içinde, el-Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983, sa. 338-343.
- İbn Sînâ, “Risaletü't-Tayr”, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, *Câmiü'l-bedai': Yahtevi Ala Resaili's-Şeyh er-Reis İbn Sînâ* içinde, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, sa. 107-111.
- İbn Sînâ, “Risaletü't-Tayr”, çev. Derya Örs, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler: İbn Sînâ-Sühreverdi-A. Gazzali, Necm-i Razi* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, sa. 123-128.
- İbn Sînâ, “er- Risaletü's-Sabiati fi'l-Kaza ve'l-Kader li Şeyhi Reis”, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, *Câmiü'l-bedai': Yahtevi Ala Resaili's-Şeyh er-Reis İbn Sînâ* içinde, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, sa. 43-68.
- İbn Sînâ, *Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, Mektebetü'l-İlami'l-İslâmî, Kum H. 1404.
- İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı(Kitabu'l- Hudud)*,(ar-tr) çev. Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yayınları, Ankara 2013.
- İbn Sînâ, “Tefsirü'l-Muavvizetü'l-Ula”, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, *Câmiü'l-bedai': Yahtevi Ala Resaili's-Şeyh er-Reis İbn Sînâ* içinde, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, sa. 27-31.
- İbn Sînâ, “Tefsir-i Muavvizeteyn li İbn Sînâ”, çev. Şerafettin Yalçınkaya, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2014, sa. 167-179.
- İbn Sînâ, “Tefsiru Sûretü'l- İhlâs”, *Mecelletü's- Şeriâ ve'd-Dirasati'l- İslamiyye* içerisinde, Camiâtu'l- Kuveyt 1423/2002, c. 17, Sayı: 51, sa. 71-85.
- İbn Sînâ, “Tercüme-i Risâletü'n-Nefs”, çev. Şerafeddin Yalçınkaya, *İbn Sînâ Kitabı Hayatı, Risaleleri, Şiirleri* içinde, BüyüyenAy, İstanbul 2014, sa. 183-197.
- İbn Sînâ, “Sebebu İcabetü'd Dua ve Keyfiyeti'z-Ziyare”, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, *Câmiü'l-Bedai':Yahtevi Ala Resaili's-Şeyh er-Reis İbn Sînâ* içinde, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, sa. 35-38.

- İbn Sînâ, “Sırru’l Kader”, thk. Hasan Asi, *et-Tefsirü'l-Kur’âni ve'l-Lugatü's-Sufiyye fî Felsefeti İbn Sînâ*, içinde, el-Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983, sa. 302-305.
- İbn Sînâ, “Şerhu Esûlûcyâ”, thk. Abdurrahman Bedevi, *Aristo İnde'l-Arab* içerisinde, Vekalatü'l- Matbuat, Kuveyt 1978, sa. 35-74.
- İbn Sînâ, “Şerhu Kitabı Harfî Lam”, thk. Abdurrahman Bedevi, *Aristo İnde'l-Arab*, Vekalatü'l- Matbuat, Kuveyt 1978, sa. 22-33.
- İbn Sînâ, *Uyunu'l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevi, Menşurat el-Ma’hadi'l-İlmi el-Faransi, Kahire 1954.
- İbn Sînâ, “Uyûnu’l-Hikme”, çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaçoğlu, *İbn Sînâ Risaleleri* içinde, Ankara 2004, sa. 65-91.
- İbn Sînâ, “Uyunu’l Hikme(İlahiyat)”, çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaçoğlu, *İbn Sînâ Risaleleri* içinde, Kitabiyat, Ankara 2004, sa. 93-120.

## B. DİĞER KAYNAKLAR

- \_\_\_\_\_, *Felsefe ve Gramer Terimleri*, Cumhuriyet Basımevi, İstanbul 1942.
- \_\_\_\_\_, *Ma’arif-i Umumiyye Nezâreti Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni Kâmûs-ı Felsefe Istılâhâtı Mecmû’ası(Rıza Tevfik’in Notlarıyla)*, haz. Nevzat H. Yanık, Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya 2014.
- \_\_\_\_\_, *The Encyclopedia Americana: The International Reference Work*, Americana Corporation, New York 1957, c. 22.
- \_\_\_\_\_, *Yeni Türk Ansiklopedisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1985, c. 4.
- Abduh, Süleyman Ahmed Henai, *Eserü'l-Mu’tezile fî'l-felsefeti'l-ilâhiyye inde'l-Kindî*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 2005.
- Abdülhamid, İrfan, “Ebü'l-Hasan Eş’ârî”, *DİA*, İstanbul 1995, c. 11, sa. 444-447.
- Abrahamov, Binyamin, “Gazali’nin Nedensellik Teorisi”, çev. Yaşar Türkben, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, II/1 (Bahar 2009), sa. 115-141.
- Acar, Rahim, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ’ya Göre Allah’ın Cüz’ileri Bilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 13, 2005, sa. 1-23.
- Adî, Yahya İbn, *Tehzîbü'l- Ahlâk*, çev. Harun Kuşlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.
- Adıgüzel, Nuri, “İslam Felsefesinde “İllet” (Neden) Kavramı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/II, Sivas 2002, sa. 157-177.
- Afifi, Zeynep Muhammed, *el-Felsefeti'l-Tabiatü'l-İlahiyye inde'l-Fârâbî*, Daru'l-Vefa’, İskenderiyye 2002.

- Afnan, Soheil M., *Avicenna His Life (980-1037) and Work*, George Allen and Unwin Ltd., London 1958.
- Adamson, Peter, “al-Kindî”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [http://plato.stanford.edu/entries/al-Kindî/\(13.07.2015\)](http://plato.stanford.edu/entries/al-Kindî/(13.07.2015)).
- Adamson, Peter, *al-Kindî (Great Medieval Thinkers)*, Oxford University Press, New York 2007.
- Adamson, Peter, “al-Kindî and the Mu‘tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom”, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 13 (2003), pp. 45-77.
- Adamson, Peter, “Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü”, çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* içinde, Küre Yayınları, İstanbul 2008, sa. 35-57.
- Adamson, Peter, *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds*, Oxford University Press, United Kingdom 2015
- Afnan, Soheil M., *Avicenna His Life and Works*, George Allen & Unwin Ltd, London 1958.
- Ahteri, Mustafa b.Şemseddin Karahisari, *Ahter-i Kebir*, Darü't-Tıbaati'l-Ma'mure; İstanbul 1242.
- Akbulut, Ahmet, “Allah’ın Takdiri-Kulun Tedbiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1992, c. 37, sa. 129-156.
- Akçay, Mustafa, “Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2001, sa. 217-246.
- Akgüç, Ahmet, “Gaye Neden ve Kelam İlminde Gelişim Seyri”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 2009, c. 8, Sayı: 30, sa. 279-304.
- Akgün, Tuncay, “Boethius’ta Tanrı, Sıfatları ve Teleolojik Delil”, *Dini Araştırmalar*, Ocak-Haziran 2015, c. 18, Sayı: 46, sa. 126-147.
- Akyol, Aygün, Uyanık, Mevlüt, Arslan, İclal, *İslam Felsefesi Tanımları Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2016.
- Albayrak, Mevlut, “İbn Sînâ Açısından Dünyaya Müdahale Vasıtası Olarak Nübüvvet”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Isparta 2001*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2001, sa. 87-100.
- Ali, H. A., “Rububiyat(Divine Providence)”, çev. Aydın Topaloğlu, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 29, 2005/2, sa. 205-219.
- Ali, Recai Ahmet, *Allah ve'l-Âlem fi Felsefeti'l- İbn Sînâ*, Sevir Neşri, Beyrut 2010.
- Algra, Keimpe, “Plutarch and The Stoic Theory of Providence”, in *Fate, Providence and Moral Responsibility In Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Leuven University Press, Leuven 2014, sa. 117-135.

- Alper, Hülya, *İmam-Mâturidî'de Akıl-Vahy İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Alper, Hülya, "Mâturidî'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?"; *Kelam Araştırmaları*, 11: 1 (2013), sa. 17-36.
- Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Kitabevi, İstanbul 2008.
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafizigi*, Elis Yayınları, Ankara 2008.
- Alusi, Hüsam Muhyiddin, *Felsefetü'l-Kindî ve Araü'l-Kudami ve'l-Muhdesine Fihî, Dârü't-Talia*, Beyrut 1984.
- Âmirî , "İnkâzu'l-Beşer Mine'l-Cebri ve'l-Kader"(ar-tr), çev. Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri- Âmirî 'nin Kader Risalesi ve Tercümesi*- içinde, İFAV, İstanbul 2003, sa. 189-217.
- Âmirî, "en-Nüsükü'l-Aklî ve't-Tasavvufî'l-Millî", thk. Sabhan Khalifat, *Resailü ebi'l- Hasen el-Âmirî ve Şezeratühü'l-Felsefîyye* içinde, Amman 1988, sa. 472-487.
- el-Âmirî, Ebü'l-Hasan, *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed*,(ar-tr birlikte) çev. Yakup Kara, Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.
- Âmirî , "et-Takrir li Evcühi't-Takdir", thk. Sabhan Khalifat, *Resailü ebi'l- Hasen el-Âmirî ve Şezeratühü'l-Felsefîyye* içinde, Amman 1988, sa. 301-341.
- Amr, Dırar b., *Kitâbu't- Tahrîş* ,(ar-tr) çev. Mehmet Keskin, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Armstrong, A.H., "2. -3. On Providence Introductory Note", in *Enneads III*, Harward University Press, London 1980, sa. 38-41.
- Arslan, Ahmet, "Çevirenin Takdimi Fârâbî Hakkında", *İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri(Mabâdî' Arâ Ahl al- Madîna al-Fâdîla)* içinde, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Arslan, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, c. 1.
- Arslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, c. 3.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyanlık Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012, c. 5.
- Arslan, Adnan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2006.

- Afrodisî, İskender, *Mebâdiü'l-Küll*, thk. Abdurrahman Bedevî, *Aristo Inde'l-Arab* içinde, Vekaletü'l-Matbuat, Kuveyt 1978, sa. 253-277.
- Aphrodisias, Alexander of, *Quaestiones I. 1-2-15*, trans. R. W. Sharples, Cornell University Press, New York 1992.
- Aphrodisias, Alexander of, *Quaestiones 2.16-3.15*, tr. R.W.Sharples, Cornell University Press, New York 1994.
- D'aphrodise, Alexandre *Traité de la Providence: Peri Pronoias (Makale fi'l-Înâye)*, Version Arabe de Abū Bişr Mattā İbn Yūnus Introduction, Édition et Traduction de Pierre Thillet, Verdier, France 2003.
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 2010.
- Aristotle, *The Metaphysics Books I-IX*, trans. Hugh Tredennick M.A, Harward University Press, London 1968.
- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974.
- Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- Atay, Hüseyin, "İslam Felsefesinde Yaratma", *Kelam Araştırmaları* 1: 1 (2003), sa. 3-10.
- Asmis, Elizabeth, Bartsch, Shadi, Nussbaum, Martha C., "Seneca and His World", in *Anger, Mercy, Revenge(Lucius Annaeus Seneca)*, The University of Chicago Press, Chicago 2010.
- el-Askerî, Ebu Hilâl, *Arab Dili'nde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü (el-Furûq fi'l-Luğa)*, çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul 2009.
- Aster, Ernst Von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İm Yayın, İstanbul 2005.
- Augustine, Bishop of Hippo Aurelius, *The City of God I*, çev. Marcus Dodds, Clark Edinburgh 2014.
- Aurelius, Marcus, *Meditations*, trans. Martin Hammond, Penguin Classics, England 2006.
- Aurelius Antoninus, Marcus, *The Meditations of the Emperor*, trans. Francis Hutcheson and James Moor, Liberty Fund, USA 2008.
- Aydın, Hüseyin, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)*, DİB Yayınları, Ankara 2012.

- Aydın, İbrahim Hakkı, “Plotinus Ve İki İslam Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sînâ’da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirilmesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 14, Sayı: 1, 2001, sa. 171-181.
- Aydın, Mehmet, “Âmirî Hayatı Eserleri ve Görüşleri”, *Diyanet Dergisi*, c. 16, Sayı: 3, Mayıs-Haziran 1997, sa. 148-154.
- Aydın, Mehmet, “Fârâbî’nin Siyasi Düşüncesinde Sa’âdet Kavramı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXI, Ankara 1976, sa. 303-315.
- Aydın, Ömer, *Kur’an Işığında Kader ve Özgürlük*, Beyan Yayınları, İstanbul 1998.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İSAM, İstanbul 2008.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Aydınlı, Yaşar, “el-İzah Fi'l-Hayr el-Mahz (Liber De Causis)” ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risale”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Sayı: 5, c. 5, 1993, sa. 189-217.
- Aygün, Fatma, *Mâturidî’ye Göre Allah’ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2015.
- Ayni, Mehmet Ali, *İntikâd ve Mülâhazalar*, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1339/1923.
- Baalbeki, Ruhi, *el-Mevridü'l-Vasit: Kamusu Arabi-İngiliz İngilizi-Arabi: Al-Mawrid Al-Waseet: Concise Dictionary: English-Arabic*, Dârü'l-İlmî'l-Melayin, Beyrut 1996.
- Baaren, Theodorus P. Van, “Providence, Religious Doctrines and Myths”, in *The New Encyclopedia Britannica*, c. 15.
- Babür, Saffet, “Önsöz Diogenes Laertios’un Felsefe Tarihindeki Yeri”, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* içinde, sa. 9-12.
- Baker, Ernest A., M.A., D.Lit ,*Cassell’s New English Dictinorary*, Cassel and Comnpany, London 1949.
- Balaban, M. Rahmi, *Filozoflarla Birer Saat Felsefe Tarihi*, Gayret Kitabevi, İstanbul 1947.
- Başer, Sait, *Kutadgu Bilig’de Kut ve Töre*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Bayraktar, Fatma, *Dua-Kader İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2007.
- Bayraktar, Mehmet, “Fârâbî’de Tümelilerin Varlıkla Öncelik, Beraberlik ve Sonralık İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 52, Sayı: 1, sa. 11-16.
- Bayraktar, Mehmet, “İbn Sînâ’da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 27, sa. 299-306.
- Bayraktar, Mehmet, “İslam Ahlak Felsefesinde Kötülük Sorunu”, *İslam Ahlak Felsefesi* içinde, Ankara Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara 2012, sa. 115-126.

- Bayraktar, Mehmet, *Yunanistan'da Üç Filozof*, Akçağ Yayınları, Ankara 2013.
- Beki, Niyazi, *Abdülkâdir Geylânî ve Esmâ'ül-Hüsna Kasidesi*, Sultan Yayınevi, İstanbul 2001.
- Bekiryazıcı, Eyüp, "Kötülük Problemi", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, sa. 217-242.
- Belo, Catarina, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill, Boston 2007.
- Bernhardt, Reinhold, "Providence", *The Encyclopedia Christianity*, William B. Eerdmans Publishing, USA 2005.
- Berthold, Fred, *God, Evil, and Human Learning*, State University of New York, USA 2004.
- Beyhaki, Allame es-Sa'di, İbn Kayyim el-Cezviyye, İmam el-Kurtubi, İbn-i Kesir, *el-Esmâ'ül-Hüsna*, der. Hamid Ahmed Tahir el-Besyuni, çev. Mehmet Ali Kara, Polen Yayınları, İstanbul 2005.
- Bıyık, İlyas, *Kur'an ve Sünnet'e Göre Cimrilik ve Cömertlik*, Pamuk Yayıncılık, y.y 2005.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelam Dersleri*, Evkafı İslamiyye Matbaası, İstanbul 1342.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *İslam Akâidi(Tevhid İlmi)*, Semerkand Yayınları, İstanbul 2008.
- Birand, Kamıran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1964.
- Birgül, Mehmet Fatih, "İlm-i Kelâm'ın Doğuşu Ve Doğası Hakkında Felsefî Bir Tahlil", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Eylül 2014, Sayı: 2, sa. 1-33.
- Boethius, *Philosophiae Consolatio (Felsefenin Tesellisi)*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Boethius, *The Consolation of Philosophy*, trans. David R. Slavitt, Harvard University Press, London 2008.
- Bolay, Süleyman Hayri, "İbn-i Sînâ'da "Contingence" Anlayışı", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, 09-12 Eylül 1985, 1990, sa. 149-152.
- Boas, George, "Love", in *Encyclopedia of Philosophy*, v. 5, sa. 583-590.
- Bos, A.P., *Providentia Divina the Theme of Divine Pronoia in Plato and Aristotle*, Van Gorcum & Comp. Netherlands 1976.

- Brunschvig, Robert, “Mutezile ve Aslah”, çev. Hulusi Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II* (2002), Sayı: 4, sa. 235-249.
- Bulut, Halil İbrahim, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016.
- Burslan, Kıvamüddin, Cunbur, Müjgan, *Uzluk oğlu Fârâbî Bibliyografyası*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1973.
- Butler, Edward P., “The Henadic Structure of Providence in Proclus”, [https://www.academia.edu/2366213/The\\_Henadic\\_Structure\\_of\\_Providence\\_in\\_Proclus](https://www.academia.edu/2366213/The_Henadic_Structure_of_Providence_in_Proclus)
- el-Cabiri, Muhammed Abid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2000.
- Calinus, “Cevâmi’u Kitâbi Tîmâvus fi’l-İlmi’t-Tabî’î li-Câlînûs”, thk. Abdurrahman Bedevi, *Eflatun fi’l-İslâm* içinde, Dârü'l-Endelüs, Beyrut 1982, sa. 85-119.
- Catafago, Joseph, *An Arabic an English Literary Dcitorary*, Librarie Du Liban, Beyrut 1974.
- Cebeci, Lütfullah, *Kur’an’da Şer Problemi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1985.
- Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2004.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefî Terimler Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003.
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 1998.
- Chase, Michael, “Porphyre sur la Providence”, [https://www.academia.edu/5202624/Porphyre\\_sur\\_la\\_Providence](https://www.academia.edu/5202624/Porphyre_sur_la_Providence)
- Chiaradonna, Riccardo, “Plotinus’ Account of Demiurgic Causation and Its Philosophical Background”, in *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge University Press, United Kingdom 2015, sa. 31-50.
- Cicero, *Tanruların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilioğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012.
- Cicero, *The Nature of the Gods*, trans. Horace C.P. McGregor, Penguin Books, England 1972.
- Cihami, Cirar, *Mevsuatu Mustalahati İbn Sînâ*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 2004.
- Cihan, Ahmet Kamil, “Fârâbî’nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri”, *Bilimname IV*, 2004/1, sa. 17-31.

- Cleary, John J., *Studies On Plato, Aristotle and Proclus Collected Essays on Ancient Philosophy of John J. Cleary*, ed. John Dillon, Brendan O'Byrne, Fran O'Rourke, Brill, Boston 2013.
- Chlup, Radeck, *Proclus an Introduction*, Cambridge University Press, New York 2012.
- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy Greece and Rome*, Image Books, New York 1993.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.
- Corrigan, Kevin, *Reading Plotinus a Practical Introduction to Neoplatonism*, Purdue University Press, Indiana 2005.
- Cürcânî, Şerif Ali bin Muhammed, *Kitabu't- Ta'rifât*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Çapku, Ahmet, *Risaletü'l-Kaza ve'l-Kader ve İbn Sînâ'nın Kaza-Kader Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2001.
- Çağrıçı, Mustafa, "Hürriyet", *DİA*, İstanbul 1998, c. 18, sa. 502-505.
- Çağrıçı, Mustafa, Hayati Hökelekli, "İrade", *DİA*, İstanbul 2000, c. 22, sa. 380-384.
- Çağrıçı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, DEM Yayınları, İstanbul 2013.
- Çağrıçı, Mustafa, "Şevk", *DİA*, İstanbul 2010, c. 39, sa. 20-22.
- Çağrıçı, Mustafa, "Şer(Felsefe ve Ahlak)", *DİA*, İstanbul 2010, c. 38, sa. 542-544.
- Çetin, İsmail, "Boethius'ta Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, c. 12, Sayı:2, 2003.
- Çetintaş, İbrahim, *İslam Düşüncesinde Değerler Metafiziği*, Elis Yayınları, Ankara 2014.
- Çığman, M. Kenan, *Kazâ-Kader, Hayır ve Şer, Rızık, Ecel ve Tevekkül*, Pars Matbaası, Ankara ty.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.
- Çubukçu, İbrahim Agah, "Türk Filozofu Fârâbî'nin Din Felsefesi", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/744/9517.pdf> ,
- Çüçen, Kadir, Zafer, Melek Zeynep, Esenyel, Adnan, *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa 2011.
- Dağ, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2014, sa. 405-506.
- Dalkılıç, Bayram, "İskenderiye'li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri Ve Felsefi Yöntemi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2003, sa. 61-79.

- Dalkılıç, Mehmet, “İslam Düşünürlerinin Âlem Görüşü: ‘Olabilecek Âlemlerin En Mükemmeli’”, *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu Bildirileri*, Yalın Yayıncılık, c. 2, İstanbul 2008, sa. 5-10.
- D'andre Lalande, Ta'rib Halil Ahmed Halil, *Mevsuatu Lalande el-Felsefiyye*, Menşuratu Uveydat, Beyrut 1996, c. 2.
- Das, Aileen R., *Galen and the Arabic traditions of Plato's Timaeus*, unpublished PhD Thesis, University of Warwick 2013.
- Deniz, Gürbüz, “Bir Müslüman Olarak Hz. Peygamber’e İmanı Niçin Gerekli Görüyoruz?”, *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2007, c. 9, Sayı: 27, sa. 109-115.
- Deniz, Gürbüz, “İlahî Mânâ ve İsimlerin Müslüman Ahlâkına Etkileri”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, sa. 75-100.
- Deniz, Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Deniz, Gürbüz, “İnsan Hürriyeti”, *Eskiyeni*, Sayı: 28, Bahar 2014, sa.171-176.
- Desuki, Faruk, *Kaza ve 'l-Kader fi 'l-İslam*, Dârü'd-Da've, İskenderiye 1982, c. 1-3.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2007.
- Dorman, Emre, *Modern Bilim: “Tanrı Var” Evren'in Ve Yaşamın Oluşumundaki Hassas Ayarlar Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2011.
- Doru, Mehmet Nesim, “Yahyâ b. Adî”, *DİA*, İstanbul 2013, c. 43, sa. 237-240.
- Dragona, Myrto, *Divine Providence in the Philosophy of the Empire*, ANRW 36. 7, New York 1994.
- Druart, Therese-Anne, “al-Fârâbî, Emanation and Metaphysics”, *Neoplatonism and Islamic Thought*, State University of New York Press, USA 1992, sa. 127-148.
- Druart, Thérèse Anne, “Metafizik”, *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2008, sa. 359-382.
- Dubé, Jonathan Samuel, *Pure Generosity, Divine Providence, and the Perfection of the Soul in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna)*, Unpublished Master Thesis, Montreal 2014.
- Durak, Nejdet, *Plotinus'un Metafizik Düşüncesi ve Etkileri*, Söğüt Yayınları, İstanbul 2008.
- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV, İstanbul 2012.
- Düzgün Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yayınevi, Ankara 2005.

- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî, “Takdim”, *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1950, sa. 1-80 (25).
- Eflatun, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, MEB, İstanbul 1990.
- Eflatun, *Şölen(Symposion) Sevgi Üstüne Lysis Dostluk Üstüne*, çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyupoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972.
- Eliasson, Erik, *The Notion of That Which Depends on Us in Plotinus and Its Background*, (Philosophia Antiqua), Brill, Boston 2008.
- Elmalı, Osman, Özden, H. Ömer, *İlkçağ Felsefe Tarihi Metinlerle*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2011.
- Empedocles, *The Fragments of Empedocles*, trans. William Ellery Leonard, the Open Court Publishing Company, Chicago 1908.
- Epictetus, *Discourses*, trans. George Long, D. Appleton and Company, Newyork 1904.
- Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul 1962.
- Erdem, Engin, *Varlıktan Tanrı'ya 'İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2016.
- Erdem, Engin, “Doğal Yasa Teorisi ve İbn Sînâ'nın ‘Sünnet(ullah)’ Anlayışı”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 50, Sayı: 2014, sa. 51-66.
- Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, HÜ-ER Yayınları, Konya 2000.
- Erdemci, Cemalettin, “İslam Kelamında Kozalite Problemi”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, c. 1, Sayı: 2, sa. 11-33.
- Erdoğan, İsmail, “İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ 1996, sa. 429- 450.
- Erkızan, H. Nur, A. Kadir Çüçen, *Felsefe Tarihi I Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Lugatçe-i Felsefe: Fransızcadan Türkçeye*, Matbaa-i Âmire İstanbul 1341.
- Esen, Muammer, “Mâturidî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili”, *AÜİFD XLIX*, (2008), Sayı: II, sa. 45-56.
- Esen, Muammer, “İnsanın Halifeliği Meselesi”, *AÜİFD*, c. XLV, Sayı: 1, sa. 15-38.
- Eş'ârî, *el-Lüma' fi'r-Red 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'(Eş'ârî Kelamı)*, çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, İz Yayıncılık, İstanbul 2016

- Evkuran, Mehmet, “The Problem of Causality in the Islamic Thought”, *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research*, v. 2, No: 2 December 2009, sa. 115-127.
- Fakhry, Majid, *al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism*, Oneworld Publications, Oxford 2002.
- Fârâbî, *Arau Ehli'l-Medîneti'l-Fazîleti*, thk. Albert Nasri Nadir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- Fârâbî, “Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2010, sa. 183-192.
- Fârâbî, *el-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn*, thk. Albert Nasri Nadir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1985.
- Fârâbî, *ed- De'avi'l-Kalbiyye*, Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarabat 1349.
- Fârâbî, “Eflatun Ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2010, sa. 151-181.
- Fârâbî, “en-Nüket fi mâ Yasihhu ve mâ lâ Yasihhu min Ahkâmi'n-Nücûm”), *el-Mecmu'* içinde, Matbaatü's-Sa'âde, Mısır 1907, sa. 76-89.
- Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul 2013.
- Fârâbî, *Fârâbî'nin İki Eseri Siyaset Felsefesine Dair Düşünceleri(Fus'ulü'l-Medenî ve Mutluluk Yoluna Yönelmek(Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde)*, İFAV, İstanbul 2014.
- Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni Aphorisms of the Statesman*, trc. D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Cambridge 1961.
- Fârâbî, *İhsa'ül-Ulûm*, thk. Ali Bu Mülhim, Dar ve Mektebü'l-Hilal, Beyrut 1996.
- Fârâbî, *İhsa'ül-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Ateş, MEB, İstanbul 1990.
- Fârâbî, “Kitâbü'l-Mille”, çev. Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi” içinde, Divan 2002/1, sa. 258-273.
- Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB, Ankara 2001.
- Fârâbî, “Ebu Nasr el-Fârâbî'nin Büyük Duası”, çev. İbrahim Hakkı Aydın, *Atatürk İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 22, Erzurum, 2004, sa. 294-296.
- Al-Fârâbî, *Risâlat al-Tanbîh âlâ Sabîl al-Sa'âda*, thk. Sahban Khalifat, Publications of the Jordan University, Amman 1987, sa.177- 237.
- Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, thk. Ali Bu Mulhim, Dar ve Mektebetü'l-Hilal, Beyrut 1994.

- Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2012.
- Fârâbî, "Uyun el Mesâ'il Fil'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet el Kadime", *Fârâbî'nin İki Yapıtı* içinde, çev. Mehmet Dağ, On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Samsun 2003, Sayı: 14-15, sa. 17-87.
- Fârâbî, "Uyûnü'l-Mesâil (Felsefenin Temel Meseleleri)", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, İstanbul. 1995, 2010, sa. 117-126.
- Fârâbî, *Üstün Ülke*, çev. Seyfi Say, Kurtuba Kitap, İstanbul 2015.
- Fazzo, Silvia, Wiesner, Hillary, "Alexander of Aphrodisias In the Kindi-Circle", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 3 (1993), pp. 119-153.
- el-Fekkak, Badr, "Alexander's 'Inâya Transformed: Justice as Divine Providence in Al-Fârâbî'", *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale XXI* (2010), pp.1-17.
- Felix, Wolfgang, "Diogenes Laertius", <http://www.iranicaonline.org/articles/diogenes-laertius>.
- Finanus, Gassan (فینانوس، غسان), "Felsefetü'l-Vücut İnde İbn Sînâ", *et-Turas el-Arabi* içinde, Suriye 1981, c. 2, Sayı: 5, 6, sa. 60-99.
- Firuzabadi, Ebu Tahir Muhammed b.Yakub b.Necmuddin, *Kamus Tercemesi: Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit*, çev. Ahmed Asım, Matbaatu Bahriyye, İstanbul 1305, c. 4.
- Francis, Peters E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004.
- Freeman, Kathleen, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Harvard University Press Cambridge 1948.
- Frick, Peter, *The Concept of Divine Providence in the Thought of Philo of Alexandria*, Unpublished Doctoral Thesis, Ontario 1997.
- Fontaine, T. A. M., *In Defence of Judaism, Abraham Ibn Daud: Sources and Structures of Ha-Emunah ha-Ramah*, Assen Van Gorcum, The Netherlands 1990.
- Gardet, Louis L., *The Encyclopedia of Islam (New Edition)*, thk. H.A.R Gibb, E.J.Brill, Leiden 1960, c. 3.
- Gazzâlî, İmam, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt el-Felâsife)*, çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul 2002.

- Gemuhluoğlu, Zeynep, “Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi-Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd örnekleri-”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2008/1), sa. 121-144.
- Germuhluoğlu, Zeynep, “Kozmolojik Prensipler Etik ve Estetiğe Temel Olabilir mi? İbn Sînâ’da Aşk Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2009, sa.151-164.
- Gersh, Stephen, *Middle Platonism and Neoplatonism the Latin Tradition*, University of Notre Dame Indiana 1986, c. I.
- Gezgin, Ali Galip, *Kur’an’da Sevgi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2003.
- Giardina, Giovanna R., “Providence in John Philoponus’ Commentary on Aristotle’s *Physics*”, *χώρα REAM*, 13, 2015, pp. 149-172.
- Goblot, Ermond, *Le Vocabulaire Philosophique*, Librairie Armand Colin, Paris 1924.
- Graver, Margaret, “Seneca”, *Encyclopedia of Philosophy*, v. 8, sa. 811-813.
- Görkaş, İrfan, “Kindî’de Oluş-Bozuluş Yahut Nizam Delili”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, June 2013, v. 6, Issue 6, pp. 1061-1070.
- Gölcük, Şerafettin, “İnsan ve Kaderi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Konya 1986, sa. 13-50.
- Griffel, Frank, “el-Gazzali’nin, İbn Sînâ’nın Nedensellik Hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslam’da Bilimin Gelişimi”, çev. Fehrullan Terkan, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri II*, İBB kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2009, sa. 116-126.
- Griffel, Frank, “al-Gazali’s Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into A ş‘arite Theology”, in *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 14 (2004) pp. 101–144.
- Green, Ronald M., “Theodicy”, in *Encyclopedia of Religion*, Thomson Gale, USA 2005, sa. 9111- 9121.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna And The Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works*, Brill, New York 2014.
- Has Hâcib, Yusuf, “Kutadgu Bilig(Asıl Metin)”, thk. Reşid Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig I Metin* içinde, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1979, sa. 17-643.
- Hâcib, Yusuf Has, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşid Rahmeti Arat, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988.
- Hájek, Alan, Hoefler, Carl, “Chance”, *Encyclopedia of Philosophy*, Thomson Gale, USA 2006, c. 2, sa. 125-130.

- Haines, C. R. M.A, F.S.A, *The Communings with Himself of Marcus Aurelius Antoninus Emperor of Rome Together with His Speeches and Sayings*, William Heinemann, London 1916.
- Haklı, Şaban “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, sa.195- 211.
- Halton, Thomas, “Introduction”, *Theodoret of Cyrus on Divine Providence*, Paulist Press, USA 1988, sa. 1-7.
- Hatip, Abdülaziz, *Allah'tan Gönüllere Sevgi Kuşağı Kur'an ve Hikmet Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, BSR Yayın Grubu Nun, İstanbul 2012.
- Hasse, Dag Nikolaus, *Avicenna's De Anima in Latin West*, The Warburg Institute, London 2010.
- Hazlitt, Frances and Henry, *The Wisdom of the Stoics*, University Press of America, England 1984.
- Hélou, Abdouel, *Le Vocabulaire Philosophique Français-Arabe*, Librairie du Liban, Beyrut 1994.
- Helm, Paul, “İnâyet- Riskli mi Yoksa Riskten Azade mi?”, çev. Rahim Acar, *Din Felsefesi Seçme Metinler* içerisinde, Küre Yayınları, İstanbul 2013, sa. 466-477.
- Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- Hick, John, “Evil, Problem of”, *Encyclohedia of Philosophy*, Thomson Gale, USA 2006, c. 3, sa. 471-477.
- Hourani, George F., “İbn Sînâ's 'Essay on the Secret of Destiny'”, *Bulletin of School of Oriental and Africian Studies*, University of London, v. 29, Issue 1 (1966), sa. 25-48.
- Huxley, Aldous, *The Perennial Philosophy*, Chatto & Windus, London 1947.
- Hüseyin, M. Yusuf, “Varlıkların Prensipleri Fârâbî'nin Sudûr Doktrininde Temel Prensip”, çev. Gürbüz Deniz, *Felsefe Dünyası*, 2001/1, Sayı: 33, sa. 91- 99.
- Işık, Aydın, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yayınları, Ankara 2006.
- Işık, Kemal, “Nazzam ve Düşünceleri”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, 1997, Sayı: 2, sa. 101-103.
- Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.
- İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, tsh. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi, Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1997, c. 1-18.

- İbn Rüşd, *Felsefe ve Din İlişkileri Faslu'l- Makal el-Keşfan Minhâci'l- Edille*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. ler. Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan, Enver Uysal, Ali Avcu, Murat Demirkol, Kamuran Gökdağ, Elmin Aliyev, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, c. 2.
- İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvân-ı Safâ*, Daru Sadır, Beyrut 1957, c. 2.
- İlhan, Avni, "Aslah", *DİA*, İstanbul 1991, c. 3, sa. 495-496.
- İmamoğlu, Tuncay, "Seneca Felsefesinde Kötülük Problemi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi II* 2002, Sayı: 1, sa. 51-57.
- İnan, Yusuf Ziya, *Antikçağ Düşüncesinde Tanrı ve Varlık Sorunu*, Okat Yayıncılık, İstanbul 1984.
- el-İsfahânî, Ragıb, *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007.
- İnati, Shams C., *The Problem of Evil: İbn Sînâ's Theodicy*, Global Publications, USA 2000.
- Janet, Paul, Seailles, Gabriel, *Metalib ve Mezahib: Metafizik ve İlahiyat*, çev. Elmalılı Muhammed Yazır, Neşriyat Yayınları, İstanbul 1978.
- Janssens, Jules, "What About Providence in the Best of All Possible Worlds? Avicenna and Leibniz", in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Leuven University Press, Leuven 2014, sa. 441-454.
- Jaeger, Werner, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul 2011.
- Kabağaç, Sina, Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınları, İstanbul 1995.
- Kadî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mutezile'nin Beş İlkesi(Mutezile'nin Beş İlkesinin Açılımı) I*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, c. 1-2.
- Kadri, Hüseyin Kazım, *Türk Lûgati*, Maarif Matbaası, İstanbul 1943, c. 3.
- Kamtekar, Rachana, "Marcus Aurelius", <http://plato.stanford.edu/entries/marcus-aurelius/>.
- Kanar, Mehmet, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü: A-L*, Say Yayınları, İstanbul 2009, c. 1.
- Kara, İsmail, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012.
- Kara, Yakup, "Âmirî ve Entelektüel Şahsiyeti", *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed* içerisinde, Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, sa. IX-XXXIX.

- Karadeniz, Osman, “Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: VII, İzmir 1992, sa. 191- 242.
- Karagöz, İsmail, *Allah Sevgisi Allah Korkusu*, TDV Yayınları, Ankara 2010.
- Karakaya, Mehmet Murat, “Fârâbî Felsefesinde Kötülük”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 52, Sayı: 1, Ankara 2016, sa. 211-224.
- Karaman, Hüseyin “Dehriyyûn ve Tâbiyyûn Ekolleri”, *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, sa. 55-74.
- Karaman, Hüseyin, “Ebû Bekir er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 11 (Bahar 2002), sa. 107-123.
- Karatay, Osman, “ Kut: Evrensel Dilde Tanrı ve İyilik”, *Türk Tarihçiliğine Katkılar- Mustafa Kafalı Armağanı-*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 2013, sa. 63-68.
- Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Kaya, M. Cüneyt, “Şukûk ‘alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü’l-Mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 27 (2012), sa. 29-67.
- Kaya, Mahmut, “el-Cem‘ Beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn”, *DİA*, İstanbul 1993, c. 7, sa. 280-282.
- Kaya, Mahmut, “Fârâbî”, *DİA*, İstanbul 1995, c. 12, sa. 145-162.
- Kaya, Mahmut, “İskender Afrodisî”, *DİA*, İstanbul 2000, c. 22, sa. 560.
- Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983.
- Kaya, Mahmut, “İşrâkiyye”, *DİA*, İstanbul 2001, c. 23, sa. 435-438.
- Kaya, Mahmut, “Kindî, Ya'kûb b. İshak”, *DİA*, Ankara 2002, c. 26, sa. 41-58.
- Kaya, Mahmut, “Ebû Bekir Râzî”, *DİA*, İstanbul 2007, c. 34, sa. 479-485.
- Kaya, M. Cüneyt, “Daha Mükemmel Bir Âlem Var Olabilir mi? : “Leyse fi’l-İmkân” Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, Sayı: 16(2004/1), sa. 239-249
- Kaya, M. Cüneyt, *İbn Sînâ Felsefesinde Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi*, Basılmamış Yüksek Lisans, İstanbul 2002.
- Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.
- Kaya, Mahmut, “Sudûr”, *DİA*, İstanbul 2009, c. 37, sa. 467-468.

- Kazanç, Fethi Kerim, “İslam Kelamında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 4, VII (2007), sa. 125-212.
- Kazanç, Fethi Kerim, “Tanrı ve Kötülük: Kelâmî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *EKEV Akademi Dergisi*, Bahar 2008, Yıl:12, Sayı: 35, sa. 11-32.
- Keskin, Halife, “İslam Kelamında İlahi Sıfatlar ve Yaratma”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 2001, Sayı: 1, c. 1, sa. 69-91.
- Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.
- Keskin, Mehmet, *İmam Eş‘ârî ve Eş‘ârîlik*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Kılıç, Muhammet Fatih, *İbn Sînâ'nın Sebeplilik Teorisi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2013.
- Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, sa. 268-285.
- Kindî, “Beş Terim Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 286- 294.
- Kindî, “Cisimsel Cevherler Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, sa. 240-243.
- Kindî, *Felsefî Risaleler*, (ar-tr) çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2013.
- Kindî, “Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, sa. 190-191.
- Kindî, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, sa. 228-239.
- Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, sa. 126- 177.
- Kindî, “Nefis Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, sa. 244-250.
- Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, sa. 208-227.
- Kindî, *Risâle fî el- Hile li-Def‘i‘l-Ahzân (Üzüntüden Kurtulmanın Yolları)*, (ar-tr) çev. Mustafa Çağrı, TDV Yayınları, Ankara 2012.
- Kindî, “Tarifler Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, sa. 178-189.
- Kindî, “Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, sa. 253-263.
- Koca, Hasan Basri, *İbn Sînâ‘da İnâyet*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa 1998.

- Koç, Z. Hümeýra, “Kâdî Abdulcebbar’a Göre Allah-İnsan İlişkisinde İlahî Yardım - Divine Assistance (*Lutf*) in Qadî Abduljabbar’s God-Man Relationship-,” *Kelam Araştırmaları* 12: 1 (2014), sa. 319-340.
- Konevi, Sadreddin, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Korkut, Şenol, *Fârâbî Düşüncesinde Enneadların Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2000.
- Korkut, Şenol, “Plotinus ve Fârâbî’de Tanrı’nın Bilgisi”, *İslam Felsefesinin Sorunları* içinde, Elis Yayınları, Ankara 2003, sa. 257-272.
- Köksal, Hüseyin, *İbn Sînâ’da Aşk Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007.
- Kurt, Faruk, “Platon ve Aristoteles Felsefesinde Evren Tasarımı”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası*, Sayı: 20, (Aralık 2013), sa. 269-282.
- Kurtoğlu Zerrin, *Plotinus’un Aşk Kuramı*, Asa kitabevi, Bursa 2000.
- Kutash, Emile, *The Ten Gifts of the Demiurge Proclus’ Commentary on Plato’s Timaeus*, Bristol Classical Press, New York 2011.
- Kutluer, İlhan, “Aşk (Felsefe)”, *DİA*, c. 4, sa. 17-18.
- Kutluer, İlhan, “Determinizm”, *DİA*, İstanbul 1994, c. 9, sa. 215-220.
- Kutluer, İlhan “Gâiyyet”, *DİA*, İstanbul 1996, c. 13, Sa. 292-295.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, 2002.
- Kutluer, İlhan, “İlliyyet”, *DİA*, İstanbul 2000, c. 22, sa. 120-121.
- Kutluer, İlhan, “Zaman”, *DİA*, İstanbul 2013, c. 44, sa. 111-1114.
- Kuşeyri, Abdülkerim, “*et-Tahbir fi’t-Tezkir Şerh-i Esmâillahi’l- Hüsnâ (O’nun Güzel İsimleri)*”, thk. Şeyh Abdülvaris Muhammed Ali, çev. Cevher Caduk, İlk Harf Yayınevi, İstanbul 2011.
- Kuyel, Mübahat T., *Aristoteles ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1969.
- Küçük, Raşit, *Sevgi Medeniyeti*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1991.
- Küyel, Mübahat Türker, *Fârâbî’ye Atfedilen Küçük Bir Eser*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını. Ankara 1990.
- Lacy, Phillip De, *Galen’s Platonism, the American Journal of Philology*, Vol. 93, No. 1, Studies in Honor of Henry T. Rowell (Jan.1972), pp. 27-39.
- Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007.

- Lameer, Joep, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics*, E.J. Brill, Leiden 1994.
- Lamarre, Mark, “Stoic Influences in Plotinus’ ‘On Providence ’”, [https://www.academia.edu/933801/Providence\\_in\\_Plotinus\\_and\\_Seneca](https://www.academia.edu/933801/Providence_in_Plotinus_and_Seneca).
- Leroux, Georges, “Human Freedom in the Thought of Plotinus”, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, New York 2006, sa. 292-314.
- Lloyd, Edward, *Lloyd’s Encyclopaedic Dictionary*, London 1985, c. 5.
- Long, A.A., *Epictetus a Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford University Press, New York 2002.
- Long, A. A., *From Epicurus to Epictetus Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford University Press, New York 2006.
- López-Farjeat, Luis Xavier, “Causality in Islamic Philosophy”, in *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, Routledge Taylor & Francis Group, New York 2015, sa. 131- 140.
- Luvis b. Nikola, el-Ma'luf el-YesuiMa'luf, *el-Müncid fi'l-Luga ve'l-A'lâm*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1986.
- Macit, Muhittin, “Fârâbî’ye Nispet Edilen İki Risale”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26, 2004/1, sa. 5-21.
- Macit, Muhittin, *İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Madden, Edward H., “Farklı Açılardan Kötülük Problemi”, çev. Sami Şekeroğlu, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c. 14, Sayı: 21, Sa. 151-167.
- Madrigal, Carlos, *Kutsal Kitap’a Göre Kader ve Özgür İrade Öğretilerinin İncelenmesi -Tanrısal Seçimdeki Takdir; İnsan Seçimlerindeki Özgürlük-*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2006.
- Maimonides, Moses, *Guide for the Perplexed*, Varda Books, USA 2002.
- Maraş, İbrahim, “Fârâbî’de Hudûs Kavramı”, *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2008, c. 11, s. 31, sa. 125-136.
- Maraş, İbrahim, *Klasik İslam Felsefesinde Nûr Metafiziği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009,
- Marenbon, John, *Boethius (Great Medieval Thinkers)*, Oxford University Press, USA 2003.
- Markus, R. A., “St. Augustin”, in *Encyclopedia of Philosophy*, Thomson Gale, USA 2006, c. 1, s. 389- 401.

- Marmura, M. E., "Avicenna IV. Metaphysics",  
<http://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-iv>.
- Mâturidî, Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM, İstanbul 2014.
- Mâturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Kemal Sandıkçı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, c. 1-5.
- Maurer, Armand Augustin, *Medieval Philosophy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Canada 1982.
- Maxfield, John A., "Divine Providence, History, and Progress in Saint Augustin's City of God", *Corcordia Theological Quarterly*, v. 66: 4, October 2002, sa. 339-360.
- Medkur, İbrahim, *Felsefetü'l-İslamiyye Menhac ve Tatbik*, Daru'l-Ma'arif, Kahire 2003, c. 3.
- Medkur, İbrahim, *Mu'cemül Felsefi*, Heyetü'l-Ammetü'l-Şevnil Matbai'l-Emiriyyeti, Kahire 1983.
- Madkour, İbrahim, "Şifa'nın Metafizik (Fizik'ten sonrası)ine Giriş", çev. Mübahat Türker Küyel, *İbn Sînâ'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2014, sa. 507-538.
- Meehan, Francis X., *Efficient Causality in Aristotle and St. Thomas*, The Catholic University of America Press, Washington 1940.
- Mewaldt, Johannes, "Epikür'ün Hayatı", çev. Hayrullah Örs, *Mektuplar ve Maksimler* içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul 1962, sa. 5-29.
- Mitchell, James M. *The Doctrine of Providence in The Philosophy of Plotinus*, Unpublished Doctoral Dissertation, New York 1997.
- Muhâsibî, Câhız, İhvan-ı Safâ, Serrâc, İbn Sînâ, Ruzbihân Baklî, İbn Fârız, İbn Kayyim el-Cezviye, Dâvûd el-Kayserî, *Aşk Risaleleri*, çev. M. Fatih Birgül, Sır Yayıncılık, İstanbul 2000
- Murşan, Sâlim, *Canibu'l-İlahi İnde İbn Sînâ*, Darul Kuteybe, Beyrut 1992.
- Mutluel, Osman, *İslam Düşüncesinde Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinleşmesi*, Ötüken, İstanbul 2013.
- Nabi, Mohammed Noor, "Plotinus Ve İbni Sînâ'nın Felsefî Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi", çev. Osman Elmalı, H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 33, Erzurum 2010, sa. 221-227.

- Nasr, Seyyid Hüseyin, “Farabî’ye “Muallim-i Sâni” Ünvanı Niçin Verilmiştir?”, çev. Şahabeddin Yalçın, *Seyyid Hüseyin Nasr: Makaleler II* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, sa. 33-39.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013.
- Noble, Christopher Isaac, Powers, Nathan M., “Creation and Divine Providence in Plotinus”, *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge University Press, United Kingdom 2015, sa. 51-70.
- Nusseibeh, S., “Avicenna: Providence and God’s Knowledge of Particulars”, in *Avicenna and His Legacy*, Brepols, Turnhout 2009, sa. 275-288.
- Ocak, Hasan, *Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında İnsanın Hürriyeti*, Ek Kitap, İstanbul 2012.
- Oğuz, Muhammed İhsan, *İslam’da Kaza ve Kader*, Oğuz Yayınları, İstanbul 1994.
- Okumuş, Mesut, *Kuran’ın Felsefî Okunuşu İbn Sînâ Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2003.
- Opsomer, Jan, “Plutarch of Chaeronea”, in *Encyclopedia of Philosophy*, Thomas Gale, USA 2006, v. 6, sa. 647-649.
- Ormsby, Eric Lee, *Theodicy in Islamic Thought the Dispute Over Al-Ghazali’s “Best of All Possible Worlds”*, Princeton University, New Jersey 1984.
- Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001.
- Ousager, Asger, *Plotinus on Selfhood, Freedom and Politics*, Aarhus University Press, Langelandsgade 2005.
- Owen, H. P., “Providence”, in *Encyclopedia of Philosophy*, Thomson Gale, USA 2006, c. 8.
- Ömer, Ahmed Muhtâr, *Mu'cemü'l-Lugati'l-Arabîyyeti'l-Muasira*, Âlemü'l-Kütüb, Kahire 2008, c. 2.
- Öner, Emine Saadet, *Augustinus’un Tanrı Devleti*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008.
- Öner, Necâti, *İnsan Hürriyeti*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.
- Öz, Mustafa, “Dırrar b. Amr”, *DİA*, İstanbul 1994, c. 9, sa. 274-275.
- Özalp, Hasan, “Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fâil Neden: İbn Sînâ Örneği” *Journal of Islamic Research*, 2013, 24(3), sa. 146-59.
- Özcan, Zeki, “Giriş”, *Enneadlar Seçmeler* içinde, Asa Kitabevi, Bursa 1996.
- Özcan, Hanifi, *Mâturidî’de Bilgi Problemi*, İFAV, İstanbul 2012.

- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti-Cüveyni Eksenli Bir Tetkik*, Nun Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Parlatır, İsmail, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yayınevi, Ankara 2006.
- Pay, Mehmet, “İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri”, *Dini Araştırmalar*, Temmuz - Aralık 2015, c. 18, Sayı: 47, sa. 146- 171.
- Pay, Metin, “Kozmolojik Delil”, *Dini Araştırmalar*, Ocak-Haziran 2016, c. 19, Sayı: 48, sa. 25- 52.
- Peker, Hidâyet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları, Bursa 2000.
- Pesch, Rudolf, “Providence”, in *Bauer Encyclopedia of Biblical Theology*, ed. Johannes B. Bauer, Sheed and Ward, London 1970, sa. 134-136.
- Philo, “On Creation”, trans. C. D. Yonge, in *The Works of Philo*, Hendrickson Publishers, b.y.y 1993, sa. 1-39.
- Philo, “On Providence (Fragment II)”, trans. C. D. Yonge, in *The Works of Philo*, Hendrickson Publishers, b.y.y 1993, sa. 965-976.
- Philo, “The Special Laws, III”, trans. C. D. Yonge, in *The Works of Philo*, Hendrickson Publishers, b.y.y 1993.
- Philo, “On The Prayers and Curses Uttered by Noah When He Became Sober”, in *The Works of Philo*, trans. C. D. Yonge, Hendrickson Publishers, b.y.y 1993.
- Phillips, John, *Order From Disorder Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*, Brill, Boston 2007.
- Plato, *Timaeus Critias Cleitophon Menexenus Epistles*, trans. R.G. Bury, Harward University Press, London 1999.
- Platon, *Plato's Cosmology the Timaeus of Plato*, çev. Francis Macdonald Cornford, Hackett Publishing Company, USA 1997.
- Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş, Lütfi Ay, Sosyal Yayınları, İstanbul 2001.
- Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2012.
- Plotinus, *Dokuzluklar I*, çev. Zeki Özcan, Aktüel Yayınları, Bursa 2006.
- Plotinus, *Dokuzluklar V*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınları, Ankara 2011.
- Plotinus, “2. On Virtues”, çev. A. H. Armstrong, in *Enneads I*, Harward University Press, London 1988, sa. 123-147.
- Plotinus, “3. On Dialectic”, çev. A. H. Armstrong, in *Enneads I*, Harward University Press, London 1988, sa. 149-165.
- Plotinus, “6. On Beauty”, çev. A. H. Armstrong, in *Enneads I*, Harward University Press, London 1988, sa. 229-263.

- Plotinus, “7. On The Primal Good and The Other Goods”, çev. A. H. Armstrong, in *Enneads I*, Harward University Press, London 1988, sa. 265- 273.
- Plotinus, “1. On Destiny”, çev. A. H. Armstrong, *Enneads III (Introductory Note)*, Harward University Press, London 1967, sa. 5-35.
- Plotinus, “2. and 3. Providence (I-II)”, çev. A. H. Armstrong, in *Enneads III*, Harward University Press, London 1967, sa. 37-137.
- Plotinus, “5. On Love”, çev. A. H. Armstrong, in *Enneads III*, Harward University Press, London 1967, sa. 163-203.
- Plotinus, “8. Nature, Contemplation and the One”, çev. A. H. Armstrong, in *Enneads III*, Harward University Press, London 1967, sa. 357-401.
- Plotinus, “1. On the Three Primary Hypostases”, çev. A. H. Armstrong, in *Ennead V.*, Harward University Press, London 1984, sa. 5- 53.
- Plotinus, “3. On the Knowing Hypostases and That Which is Beyond”, çev. A. H. Armstrong, in *Enneads V.*, Harward University Press, London 1984, sa. 67- 35.
- Plotinus, “5. Intelligibles Not Outside Intellect”, çev. A. H. Armstrong, in *Ennead V.*, Harward University Press, London 1984, sa. 151-197.
- Plotinus, “2. On The Origin and Order of the Beings Which Come After the First”, çev. A. H. Armstrong, in *Enneads V*, Harward University Press, London 1984, sa. 55-65.
- Plotinus, “8. Free Will and the Will of the One”, çev. A. H. Armstrong, in *Enneads VI*, Harward University Press, London 1988, sa. 221-297.
- Preus, Anthony, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, the Scarecrow Press, Toronto 2007.
- Proclus, “On Providence, Fate and That Which is Within Our Power”, in *Essays and Fragments of Proclus*, trans. Thomas Taylor, The Prometheus Trust, England 1999, sa. 5-42.
- Proclus, *On Providence*, trans. Carlos Steel, Bloomsbury, USA 2014.
- Proclus, *Commentary on Plato’s Timaeus*, trans. David T.Runia, Michael Share, Cambridge University Press, New York 2008, v. 2.
- Proclus, *On the Existence of Evil*, trans. Jan Opsomer, Carlos Steel, Cornell University Press, New York 2003.
- Proclus, *Ten Doubts Concerning to Providence and on the Subsistence of Evil*, trans. Thomas Taylor, London 1833.
- Proclus, *The Elements of Theology*, trans. E.R.Dodds, Oxford University Press, Great Britain 1973.

- Ramazani, Rıza, *Kur'an ve İrfan Açısından Esmâ-i Hüsnâ*, çev. Ertuğrul Ertekin, Cafer Bayar, Kevser Yayınları, İstanbul 2009.
- Rashed, Marwan, “On the Authoship of the Treatise on the Harmonization of the Opinions of the Two Sages Attirbuted to al-Fârâbî”, *Arabic Siciences and Philosophy*, vol.19(2009), pp. 43-82.
- Râzî, Ebû Bekir, “Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er- Râzî Arasında Geçen Tartışma”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, sa. 83-99.
- Reçber, Mehmet Sait, “Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 I: I (2010), sa. 59-78.
- Reçber, Mehmet Sait, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât, Ankara 2004.
- Redhouse, J.W., *Kitab-ı Lehcetü'l-ma'ani li-Ceyms Redhavs el-İngilizî: A Lexion English and Turkish*, The American Mission, Constantinople 1884.
- Rescher, Nicholas, *Al-Fârâbî An Annotated Bibliography*, University of Pittsburgh Press, England 1962.
- Rescher, Nicholas, *A Theory of Possibility*, Basil Blackwell, Oxford 1975.
- Reffner, Ervin, *The Esoteric Codex: The Alchemists*, Public Domain, 2015.
- Robbins, Frank Egleston, “The Influence of Greek Philosophy on the Early Commentaries on Genesis”, *The American Journal of Theology*, v. 16, no. 2 (Apr., 1912), pp. 218-240.
- Roecklein, Robert J., *Plato Versus Parmenides: The Debate Over Coming-into-Being in Greek Philosophy*, Lexington Books, United Kingdom 2011.
- Roman, Luke, Roman, Monica, *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*, Facts on File, New York 2010.
- Rosenthal, Franz, *İslam'da Özgürlük Kavramı- İslam Düşüncesinde Özgürlük Sorunu ve Boyutları Üzerine Bir İnceleme-*, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- Ross, Sir David, *Aristotle*, Routledge, London and New York 2005.
- Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Rowson, Everett K., “Âmirî ”, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, Açılım Kitap, İstanbul 2011, c. 1, sa. 259-265
- Rowson, Everett K., “Introduction”, in *A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: al-'Âmirî's Kitâb al-Amad 'ala'l-Abad*, American Oriental Society, New Hawen 1988, sa. 1-51.

- Rudolph, Ulrich, *Mâturidî Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, çev. Özcan Taşçı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi I İlkçağ*, çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul 1994.
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi II Ortaçağ*, çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul 1994.
- Saliba, Cemil, *el-Mu'cemü'l-Felsefî*, Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnani, Beyrut 1982, c. 1-2.
- Sami, Şemseddin, *Kamus-ı Türki*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2004.
- Sarıtaş, Kamil, “Aristoteles ve İslam Filozofları Bağlamında İskender Afrodisi'nin Metafiziğe Ait Görüşleri”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, c. 1, Sayı: 2, sa. 16-44.
- Sarıtaş, Kamil, *İskender Afrodisî ve Metafiziği*, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane 2012.
- Sarıtaş, Kamil, “Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine”, *Dini Araştırmalar*, Ocak- Haziran 2012, c. 14, Sayı: 40, sa. 90-111.
- Saruhan, Müfit Selim, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, b.y.y., Ankara 2005.
- Saruhan, Müfit Selim, *İslam Düşüncesinde “İsti'Are” (Metafor)*, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2005.
- Saruhan, Müfit Selim, *İslam Meşşâî Felsefesinde Filozof*, Yayınevi Yayın, Ankara 2010.
- Schaff, Philip, *NPNF1-02. St. Augustin's City of God and Christian Doctrine*, The Christian Literature Publishing, New York 1890.
- Şekerci, Ahmet Erhan, *Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize*, Fotografika Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Sena, Cemil, *Büyük Filozoflar Ansiklopedisi*, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul t.y, c. 2.
- Seneca, *Tanrısal Öngörü (De Providentia)*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007.
- Seneca, *Dialogues and Essays*, trans. John Davie, Oxford University Press, New York 2007.
- Sevil, Ekrem, *Platon'un Tanrı Anlayışı Mitolojiden Rasyonel Tanrıya Geçiş*, Birey Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Sharples, R. W., “Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems”, *The Classical Quarterly, New Series*, v. 32, No. 1. (1982), sa. 198-211.

- Sharples, R. W., “Threefold Providence: The History and Background of A Doctrine”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 46 (S78) February 2011, sa. 107-127.
- Shields, Christopher, *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford University Press, USA 2012.
- Sînânoğlu, Abdulhamit “Allah’ın Ezelî İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu”, *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2004), sa. 27-44.
- Sinanoglu, Abdülhamit, “İbn Sînâ’nın Felak Sûresini Tefsiri Bağlamında İlk Yaratılış Düşüncesine Teolojik Bir Yaklaşım”, *Kelam Araştırmaları* 7: 2 (2009), sa. 53-72.
- Sînânoğlu, Abdulhamit, *Mutezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2000.
- Skirberkk, Gunnar, Gilje, Nils, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul 2006.
- Sorabji, Richard, *The Philosophy of Commentators 200-600 Ad Sourcebook*, Volume 2. Physics, Duckworth, London 2004.
- Stamatellos, Giannis, *Plotinus and the Presocratics a Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus’ Enneads*, State University of New York Press, New York 2007.
- Steel, Carlos, “Avicenna and Thomas Aquinas On Evil”, in *Avicenna and His Heritage*, Leuven University Press, Leuven 2002, sa. 171-196.
- Strickland, Lloyd , “On the Necessity of the Best(possible) World”, *Ars Disputandi*, volüme 5(2005), [https://www.academia.edu/179991/On\\_The\\_Necessity\\_Of\\_The\\_Best\\_Possible\\_World](https://www.academia.edu/179991/On_The_Necessity_Of_The_Best_Possible_World) , s. y
- Subhî, Abdülmunim İbrahim Muhammed, *en-Nübüvve fî Akîdeti’l-İslâm*, Matbaatü’l-Emane, Mısır 1996.
- Sunar, Cavit, *İslam Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1973.
- Swinburne, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- Şahin, Eyüp, Macic, Haris, “İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014, 5(2), sa. 193-226.

- Şanverdi, Mehmet, *İbn Rüşd'e Göre İnâyet ve İhtira Delilleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2007.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal (İslam Mezhepleri)*, çev. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Şeker, Fatih M., “Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2012/1), sa. 5-46.
- Şekeroğlu, Sami, “Mâturidî’de Kötülük Problemi”, *Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 14, Sayı: 21 Ocak-Haziran 2009, sa. 135-150.
- Şenel, Cavid, “Yeni Eflâtunculuk”, *DİA*, c. 43, İstanbul 2013, sa. 423-427.
- Şenel, Cahid, “Yeni Eflatunculuk: III. Yüzyılda Ortaya Çıkıp, Batı Ortaçağ ve İslam Düşüncesini Etkileyen Bir Felsefe Okulu”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan & Ortaçağ Düşüncesi* içinde, sa. 445-455.
- Şulul, Cevher, *Kindî Metafiziği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Şulul, Cevher, *Nübüvvet Felsefesi-İbnü'n-Nefis'in Felsefî Romanı Fâzıl Bin Nâtık-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.
- Taslaman, Caner, *Evrım Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2007.
- Taşçı, Özcan, *İlk Kelam Risalelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Taşkent, Ayşe, *Güzelin Peşinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik*, Klasik Yayınları, İstanbul 2013.
- Taylan, Necip, “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11-12 (1993-1994), İstanbul 1997, sa. 47- 79.
- Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV, İstanbul 2013.
- Taylor, Richard C., “A Critical Analysis of the Structure of the Kalâm fî Mahd al-Khair (Liber de Causis)”, in *Neoplatonism and Islamic Thought*, State University of New York Press, USA 1992, sa. 11-40.
- Taylor, Richard, “Primary and Secondary Causality”, *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, Routledge Taylor & Francis Group, New York 2015, sa. 225-235.
- Taylor, Richard, “Providence in Averroes”, in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Leuven University Press, Belgium 2014, sa. 455-472.
- Tehânevî, *Mevsuatu Keşşafî Istilahatı'l-Fünun ve'l-Ulum*, çev. ler Corc Zeynati, Abdullah Halidi, Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], Beyrut 1996, c. 1-2.
- Tevfik, Rıza, *Kâmûs-ı Felsefe*, haz. Recep Alpyağıl, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015.

- Toksöz, Hatice, “Fârâbî Düşüncesinde İlahi Cömertlik(Cud) ve Adalet (Adl)”, *Diyanet İlmî Dergisi*, c. 52, s. 1, Ankara 2016, sa. 81-100.
- Toksöz, Hatice, *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, Nobel Yayınları, Ankara 2016.
- Tooley, Michael, “Causation: Metaphysical Issues”, *Encyclopedia of Philosophy*, Thomson Gale, USA 2006, c. 2.
- Topaloğlu, Aydın, *Filozofların Tanrısı- Teistik Perspektif*, Ufuk Yayınları, İstanbul 2015.
- Topaloğlu, Aydın, “Tanrısal İnâyetin Felsefî Anlamı ve Tarihsel Arka Planı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, Sayı: 27, sa. 105-119.
- Topaloğlu, Bekir, “Baht” mad., *DİA*, İstanbul 1991, c. 4, sa. 521-522.
- Topaloğlu, Bekir, “Bâri”, *DİA*, İstanbul 1992, c. 5, sa. 73.
- Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcılar ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB Yayınları, Ankara 2012.
- Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.
- Topdemir, Hüseyin Gazi, *Fârâbî*, Say Yayınları, İstanbul 2009.
- Taylor, Richard, “Providence in Averroes”, *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Leuven University Press, Belgium 2014, sa. 455-472.
- Tunç, Cihat, “Ecel”, *DİA*, İstanbul 1994, c. 10, sa. 380-382.
- Tunçbilek, H. Hüseyin, *İbn Sînâ ve “Risaletü'l- Melâike” Adlı Eseri*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Şanlıurfa 2001.
- Tunçbilek, H. Hüseyin, *İslam Düşüncesinde Allah'ın İlmî*, İstanbul 2003.
- Turhan, Kasım, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, İFAV, İstanbul 1992.
- Turhan, Kasım, “H. 4. / M. 10. Yüzyılın İki Müslüman Siyaset Filozofu Fârâbî ve Âmirî”, *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum*, 13-15 Kasım 2014 Eskişehir, sa. 369-376.
- Turhan, Kasım, “İnâyet”, *DİA*, İstanbul 2000, c. 22, sa. 265-266.
- Turnbull, Roland E., *The Concept of Providence in St. Augustin's Philosophy of History*, Master's Theses, Chicago 1943.
- Türkben, Yaşar, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, Elis Yayınları, Ankara 2012.

- Uçan, Muharrem, “Önsöz”, *Felsefe Risalesi (Risale fi'l-Hikme)* içinde, İbn-i Sînâ Yayınları, İstanbul 2016, sa. 5-24.
- Uludağ, Süleyman, “Aşk”, *DİA*, İstanbul 1991, c. 4, sa. 11-17.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1991.
- Ural, İbrahim, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.
- Uysal, Enver, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa 2008.
- Uysal, Enver, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı- Âlem*, İFAV, İstanbul 1998.
- Uždavinys, Algis, *The Heart of Plotinus the Essential Enneads Including Porphyry's on the Cave of the Nymphs* World Wisdom, India 2009.
- Üçer, İbrahim Halil, “Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesci Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Problemleri* içinde, İstanbul 2013.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Ülken Yayınları, İstanbul 2004.
- Vallat, Philippe, “al-Fârâbî, Abu Nasr”, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy, Philosophy Between 500 and 1500*, Springer Science Business Media B.V., New York 2011, sa. 345- 352.
- Versenyı, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara 1995.
- Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2011.
- Vural, Mehmet, “Meşşâî Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi”, *Beytülhikme*, c. 3, Sayı: 1, Haziran 2013, sa. 53-83.
- Wakelnig, Elvira “al-Âmirî's Paraphrase of the Proclean *Elements of Theology*- a Search for Possible Sources and Parallel Texts”, in c. D'ancona: *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill, Leiden 2007, sa. 457-469.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1991.
- Webster, A Merriam, *Webster's New International Dictionary of the English Language*, G. Bell and Sons, London 1934.

- Werner, Charles, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.
- Westra, Laura S., “Freedom and Providence in Plotinus”, in *Neoplatonism and Nature, Studies in Plotinus’ Enneads* içinde, Albany 2002, sa. 125-148.
- Wisnovky, Robert, *Avicenna on Final Causality*, Unpublished PHD Thesis, USA 1994.
- Wisnovsky, Robert, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik Yayınları, İstanbul 2010.
- Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology* trans. E.C. Marchant, O. J.Todd, Harward University Press, London 2002.
- Yaran, Cafer Sadık, “Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, Sayı: 10, sa. 125-140.
- Yakıt, Dursun Ali, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, Basılmamış Doktora Tezi İstanbul 2010.
- Yaltkaya, M. Şerefeddin, “Giriş”, *İbn Sînâ/ İbn Tufeyl Hay Bin Yakzan*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010, sa. 11-30.
- Yaran, Cafer Sadık, *Din Felsefesine Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010.
- Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise Batı ve İslam Din Felsefesinde “Kötülük Problemi” ve Teistik Çözümler*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Yasa, Metin, “Eflatun’da Kötülük Problemi”, *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, Sayı: 10, sa. 315-321.
- Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul ty.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “İllyet (Kelâm)”, *DİA*, İstanbul 2000, c. 22, sa. 121-123.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Kader”, *DİA*, İstanbul 2001, c. 24, sa. 58-63.
- Yavuz, Yusuf Şevki “Levh-i Mahfuz”, *DİA*, Ankara 2003, c. 27, sa. 151.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Mâturidî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara 1982.
- Yazoğlu, Ruhanettin, “İllyet Probleminin Doğuşu”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13, (Erzurum, 1997), sa. 463-467.
- Yeprem, M.Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturidî*, İFAV Yayınları, İstanbul 1984.
- Yeşilyurt, Temel, “Maturidilik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler”, *Kelam El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, sa. 147-156.
- Yıldırım, Mustafa, “Plotinus ve Fârâbî’de Sudûr”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 11, Mart 1994, sa. 43- 51.

Yılmaz, Tahsin *Determinizm ve Hürriyet Problemi*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara 1972.

Yonarsoy, Y. Kenan, *Cicero'nun Felsefi Terminolojisi*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1982.

Yüce, Mustafa, “Allah -Âlem-İnsan İlişkisi Bağlamında Nübüvvet Meselesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 13, Sayı: 1, 2011, sa. 35-60.

Yüksel, Yakup, “Beydâvî Tefsiri'nde Besmele Tahlili”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, Sayı: 26, sa. 91-107.

Zakzuk, Mahmut Hamdi, *el-Mevsuatü'l-İslâmiyyeti'l-Amme*, el-Meclisü'l-A'la li'Şuuni'l-İslâmiyye, Kahire 2001.

Zehra, Muhammed Ebu, *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Anka Yayıncılık, İstanbul ty.

Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

<http://www.iep.utm.edu/dioglaer/>

<http://www.iep.utm.edu/diogen-a/#H4>

<http://plato.stanford.edu/entries/Augustin/>

<http://plato.stanford.edu/entries/al-Kindi/>

<http://www.iep.utm.edu/greekphi/>

## ÖZET

Taşçi Yıldırım, Emine, Klasik Felsefede ve İslam Felsefesinde İnâyet: İbn Sînâ Örneği, **Doktora Tezi**, Danışman: Prof. Dr. İbrahim Maraş, VIII+ 336 s.

İnâyet kavramı, felsefenin en temel kavramlarından biridir. Çok geniş bir anlam zenginliğine sahip olan inâyet kavramı, Tanrı-âlem ve insan ilişkisine ışık tutmaktadır. Antik çağdan beri inâyet düşüncesine ilişkin lehte (Stoacılar, Eflatuncular, Peripatetikler ve Helenistik Okul) ve aleyhte (Epikürcüler) çeşitli görüşler ortaya konulmuştur. İslam filozofları arasında Kindî, inâyeti nizam delili, tedbir kavramıyla; Fârâbî, sudûr teorisi ve erdemli toplum düşüncesiyle ilişkilendirerek değerlendirmektedir. Âmirî'ye gelince o da meseleye sudûr teorisi ekseninde yaklaşmaktadır. İbn Sînâ'ya geldiğimizde inâyet, İbn Sînâ felsefî sistemi içerisinde ontolojik, epistemolojik ve ahlakî boyutları olan merkezi bir kavram halini almıştır. Ona göre inâyet, Allah'ın her şeyi mutlak bilgisiyyle bilmesi(hikmet), yaratması ve yarattıklarının varlığını sürdürmesi (cömertlik) ve mümkün en mükemmel iyilik düzenini var etmesidir (kudret). İbn Sînâ, ayrıca inâyetin neredeyse bütün tanımlarında iyilik düzenini vurgulamakta, kötülük problemini de İlk Sebeb dışındaki varlıklardaki çokluk ve bilkuvveliğe dayandırarak çözmeye çalışmaktadır. Kötülüğün âlemin tamamında var olan inâyetin genişliği içerisinde bir nevi yok mesabesinde olduğunu göstermeye çalışarak bu problemi minimize etmektedir. Sonuç olarak şu söylenebilir ki, onunla birlikte inâyet, kötülük problemini içerisindeki dar bağlamından sıyrılmakta ve felsefenin bütün konularıyla ilişkili olan varlık, zorunluluk gibi bir kavram haline gelmektedir. Başka bir deyişle İbn Sînâ felsefesinde bütün yollar bir şekilde inâyete çıkmaktadır.

## ABSTRACT

Taşçi Yıldırım, Emine, Providence in Classical Philosophy and Islamic Philosophy: The Case of Avicenna, **Doctorate's Thesis**, Advisor: Prof. Dr. İbrahim Maraş, VIII+ 336 p.

The concept of providence is one of the central notions of philosophy. This notion which has rich meanings, sheds light on the relationship between God, the world and human beings. Since ancient times, many varying ideas have been proposed concerning thought of providence, some favorable (Stoics, Platonists, Peripatetics, Hellenistic School) and some unfavorable (Epicureans). Among the Islamic philosophers, providence is interpreted and associated with the proof of order, pre-causation by Kindî, the theory of emanation and the idea of virtuous society by Fârâbî. As for Âmirî, he also approaches it through the axis of the theory of emanation. As for Ibn Sînâ, providence has become a central concept within his philosophical system, including the ontological, epistemological and moral dimensions. According to him, providence is handled in such a way that God knows all things with pure knowledge (wisdom), creates and sustains their existence (generosity) or creates the most perfect world possible (power). Avicenna emphasizes the order of good in all his definitions of providence and he tries to solve the problem of the evil based on the plurality and potentiality outside the First Reason. He tries to show that the evil is almost nonexistent within providence, and as a result the problem is minimized. Consequently, it can be said that providence is being stripped of its narrow context in the problem of evil, and associated with all matters of philosophy, and thus becomes a concept like necessity, or entity. In other words, all the discussions in Ibn Sînâ's philosophy end up with providence in some regards.