

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
İSLÂM FELSEFESİ ANABİLİM DALI

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE NEDENSELLİK VE ÖZGÜR İRADE

Tezli Yüksek Lisans Tezi

Merve Kılıç

Ankara-2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
İSLÂM FELSEFESİ ANABİLİM DALI

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE NEDENSELLİK VE ÖZGÜR İRADE

Tezli Yüksek Lisans Tezi

Merve Kılıç

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Ankara-2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
İSLÂM FELSEFESİ ANABİLİM DALI

Merve Kılıç

İBN SİNA FELSEFESİ'NDE NEDENSELLİK VE ÖZGÜR İRADE

Tezli Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı :Prof.Dr. Müfit Selim SARUHAN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

1. Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

2. Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

3. Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ

Tez Savunması Tarihi: 29.03.2021

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 kaynağımı gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (29/03/2021)

Tarih : 29/03/2021

Merve Kılıç

İmzası

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	iii
ÖNSÖZ	iv
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	6
İLK ÇAĞ (ANTİK) FELSEFESİ'NDE NEDENSELLİK VE ÖZGÜR İRADE	6
1.1. Platon	7
1.2. Aristoteles	12
1.3. İskender Afrodisî	16
1.4. Plotinus	20
1.4.1. Özgür İrade.....	20
1.4.2. Kader (Fate)	23
1.5. Proclus	24
1.5.1. İnayet ve Kader	24
İKİNCİ BÖLÜM	29
KELAMÎ DÜŞÜNCEDE NEDENSELLİK VE ÖZGÜR İRADE	29
2.1. Cebriyye.....	30
2.2. Kaderiyye.....	32
2.3. Mu‘tezile.....	35
2.4. Eş‘arıyye	39
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	43
İBN SÎNÂ'DA NEDENSELLİK VE ÖZGÜR İRADE	43
3.1. Varlıklar Arasındaki İlişki: İbn Sînâ'nın Nedensellik (İlliyyet) Teorisi	45
3.1.1. Fâil Neden	47
3.1.2. Maddî Neden.....	50
3.1.3. Sûrî Neden.....	51
3.1.4. Gâî Neden.....	53
3.2. Metafiziksel ve Fiziksel Nedensellik: İbn Sînâ'nın Sudûr Teorisi.....	53
3.3. İbn Sînâ'da Unsurî Âlemin En Yetkin Varlığı Olan İnsanın Özgür İradesi Meselesi.....	60
3.3.1. İbn Sînâ'da Özgür İrade.....	60
3.3.1.1. İbn Sînâ'da İnsan ve Fiilleri.....	62
3.3.1.1.1. İdrakin ve Hareketin Fail İlkesi: Nefs	62
3.3.1.1.2. Akledilirleri Elde Etmede Yakın Neden: Akıl.....	64

	Sayfa
3.3.1.1.3. Fiillerin Ortaya Çıkmasına Yardımcı Neden Olarak: Hareket	66
3.3.1.1.4. Hareketin Meydana Çıkmasına Aracı Neden Olarak: Kuvvet	68
3.3.1.1.5. Fiillerin Ortaya Çıkmasına Yardımcı Neden Olarak: İdrak	69
3.3.1.1.6. Fiillerin Ortaya Çıkmasına Yardımcı Neden Olarak: İrade.....	70
3.3.1.1.7. İnsanda Ortaya Çıkan Fiiller.....	72
3.3.2. İbn Sînâ'nın Nedensellik ve Özgür İrade ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi	73
3.3.3. İbn Sînâ'da Özgür İrade Konusunda Yapılan Tartışmalar	80
SONUÇ	90
KAYNAKÇA	95
ÖZET	101
ABSTRACT	102

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
ed.	: editör
M.Ö.	: Milattan Önce
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar
Terc.	: Tercüman
yy .	: yüzyıl

ÖNSÖZ

İslâm felsefesinin doğuş devri 8. yüzyılın yarı döneminde başlayarak 9. yüzyıla kadar sürdü. 9. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar İslâm felsefesi gelişmesini tamamladı. İslâm felsefesi Kindî (ö.866) ile başlayıp Fârâbî (ö.950) ile sistematik hale gelerek İbn Sînâ (ö.1037) ile zirvesine ulaştı. İbn Sînâ kendisinden sonraki İslâm filozoflarını etkileyerek eş-şeyhü'r-reîs ünvanıyla anıldı. İbn Sînâ sadece Doğu'yu değil Batı'yı da ortaya koyduğu fikirleri ile etkiledi.

Hz. Muhammed'den (ö.632) sonra Müslümanların kendi aralarında yaşadığı halifelik tartışması, Cemel (656) ve Sıffin (657) savaşları gibi siyasî olaylar ve yapılan fetih hareketleri ile Müslümanların yeni kültür ve medeniyetlerle karşılaşmaları bazı problemleri ortaya çıkardı. Nedensellik, insanın fiilleri ve kader meselesi bu problemlerdendir. Bu problemler hem bu dünya hem de ahiret âlemi için Müslümanlar açısından bir takım sonuçlar ortaya koydu. Bu sonuçlar, dünya hayatında insanın işlediği fiillerinden dolayı sorumlu tutulmasını ve ahiret âleminde insanın işlediği fiillerinden dolayı hesaba çekilip fiillerinin karşılığını cennet veya cehennem olarak alması şeklinde tezahür etti. İslâm düşünürleri bu meselelerle ilgilendiler ve çözüm aradılar.

İbn Sînâ'nın felsefî düşüncesinde yer alan nedensellik anlayışı ve bu anlayış ile insanın özgürlüğü arasında var olan ilişkinin mahiyeti tezin konusunu oluşturmaktadır. İbn Sînâ üzerinde irade konusunda çalışmalar yapılmış fakat özellikle nedensellik ile özgür irade arasındaki ilişki ayrıntılı olarak incelenmemiştir. Bu bakımdan bu tez çalışması bu noktaya yoğunlaşarak ortaya koyduğu sonuçlar ile alana katkı sağlamaktadır.

Tezin içeriği üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümün konu başlığı *İlk Çağ (Antik) Felsefesinde Nedensellik ve Özgür İrade'* dir. İkinci bölümün konu başlığı *Kelâmî*

Düşüncede Nedensellik ve Özgür İrade' dir. Üçüncü bölümün konu başlığı ise *İbn Sînâ'da Nedensellik ve Özgür İrade'* dir.

Tezin birinci bölümünde, insanın iradesi ile fiillerini özgür bir şekilde gerçekleştirip gerçekleştirmediği konusunda, İbn Sînâ'yı daha iyi anlamak için İslâm felsefesini büyük ölçüde etkileyen Yunan felsefesinde, bu problemin nasıl ele alındığı, nasıl tartışıldığı ve Yunan filozoflarının bu konu ile ilgili düşünceleri incelendi ve ortaya konuldu. İslâm filozoflarını etkileyen Platon ve Aristoteles başta olmak üzere İskender Afrodisî, Plotinus ve Proclus'un bu konudaki düşünceleri açıklandı.

Tezin ikinci bölümünde İbn Sînâ'dan önce kelâm alanında özgür irade ile ilgili yapılan tartışmalar ortaya konuldu. Bu konu ile ilgili kelâm alanında öne çıkan dört ekol olan Cebriyye, Kaderiyye, Mu'tezile ve Eş'arîyye'nin konu ile ilgili görüşlerine yer verildi. Bu bölüm, tezin konusunun İslâm düşüncesinde tarihi arka planı görmek adına önemli bir noktadır.

Tezin üçüncü bölümünde İbn Sînâ'da insanın iradesi ve fiillerinin, nedensellik ile olan ilişkisi ortaya konuldu. İnsan, fiillerini gerçekleştirirken nedenselliğin insanın iradesi ve fiillerine olan etkisi ve insanın fiillerini gerçekleştirirken özgürlüğünün olup olmadığı ve eğer varsa özgürlüğünün sınırlarının nasıl olduğu ortaya konuldu.

Tezi hazırlamamda yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN' a teşekkür ederim. Ayrıca tezim hakkında olumlu eleştiriler yaparak katkı sunan Prof. Dr. İbrahim MARAŞ ve Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Merve KILIÇ

ANKARA, 2021

GİRİŞ

Ahlak felsefesinin önemli problemlerinden biri özgür irade problemidir. Özgür irade, insanın fiillerini, arzu, niyet ve amaçlarına uygun olarak belirleme gücüdür.¹ Genel olarak dünyanın ve özel olarak insanın yaşadığı toplumda düzenin sağlanması ve kaosun önlenmesi için insanlar yaşadıkları topluma ve birbirlerine karşı yaptıklarından dolayı sorumludurlar. İnsan, yaşadığı bu evrenin düzenini henüz tam olarak keşfetmemekle birlikte bilim sayesinde evren hakkında genel bir bilgi sahibidir. İnsan, evrende her şeyin sebebini bilme gücüne sahip bir varlık değildir. Üstelik insan, bazen sebebini bildiği olaylara dahi müdahale edememektedir. Bu anlamda insanın gerçek anlamda bir özgürlüğü olduğunu ve eylemlerini gerçekleştirirken hiçbir engellemeye ve zorlamaya maruz kalmadığını söylemek güçleşmektedir. Evrende var olan nedensellik bağını insanın fiillerine etkisini tarih boyunca birçok düşünür ve filozof inceledi ve insanın gerçek anlamda özgür olup olmadığını sorguladı ve birbirlerinden farklı düşünceler ortaya koydular. Böylece insanın özgürlüğü ile ilgili teoriler ortaya çıktı.

Nedensellik, ortaya çıkan her şeyin bir sebebinin olduğunu ifade eden bir terimdir. Bu terimin Arapça karşılığı *illiyyet* kavramıdır. Nedensellik konusu, sebep ile sonuç arasındaki ilişki ile ilgilidir. İslâm felsefesinde sebep-sonuç kavramları illet-ma'lûl şeklinde ifade edilmiştir.² Nedensellik, fiziksel nedensellik ve metafiziksel nedensellik olmak üzere ikiye ayrılır. Fiziksel nedensellik; belirlenimcilik (determinizm), özgürlükçülük (libertarianism) ve uyumculuk (compatibilism) olmak üzere üç alt dala ayrılır. Belirlenimcilik (determinizm), evrende var olan yasalara uygun olarak belli nedenlerin belli sonuçları ortaya çıkardığını savunan felsefi düşüncedir. Özgürlükçülük (libertarianism), evrende her şeyin neden-sonuç zinciriyle belirlenerek ortaya çıktığı

¹ Ahmet Eyim, "Metafizik-Ontoloji: Varlıkla Yokluk Arasında Ne Fark Var?," Murat Arıcı (ed.), *Felsefeye Giriş: Temel Problemlere Sistemik Yaklaşım* (Ankara:Nobel, 2019) içinde, s.93.

² İlhan Kutluer, "İlliyyet," *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.22, s.120.

düşüncesini kabul etmeyerek insanın özgür iradeye sahip olduğu fikrini savunan felsefi düşüncedir. Uyumculuk (compatibilism), insan fiillerinin belirlenmesine rağmen insanın özgür iradeye sahip olduğunu savunan felsefi düşüncedir.³ Metafiziksel nedensellik, fizik ötesinde bulunan tanrı, melekler ve gezegenlerin sebepliliğini konu edinir. Metafizik nedensellik alanında yer alan vesilecilik (okazyonalizm) ise her şeyin sebebinin Tanrı olduğunu savunur.

Araştırmanın Amacı, Yöntemi ve Kapsamı

Tezin amacı İbn Sînâ'nın nedensellik anlayışından yola çıkarak insanın özgür olup olmadığı hakkında onun görüşlerini belirlemektir. Bu bakımdan Tanrı'nın iradesi ve fiilleri tezin kapsamı dışındadır. İbn Sînâ'da fiziksel ve metafiziksel nedenlerin insan fiillerine etkisi ve bununla ilişkili olarak insanın fiillerinin gerçek fâili olup olmadığı tezin araştırma problemini oluşturmaktadır. Bu problemin tarihi arka planını vermek amacıyla konunun İlk Çağ'da nasıl ele alındığına tezde yer verildi. Aynı zamanda İslam felsefesinin tartıştığı konuların, ilk olarak kelâm alanında tartışılmasından dolayı bu konunun kelâm alanında nasıl ele alındığına da yer verildi. Böylelikle İbn Sînâ'nın konu ile ilgili düşüncelerinin temeli incelenmiş olmaktadır.

İlk Çağ'da Platon, Aristoteles, İskender Afrodisî, Plotinus ve Proclus'un özgür irade konusundaki görüşlerinin kavram çerçevesini insanın fiilleri, tanrı-evren ilişkisi, ruh, erdem, kader ve inayet (providence) oluşturmaktadır. Platon'un bu konudaki düşüncelerini ortaya koyabilmek için onun *Devlet* ve *Timaios* adlı eserleri birincil kaynak olarak kullanıldı. Aristoteles'in bu konu hakkındaki düşüncelerini belirleyebilmek için onun *Nikomakhosa Etik* adlı eseri ana kaynak oldu. İskender Afrodisî'nin *De Fato* (*On Fate*) adlı eserinden onun bu konu hakkındaki düşünceleri belirlenmeye çalışıldı. Plotinus'un *Enneadlar* (*The Enneads*) adlı eseri onun bu konu ile ilgili düşüncelerini

³ Ahmet Eyim, 2019, ss. 94-95.

ortaya koymak için kullanıldı. Proclus'un bu konu ile ilgili düşüncelerini ortaya koyabilmek için *On Providence* adlı eserinden yararlanıldı.

Ortaçağda özgür irade tartışmalarında merkez noktalarından biri Tanrı'dır. Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğu inancı ile Tanrı'nın her şeyi bildiği inancı çerçevesinde insanın özgürlüğü tartışılmıştır. Bu dönemdeki filozoflar insan fiillerinin meydana gelmesinde Tanrı, melekler ve insan ruhunu birer sebep olarak görmüşlerdir. Her şeyin meydana gelmesinde sadece fiziksel sebeplerin olmadığını fiziksel olmayan metafiziksel sebeplerin varlığını kabul etmişlerdir. Tanrı'nın bilgisinin belirlenimci (determinist) bir yapıda olmadığını göstermeye çalışmışlardır. İnsandan çıkan fiillerin özellikle kötü fiillerin gerçek fâilinin Tanrı olmadığını düşünmüşlerdir.⁴

J.B. Korolec, Orta Çağ'da özgür irade ve eylemlerin Latince bir kavram olan '*liberum arbitrium*' etrafında tartışıldığını ileri sürer. Ona göre, Latince olan bu kavramın İngilizceye çevirisinde araştırmacılar ortak bir görüşe sahip değildirler. Bu kavramın 'irade' veya 'insanın başka bir yetisi' şeklinde çevirisi tartışmalıdır. Korolec, '*liberum arbitrium*' kavramının uygun çevirisinin '*seçme özgürlüğü*' ya da '*karar verme özgürlüğü*' olduğunu düşünür. Ona göre, orta çağda gerçek özgürlük Tanrı'ya atfedilmektedir. Melekler ve insanlar Tanrı'dan daha az derece olacak şekilde bir özgürlüğe sahiplerdir. İnsanlar bedensel cisimler arasında tek özgürlüğe ulaşacak varlıklardır. İnsan sadece cennetin sonsuz mutluluğunda tüm kötülüklerden ve yeryüzünün tüm acı veren şeylerinden uzak kalabilir. İnsan ahlâkî kötülükten uzak durma ile cennete ulaşabilmektedir.⁵

⁴ Peter Adamson, "Freedom and Determinism", Robert Pasnau, Christina Van Dyke(ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy* volume 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010) içinde, ss.399-400.

⁵ J.B.Korolec, "Free Will and Free Choice", Norman Kretzmann ve diğerleri (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008) içinde, ss.630-631.

İslâm düşüncesinde insanın fiillerinde özgür olup olmadığı tartışmaları VII. yüzyılda Kaderiyye mensuplarının Emevî yöneticilerinin yaptığı baskı ve zulme karşı ortaya koydukları düşünceleriyle başladı. Cebriyye, insanın fiillerinde mecazen fâil olduğunu her şeyin sebebinin Tanrı olduğu fikrini ortaya koydu. Kaderiyye'den sonra Mu'tezile insanın fiillerinden sorumlu olduğu fikrini savundu. Mu'tezile'den sonra Eş'ârîyye'nin kurucu ismi olan Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu ve insanın fiillerini kesb⁶ ile kazandığı fikrini ortaya koydu. İslâm'da kelimâ düşüncenin temelini oluşturan bu görüşler İslâm'da felsefi düşünceyi de etkiledi.

Cebriyye'nin özgür irade konusu ile ilgili görüşleri, onlar hakkında yazılan reddiye türünden eserler ve mezhepler tarihi ile ilgili yazılmış eserlerden belirlenmeye çalışıldı. Bundan dolayı ed-Dârimî'nin *er-Reddu Ale'l Cehmiyye*, Kadı Abdülcebbâr'ın *Kitâbü't-Tevlîd min kitâbi'l-Muğnî*, el-Eş'ârî'nin *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, İbn Hazm'ın *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, eş-Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* ve el-Bağdâdî'nin *El-Farq Beyne'l-Fırağ* adlı eserlerinden yararlanıldı.

Kaderiyye'nin düşüncelerinin belirlenebilmesi için Hasan el-Basrî'nin *Kader Risalesi*'nden yararlanıldı. Mu'tezile'nin görüşleri Kadı Abdülcebbâr'ın *Nedensellik Kitabı (Kitâbü't-Tevlîd min kitâbi'l-Muğnî)* ve *Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Şerhu'l-Usûli'l-Hamse(h))* eserleri incelenerek belirlenmeye çalışıldı. El-Eş'ârî'nin bu konuyla ilgili görüşlerinin ortaya konulabilmesi için *Eş'arî Kelâmı (el-lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida')* adlı eseri kullanıldı.

İslâm filozoflarının birçoğu evrende bir neden-sonuç ilişkisinin olduğunu kabul eder. İslâm felsefesinin öne çıkan filozoflarından biri olan İbn Sînâ, nedenselliği kabul eder ve tanrı-evren ilişkisini nedensellik ilkesine dayanarak açıklar. İbn Sînâ'nın, evrenin

⁶ Kesb, fiillerin ortaya çıkmasında insanın etkisini ifade eden bir terimdir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb," *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.25, s.304.

nasıl var olduğunu açıklamak için ortaya koyduğu '*sudûr teorisi*'ne göre, el-Evvel'den bir akıl ortaya çıkar ve bu akıldan diğer akıl ve feleği ortaya çıkar. Böylece her bir akıldan bir akıl ve felek ortaya çıkarak Faal Akıl olan son akılda bu feyiz son bulur. En son akıl olan Faal Akıl, ay altı âlemde var olan varlıkların sebebidir. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bu sistemde ay üstü âlemde akılların birbirinden çıkması ve ay altı âlemin son akıldan çıkması onun sudûr teorisinde her şeyin bir sebebi olduğunu göstermektedir. İbn Sînâ'nın tezin konusu ile ilgili görüşleri, '*Metafizik*', '*Fizik*', '*Ahvâlu 'n-Nefs*', '*et-Ta'likât*', '*Oluş ve Bozuluş*', '*Sema ve Âlem*' adlı eserlerinden belirlendi.

BİRİNCİ BÖLÜM

İLK ÇAĞ (ANTİK) FELSEFESİNDE NEDENSELLİK VE ÖZGÜR

İRADE

Platon (M.Ö. 427-347) ve Arsitoteles'in (M.Ö. 384-322) eserlerinde özellikle özgür irade ile ilgili bir bölüm olmamasına rağmen onların tanrı, tanrı-evren ilişkisi, insanın fiilleri, ahlâk konusunda ortaya koymuş oldukları düşünceleri bu konu hakkında yorum yapabilmeyi sağlamaktadır. Platon'un *Devlet (Politeia)* ve *Timaios* adlı eserleri konuyla ilgili görüşlerine ulaşabilmek için önemli kaynaklardır. Platon'un *Timaios* adlı eserinde tanrı-evren ilişkisi ile ilgili düşüncelerinde Tanrı (Demiurgos) hem fâil hem de gaye nedendir. Tanrı aynı zamanda İyi'dir. İnsan İyi'ye ulaştığı ölçüde özgürdür. Platon için insan, aklı ve bilgisiyle saf gerçekliğe ulaşabilmektedir.⁷

Aristoteles, insan fiilleri ile ilgili görüşlerini *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde vermektedir. Aristoteles, belirlenimci (determinist) olmamakla birlikte insanın aklı ve bilgisi sayesinde fiillerinde özgür bir irade ile seçimde bulunabileceğini düşünür. Aristoteles'e göre, insan, yapacağı eylemin tüm özelliklerinin bilgisine sahip olup o eylemi gerçekleştirdiğinde ondan sorumlu olur. Bilgisizlikten dolayı ve zorlama ile yapılan eylemler, bilinçli bir şekilde yapılan eylemlerde olduğu kadar bir suçlama ve ayıplamayı hak etmemektedirler. Aristoteles'in eserlerine şerh yazmakla bilinen İskender Afrodisî (M.Ö. III. Y.Y-II.Y.Y.) belirlenimci (determinist) görüşe karşı çıkararak insanın fiillerinde özgür olduğunu savunur. Afrodisî *De Fato (On Fate)* adlı eserinde kader kavramını tartışarak her şeyin belirlenmiş olduğu fikrini çürütür.

⁷ Platon, *Devlet*, terc. Sabahattin Eyüboğlu-M.AliCimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010),s.236.

Plotinus (204-270) özgür irade ile ilgili görüşlerini *Enneadlar (The Enneads)* adlı eserinde ele alır. Plotinus için özgürlük, ruhun iyiye ulaşması ile ilgilidir. Ruh, akıl ve düşünme ile erdemli bir yaşam sonucunda iyiye yükselebilmektedir. Plotinus'un bu görüşü Platon'un görüşü ile benzerlik gösterir. Plotinus, belirlenimci olmamakla birlikte evrende nedenselliğin varlığını kabul eder. Onun sudûr teorisinde bu nedensellik anlayışı görülebilmektedir. Onun sudûr terorisinde, her şey üç Hipostaz (Bir-Akıl-Ruh) dan ortaya çıkmaktadır. Plotinus'tan başka ilk çağ felsefesinde özgür irade ile ilgili görüşleri incelenen filozof Proclus'tur. Proclus, *On Providence* adlı eserinde kader ve inayet kavramlarını açıklayarak insanın özgür olduğunu ortaya koyar. Ona göre insan, ruhunun gerektirdiği şekilde fiillerini yerine getirirse kaderin düzenini aşp kendi özgürlüğünü gerçekleştirebilir. İnsan, ruhunu akli olana yönelttiğinde bunu elde edebilir.

1.1. Platon

Platon'un (M.Ö. 427-347), eserlerinde özellikle özgür irade konusunu işlediği bir bölüm yoktur⁸ fakat onun tanrı-evren ilişkisi, iyilik ve kötülük, insan fiilleri hakkındaki düşüncelerinden özgür irade hakkında neler düşündüğü ortaya konulabilir.

Platon, *Timaios* adlı eserinde Tanrı-evren ve insan arasındaki ilişkiyi açıklar. O, eserinde evrenin bir sebebi olduğu sonucuna şu argümanı ile ulaşır;

1. Meydana gelen her şeyin bir nedeni vardır ve nedensiz olarak hiçbir şey meydana gelmez.
2. Duyularla algılanabilen her şey meydana gelen şeylerdir.
3. Evren de duyularla algılanabilir.

⁸ Michael Frede, *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought* (London: University of California Press, 2011), s.2.

4. Bundan dolayı evrenin meydana gelmesinin bir sebebi vardır.⁹

Evrenin meydana gelmesinin sebebi Demiurgos (Demiurge-Şekil Veren Tanrı)'tur. Demiurgos evrenin fâil nedenidir. Demiurgos evrenin aynı zamanda gaye nedenidir.¹⁰ Evren hareketini, gücünü, özünü ve her şeyini Tanrı'dan alır. Tanrı her şeyin başlangıcı ve her şeyin sebebidir. Tanrı en yüksek İyidir.¹¹ Demiurgos evreni hiçbir zaman değişmeyen bir örneğe benzeterek meydana getirmiştir. Bu örnek, akıl ile kavranabilen ve tüm canlıları içine alan bir şeydir. Platon'a göre, Tanrı, evreni oluştururken ateş, toprak, hava ve suyu kullanarak evreni dairesel bir şekilde oluşturdu. Tanrı, evrenin kendi kendini yönetebilmesini sağladı. Bunun için evrenin merkezine bir Ruh koydu. Bu şekilde evren kendisindeki bu ruh ile başka şeylere ihtiyaç duymadan bilginin hâkim olduğu kendine yeter bir evren oldu. Tanrı sadece evrene değil evrende yaşayan canlılara da ruh verdi ve ruhları ve bedenleri birbirine bağladı. Tanrı, ruhu gözle görülemeyen, akla bağlı ve ölümsüz olarak yarattı. Ruhun görevi bedeni yönetmek, bedenün görevi ise ruhtan gelen emirlere uymaktır.¹² Platon'a göre ruhun üç yönü vardır. Bunlar; akıl, tin¹³ ve iştahadır. İnsanın düşünmesi ruhun akla bakan yönüdür. Tin akla yardım eder. İştaha ise insanın maddî arzularıdır. Ruhun yönleri birbirleri ile mücadele içerisindeyler.¹⁴

Platon'un tanrı-evren ilişkisinde Tanrı, ölümlü canlıların bilgece ve iyi bir şekilde yönetilmesi için kendinden küçük tanrılar yarattı. Tanrı bu tanrılara evrenin yönetimi görevini verdi. Bu tanrılar insana karşı konulması zor olan arzular verdiler. İnsanda önce haz, acı, korku, öfke ve umut gibi duygular var oldu. Bundan dolayı insan ruhunun bir kısmı iyiyken bir kısmı kötü oldu. Ruhun, cesur olmak ve zafer kazanmak isteği akıl ile

⁹ Platon, *Timaios*, terc. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2018), s.37.

¹⁰ Eugenio E.Benitez, "The Good or The Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato," *Apeiron* 28:2 (1995),s.126.

¹¹ Marsilio Ficino, *All Things Natural: Ficino on Plato's Timaeus*, terc. Arthur Fardell (London: Shephard-Walwyn Publishers, 2010),s.13.

¹² Platon, 2018, ss.39-43.

¹³ Var olan her şeyin özü olan cisimsel olmayan gerçeklik. bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 1999),s.847.

¹⁴ Ahmet Arslan, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), s.101.

ilgili kısmıdır. Ruhun bedenle ilgili kısmı yemek, içmek ve diğer maddî arzulardır. Tanrılar insanı iyi yapabilmek için insan ruhunun kötü yanlarını ellerinden geldiğince düzelttiler. Tanrılar ruha gerçeği görebilmesi için geleceği görme imkânını verdiler. İnsan geleceği ancak bedeninden bağımsız olduğu anlarda görebilmektedir.¹⁵

Platon, insan ruhunda haz, acı, sevgi ve korku gibi güçlü duyguların olduğunu ve bu duygulara rağmen kendine hâkim olan ruhların iyi ve doğru bir ruh, olamayanların ise yanlış ve kötü bir ruh olduklarını düşünür. Kötü ruhlar cezalandırılarak her yeni doğduklarında hayvan olarak doğacaklardır. Platon'a göre Tanrı ruhlara gerekli kuralları gösterdi ve böylece kendisinin meydana gelen kötülüklerin sebebi olarak görülmesini istemedi.¹⁶ Platon'a göre, beden duyumları ile elde ettiği veriler ruhu etkiler. Dışarıdan gelen bu etkiler ruhu kendi istedikleri yöne doğru yönlendirebilirler. Fakat ruh akıl sayesinde gelen bu etkilere karşı koyabilmektedir. Akıl ve bilgi ruhun özgür olmasında iki ana kaynaktır.

Platon, iyi eğitim ile bir insanın iyi olacağını ve kötü bir eğitim ile de kötü olacağını düşünür. Platon'a göre, insanın iyi olup özgür olmasında esas unsur eğitim sayesinde elde edilen bilgidir. Bilgilerle donanımlı bir ruh tanrısaldir. Eğitim ile elde edilen bir inancı Platon şuna benzetir; boyacılar kumaşı kırmızı boyamak için önce beyaz bir kumaşı alırlar. Ardından boyası parlak olsun diye onu iyi bir şekilde yıkar, hazırlar ve onu kırmızı boyarlar. Bu şekilde boyanan bir kumaş ister sabunla ister sabunsuz yıkansın rengini kaybetmez. Bunun gibi insana eğitim ile verilen inanç ve tutumlar boyanın kumaşa işlemesi gibi insanın ruhuna işler ve boyanın sabunun karşısında renginin solmaması gibi

¹⁵ Platon,2018, ss.87-90.

¹⁶ Platon, 2018, s.52.

insanda var olan inanç ve tutumlar da acı, korku ve hırs gibi duygular karşısında yok olmaz.¹⁷

Platon, insan ruhunun iyi yanının kötü yanının emrine girmesini ruhun kötü eğitim ve kötülerle beraber olması sonucunda olduğunu düşünür. İnsanda düşünen ve düşünme olmaksızın sadece arzulayan yönler vardır. İnsanda bulunan öfke, isteklerle mücadele içerisinde. İnsan aklın emirlerine uymayıp istek ve arzularının gereklerini yerine getirdiğinde öfke duygusu tutkulara kızar. İnsanda bulunan bu iç mücadelede öfke aklın destekçisidir. İnsanda bulunan bu yönler kendi görevlerini yerine getirdikleri zaman insan iyi ve doğru¹⁸ olur. Akıl düşünme gücüyle öfke de mücadele ederek bedeni korur. İnsanın akli ve istekleri uzlaştığı zaman insan ölçülü bir insan olur. İnsanda bulunan akıl, öfke ve istek güçleri kendi görevlerini yapıp başkasının görevlerine karışmadıkları zaman insanda bir düzen oluşur. Böyle bir durumdaki insan kendi kendisinin yöneticisidir. İnsanda bu düzenin bozulması kötülüklerin kaynağıdır.¹⁹

Platon için, istek ve arzularını aklın ve bilginin yönlendirmelerine doğru hareket ettiren bir insan beden zevklerinden vazgeçerek ruhun zevklerinin peşine düşer. Akıl ve bilgi sayesinde insan gerçeği kavramaya daha yakındır. Platon'a göre, görünen bu dünya bir mağara zindanıdır. Mağaranın dışı, düşünceler (ideler) âlemdir. Mağaradan çıkan insanın dışarının güzelliği ve aydınlığı karşısında ilk anda gözleri kamaşır ve sonra gözleri bu duruma alışarak gerçek güzellikleri görür. Böyle bir insan tekrar mağaraya dönmek istemez. Bunun gibi ruh da akıl ve bilgi ile düşünceler âlemine yükselerek kendi mağarasından kurtularak özgür olur.²⁰

¹⁷ Platon, *Devlet*, terc. Sabahattin Eyüboğlu-M.AliCimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010)s.128.

¹⁸ Platon'a göre, doğruluk, herkesin kendi görevini yerine getirmesi ve başkasının işine karışmamasıdır. bkz. Platon, *Devlet*, s.143.

¹⁹ Platon, 2010, ss.129-146.

²⁰ Platon, 2010, ss.195-234.

Evrenin gaye sebebinin İyi İdeası (Demiurgos) olduğu gibi insan ruhunun amacı da iyiye ulaşmaktır. Platon'a göre, insanın ışığı görebilmesi için bedenini ışığa doğru çevirmesi gibi insan ruhunun iyi ideasına yönelebilmesi için eğitim gereklidir. İnsanda iyiye yönelme gücü vardır fakat eğitim olmadan bu gerçekleşemez. Platon, insanı gerçeğe götürececek ilimlerin matematik, geometri ve astronomi olduğunu düşünür. Bu bilimler ruhun gerçeği kavramasında yardımcı birer araçtır.²¹

İnsanın tabiatı ve alışkanlıkları onun iyi veya kötü olmasının sebebidir. İnsan daima kendisini kötülüğe yönlendirecek eylemlerde bulunduğu zaman kötü olur. Eğer eylemleri daima iyiliğe yönelikse iyi olur. Platon'a göre zorba bir ruha sahip olan bir insan özgür değildir. Daima o tutkularının esiridir ve korku içindedir. İnsan ne kadar zorba ise o kadar köledir.²² Kötü fiiller işleyen bir insan kötülüğün kölesi olmuştur. Bu kimse kendi isteği ve niyeti ile fiillerini yerine getirmez. İyilik içerisinde olan bir kimsenin eylemleri kendindedir ve o her ne isterse yapabilir. Böyle bir kimse özgürdür. Platon için özgür kimse sadece iyi fiilleri yaparak iyiliğe ulaşmış kimsedir.²³

Platon, ruhların bilgelik sayesinde tanrıların arasına karışabileceğini düşünür. Nasıl hekimlik sağlığın bilimi ise bilgelik de insanın kendisinin bilgisidir yani kendi kendini bilmektir. ²⁴ İnsan bilgeliğe bedeninin zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak dışında onunla bağlantısını kestiğinde ulaşabilir. Ruh bilgeliği bedenle değil salt düşünce ile elde edebilir. Ruh bedenden uzaklaşıp kendi kendine kaldığında mutlak varlığa yakın olur. Ruh değişmez olan şeylerle ilişki içinde olduğu için kendisi de değişmez hale gelir. Bu durum bilgeliktir. Bilgeliği elde edemeyen ruhlar tanrıların katına yükselemeyecektir.²⁵

²¹ Platon, 2010,ss.236-248.

²² Platon, 2010, ss.312-315.

²³ İlham Dilman, *Free Will: An Historical and Philosophical Introduction* (London: Routledge, 1999),s.35.

²⁴ Platon, *Kharmides*, terc. Tanju Gökçöl,içinde Platon Diyaloglar(İstanbul:Remzi Kitabevi,2009), s.313.

²⁵ Platon, *Phaidon*, terc. Suut Kemal Yetkin-Hamdi R. Atademir(İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989), ss.20-54.

Bilge bir insanda, ruhun tüm yönleri, işlevlerini aklın öncülüğünde yerine getirmektedir.²⁶

Akıl, insana hâkimdir ve böyle bir kimsenin fiilleri bilgece fiillerdir.

1.2. Aristoteles

Aristoteles (M.Ö. 384-322) in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin üçüncü kitabı özgür irade ve seçimle ilgilidir ve birçok araştırmacı bunu böyle kabul etmektedir.²⁷ *Özgür İrade* adlı eserinde Derk Pereboom, Aristoteles'in özgür irade konusunda uyumcu (compatibilist)²⁸ bir yaklaşıma sahip olduğunu düşünür. ²⁹ Aristoteles'in özgür irade konusundaki görüşlerinin anlaşılması onun modal mantık, fiziksel nedensellik ve metafizik kavramları hakkındaki görüşlerine bağlıdır.³⁰

Aristoteles, *boulesthai* ifadesini irade etme anlamında kullanır. Aristoteles'e göre *boulesthai* isteme veya arzu etmenin son derece özel bir halidir. İrade etme arzu etmenin akla özgü yönüdür. Akıl, bir şeyin iyi olduğu hükmüne vardığında insan onu arzu ederek irade eder. Kendi başına akıl, insanın bir şeyi yapması için yeterlidir. Bu görüşü, Platon, Aristoteles, Stoa okulu ve onlardan sonra gelen takipçileri kabul eder.³¹ Aristoteles'e göre seçim insana bağlıdır. Seçme, irade etmenin bir formudur. İnsan, bir fiili gerçekleştirmek için seçimde bulunabilir fakat bazen fiili yapmak için seçimde bulunamamaktadır. Bir şeyi yapmak için seçimde bulunamama ile bir şeyi yapmamak için seçimde bulunma durumları aynı değildir.³² İnsan, düşünme ve seçme ile fiillerinde belirleyici faktördür.

²⁶ Ahmet Arslan, 2015,s.102.

²⁷ Susanne Bobzien, "Choice and Moral Responsibility," Ronald Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014) içinde, s.82.

²⁸ Determinizm ile özgür iradenin uyumlu olduğunu birbirleriyle çelişmediğini öne süren görüştür. bkz. Ahmet Eyim, "Metafizik-Ontoloji," Murat Arıcı-Yurdagül K.Adanalı (ed.), *Felsefeye Giriş: Temel Problemlere Sistemik Yaklaşım* (Ankara: Nobel, 2019) içinde,s.95;Ahmet Arslan, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul:Paradigma Yayıncılık, 1999), s.98.

²⁹ Derk Pereboom, *Free Will, Agency and Meaning in Life* (Oxford: Oxford University Press, 2014), s.1.

³⁰ Jörn Müller, "Was Aristotle an Ethical Determinist," Pieter d'Hoine-Gerd Van Riel (ed.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought: Studies in Honour of Carlos Steel* (Leuven: Leuven University Press, 2014) içinde, s.75.

³¹ Michael Frede,2011,ss.2-3.

³² Michael Frede,2011,s.6.

Akıl ve istek seçimde bulunmaya sebep olur. Seçim, eylemin fâil nedeni ve eylemin kökeni olmaktadır.³³ Aristoteles'e göre, insanın iyi ve kötü arasındaki ayrımı akli düşüncelerine dayanarak yapması onu diğer varlıklardan ayıran özelliğidir.³⁴

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin üçüncü kitabında, insandan ortaya çıkan eylemlerin nasıl ortaya çıktığını açıklar. Buna göre, insanda eylemler zorla ya da bilgisizlikten dolayı ortaya çıkan eylemler, isteğe bağlı eylemler, istemeyerek yapılan eylemler ve tercihe bağlı eylemler olmak üzere meydana gelir. İnsandan isteğe bağlı olarak ortaya çıkan eylemlere verilen hükümler ödül ve cezadır. İstemeyerek yapılan eylemlere verilen hüküm ise bağışlama ve acımadır. Aristoteles'e göre, zorla yapılan eylem, eylemin ortaya çıkmasında eylemi yapanın etkisi olmadığı ve dışarıdan gelen bir etki sonucunda ortaya çıkan eylemdir. Aristoteles buna örnek olarak, insanın şiddetli bir rüzgâr ya da bir kimse tarafından bir yere sürüklenmesini verir. Aristoteles'e göre, zorla yapılan bir eylemde tercih ve istek vardır. Buna örnek olarak, zorba bir kimse tarafından ailesiyle tehdit edilen bir kişinin bir eylemi zorba olan kimse tarafından yapmaya zorlanması durumunda zorlanan kişi o anda eylemi yapıp yapmama konusunda bir tercihe sahiptir ve eğer eylemi yaparsa eylemi isteğe bağlı olarak gerçekleştirmiştir. Aristoteles, eylemin isteğe bağlı olarak yapılıp yapılmadığının belirlenmesinde eylemin yapıldığı anın önemli olduğunu düşünür.³⁵

Robert Heinaman, Aristoteles'in düşüncesinde ahlaki sorumluluk için fâilin nedenselliğinin zorunlu olduğunu düşünür.³⁶ Bunu Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde görebilmekteyiz. Aristoteles'e göre, eylemi gerçekleştiren kimse eğer eylemin başlangıç noktası kendisi ise bu durumda o kişi yaptığı eylemden sorumludur. Başlangıcı

³³ Susanne Bobzien, 2014, ss.93-96.

³⁴ J.B.Korolec, 2008, s.629.

³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, terc. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), ss.40-41. ; bkz. Derk Pereboom, 2014, s.1.

³⁶ Robert Heinaman, "Voluntary, Involuntary, and Choice," Georgios Anagnostopoulos (ed.), *Blackwell Companions to Philosophy: A Companion to Aristotle* (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009, içinde, s.494.

kendisinden olan eylemler isteyerek yapılan eylemlerdir. Zorba bir kimse tarafından bir eylemi yapan bir kimse o eylemi isteyerek yapar fakat onun, eylemi yapmak için bedenini harekete geçiren bu isteği gerçek anlamda bir istek değildir. Aristoteles'e göre, bilgisizlikten dolayı yapılan eylemler hem isteyerek hem de istemeyerek yapılabilir. İstemeyerek yapılan eylemlerde üzüntü ve pişmanlık vardır. Aristoteles, bilgisizlikten dolayı yapmak ile bilmeden yapmak arasında ayrım yapar. Buna örnek olarak, bir kimsenin sarhoş ya da öfkeli bir anda yaptığı eylemlerin bilerek değil bilmeden yapmasını verir.³⁷

Aristoteles'in düşüncesinde isteyerek yapılan eylemin başlangıç noktasında eylemin meydana gelmesindeki koşulları bilen kişi vardır. Tutku, öfke ve arzudan kaynaklı eylemler istemeyerek yapılan eylemler değildir. İsteyerek yapılan eylemler geneldir. Çocukların ve hayvanların yaptığı eylemler isteğe bağlı eylemlerdir ve içlerinde bulunan tutku, öfke ve arzuya göre hareket ederler. Tercih isteyerek yapılan eylemlerdendir fakat tercih genel olan isteğe bağlı eylemlerden akla göre seçimde bulunmaktır. İsteğe bağlı eylemler tüm canlılarda bulunurken tercih sadece akıl sahibi varlıklarda bulunur. Akıl sahibi olmayan canlılarda tercih yoktur, arzu ve tutku vardır. Tercih ile insan, kendi kendini yöneterek kendine hâkim olur. Kendine hâkim olamayan insan, arzu ve tutkularına göre hareket eder ve tercihte bulunmaz. Arzu ve tercih birbirleriyle çatışabilir fakat arzu arzuyla çatışmaz. İnsanda bulunan isteme yeteneği insanın eylemlerini amacıyla ilişkili iken tercih amaca götüren şeylerle ilgilidir. Aristoteles, buna örnek olarak, bir insanın sağlıklı olmayı istemesi üzerine kendisini sağlıklı kılacak şeyleri yapmasını verir. Buna göre, bu insanın eyleminin amacı sağlıklı olmaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için yaptığı şeylerde o kişinin tercihleridir. Tercih akılla ve düşünmeyle ilgilidir. Bir insan yaptığı tercihlere göre iyi ya da kötü bir kimse olarak değerlendirilir. Aristoteles'e göre, bir eylemdeki amaç istenen şeydir. Amaca

³⁷ Aristoteles, 1997, ss.41-42.

götüren ise düşünülen ve tercih edilen şeylerdir. Böyle meydana gelen eylemler tercihe bağlı ve isteyerek yapılan eylemlerdir.³⁸ Susanne Bobzien, Aristoteles'te tercihin, eylemin fâil nedeni olduğunu ve eylemin aslını oluşturduğunu düşünür.³⁹

Michael Frede, Aristoteles'in evren sisteminde gezegenleri hareket ettiren meleksel akılların insana ilham vererek etkilediğini düşünür. Fakat onların bu etkisi insanın eylemlerinde mutlak bir karar mekanizması değildir.⁴⁰ Aristoteles'te olan bu ulvi cisimlerin insanı etkilemesi daha sonra İbn Sînâ'da da görülür.

Aristoteles belirlenimciliği kabul etmemektedir.⁴¹ Aristoteles aynı zamanda ahlâkî belirlenimciliği (ethical determinism) de kabul etmemektedir. O, insanın ahlâkî özelliklerinin önceden belirlenmemiş olduğunu düşünür. Aristoteles'e göre, insan, fiillerinin nedensel ilkesidir. İnsan fiillerini kontrol edebilme ve yönlendirme yeteneğine sahiptir.⁴² Aristoteles, bir insanın iyi veya kötü olmasının kendi elinde olduğunu düşünür. Zorba bir kimsenin böyle olmamak başlangıçta elindedir. Bir kimse daima zorba bir kimsenin eylemlerini yaparak kendisinde bunu alışkanlık haline getirdiğinde bu kimse için iyi bir kimse olmak zorlaşır. İnsanın iyi ya da kötü olmasında tercih ettiği eylemleri ve bu eylemlerin yapılma sürekliliği etkilidir. İnsan alışkanlıkları sonucu kazandığı huylarda sadece başlangıç noktasında söz sahibidir. Bir eylem, huy haline geldikten sonra o kimse, bu eylemi yapıp yapmama konusunda hâkimiyetini kaybeder. Aristoteles'e göre, erdemler aklın buyruklarıdır ve onları kazanmak veya kazanmamak insanın elindedir.⁴³

Ahmet Arslan, Aristoteles'i mutlak anlamda bir belirlenimci (determinist) olarak değil ılımlı bir belirlenimci (determinist) olarak niteler. Arslan'ın, Aristoteles'i ılımlı bir belirlenimci olarak nitelemesinin dayandığı temel nokta, Aristoteles'in sisteminde ay altı

³⁸ Aristoteles, 1997, ss.43-49.

³⁹ Susanne Bobzien, 2014, s.96.

⁴⁰ Michael Frede, 2011, s.6.

⁴¹ Robert Heinaman, 2009, s.494.

⁴² Jörn Müller, 2014, s.98.

⁴³ Aristoteles, 1997, ss.45-52.

âlemdeki maddenin, formların etkisine karşı koyabilmesidir. Buna örnek olarak Aristoteles'in bu konu ile ilgili vermiş olduğu kılıç örneğini verir. Bu örneğe göre, kılıç ustasının zihninde keskin bir kılıç yapmak vardır. Fakat kılıç paslanabilir. Paslı bir kılıç kesicilik formu ile uyumlu değildir. Bu durumda kılıcın maddesi formuna karşı bir harekette bulunmuştur. Bundan dolayı Aristoteles'in evren sisteminde bazı şeylerin belirlenmiş olmasına rağmen bazılarının ise belirlenmediği ortaya çıkmaktadır.⁴⁴

1.3. İskender Afrodisî

R.W. Sharples, İskender Afrodisî (M.Ö.III. Y.Y.-II.Y.Y.) nin '*De Fato (On Fate)*' adlı eserinin çevirisinin giriş bölümünde İskender Afrodisî'nin kader ve sorumluluk hakkındaki görüşlerine yer verir. Sharples'e göre, İskender Afrodisî'nin kader anlayışı, insanın özgürlüğüne yer vermektedir ve İskender Afrodisî'nin insanın özgürlüğü problemi ile ilgili olarak durduğu yer, özgürlük yanlılarının (libertarians) durduğu yerdir. Sharples'e göre, İskender Afrodisî'nin *De Fato* adlı eserinde yaptığı önemli katkı 'göksel cisimlerin hareketinin kaderin sebebi olduğu' düşüncesini ilk kez ortaya koymasıdır.⁴⁵

İskender Afrodisî, *De Fato (on Fate)* adlı eserinde kader (fate) problemini, Aristoteles'in görüşleri ve onun karşısında yer alan görüşleri açıklayarak ve inceleyerek ele alır. Bu problemle ilgili olarak iki görüşü verir. Bunlardan birincisine göre, her şey zorunlu olarak ve kadere uygun bir şekilde meydana gelir. İkinci görüşe göre, bazı şeylerin meydana gelmesinde önceden belirlenmiş bir sebeplerinin olmadığıdır.⁴⁶ İskender Afrodisî, eserinde kader kavramının tanımını, bu kavramın sebep olup olmadığını, eğer bir sebepse hangi bir tür sebep olduğunu tartışır. O, kaderin hangi bir tür sebep olduğunu belirlerken Aristoteles'in sebep teorisini kullanır. Afrodisî, kader

⁴⁴ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), ss.190-191.

⁴⁵ Alexander of Aphrodisias, *On Fate*, terc.R.W.Sharples (London;Duckworth,1983) , ss.21-27.

⁴⁶ Alexander of Aphrodisias, 1983, s.41.

kavramının Aristoteles'in belirlemiş olduğu dört nedenden- fil, madd, formel ve gaye- hangi tre girdiğini belirlemeye çalışır. Bunu belirledikten sonra 'her Şey zorunlu olarak belirli bir kadere göre meydana gelir' düşüncesini eleştirir.

İskender Afrodis, insanların kader kavramının tanımında ortak düşüncelere sahip olmadığını düşünür çünkü kader kavramının tanımı, zamana ve Őartlara göre değişmektedir. İnsanların kaderle ilgili görüşleri Şu Şekildedir; insanların çoğunluğuna göre, kader değiştirilemez ve kaçınılmaz sebeplerdir fakat diğerlerine göre, her Şey kadere göre meydana gelmez ve kader, sabit ve değiştirilemez değildir. Diğer bazı insanlara göre ise her Şey, kadere göre meydana gelir fakat kadere karşı durumlar da meydana gelebilir. İskender Afrodis, kader kavramının bu belirsizliği karşısında ilk adımda önemli olanın kaderin ne olduğu ve hangi Şeylerin meydana gelmesinin sebebi olduğunun belirlenmesinin önemli olduğunu vurgular.⁴⁷

İskender Afrodis, kaderin Şeylerin meydana gelmesinde sebep olduğu düşüncesinin ortak bir düşünce olduğunu belirtir. Ona göre, kaderin, Aristoteles'in tasnifinde yer alan dört sebepten hangi tre girdiğinin belirlenmesi gerekir. Aristoteles'in tasnifinde yer alan dört sebep Şunlardır; fil, madd, formel ve gaye sebeplerdir. Afrodis'ye göre, kader fil sebeptir. O, bunu heykelci rneği ile açıklar. Bir heykelin meydana gelmesinde onu yapan zanaatkr/heykelci fil sebeptir. Heykelin yapıldığı madde, tunç veya taş onun madd sebebidir. Heykelin Şekli, onun formel sebebidir. Heykelcinin heykeli hangi amaçla yaptığı, heykelin yapılmasının gaye sebebidir.⁴⁸

İskender Afrodis, kaderin fil sebep olduğunu belirledikten sonra onun hangi tür fil sebep olduğunu, Aristoteles'in Şeylerin nasıl meydana geldiği düşüncesine göre açıklar. Aristoteles'e göre, dört fil sebep vardır. Bunlar; doğa, akıl, Şans ve tesadüftür.

⁴⁷ Alexander Aphrodisias, 1983, ss.42-43.

⁴⁸ Alexander Aphrodisias, 1983, ss.43-44.

Ona göre, bazı şeyler bir şey için meydana gelmekle birlikte onu meydana getirenin kendisinde, onu meydana getirmesi için belirli bir amaca sahiptir. Bazı şeyler ise bir şey için meydana gelmemektedir. Afrodisî, meydana gelmesinde bir amaç olmayana, Aristoteles'in vermiş olduğu saç dokunma örneğini verir. Bir şey için meydana gelenler kendi içinde üçe ayrılır. Bunlar; 1. Doğası gereği meydana gelenler, 2. Akla göre meydana gelenler, 3. Şans ve tesadüfe göre meydana gelenler şeklindedir. Doğasına göre meydana gelenlerin başlangıcı ve sebebi kendilerindedir fakat akla göre meydana gelenlerin başlangıçları ve fâil nedenleri kendilerinin dışındadır ve onların meydana gelme sebebi, onları meydana getiren fâilin düşünmesidir. Şans ve tesadüfe göre meydana gelenlerde amaçtan başka bir şeyden dolayı meydana gelirken doğa ve akla göre meydana gelenler taşıdıkları amaç için meydana gelirler.⁴⁹

İskender Afrodisî için fâil neden, şeylerin bir şey için meydana gelmesine sebep olan nedendir. Aristoteles'in tasnifinde olduğu gibi bir şey için meydana gelenler ya doğasına göre ya da akla göre meydana gelir. Akla göre meydana gelenlerin sebebi kendileri dışında olduğu için onları meydana getiren onları meydana getirmemesi de mümkündür. Onun için bir zorunluluk yoktur. Afrodisî'ye göre kader, doğaya göre meydana gelenle aynı şeydir. Bundan dolayı kader ve doğa aynı şeydir.⁵⁰

Kader ve doğa birbirlerine eşlik eden isimce farklı sebeplerdir. Her şeyin doğaya (göksel cisimler ve onların hareket devirleri) göre meydana gelmesinin ilk sebepleri, kaderin sebepleridir. Oluşun/mejdana gelmenin başlangıcı, göksel cisimlerle başlar. Şeyler, doğasına göre çoğunlukla meydana gelir fakat zorunlu olarak gelmez. Afrodisî, buna örnek olarak şunları verir; bir insandan bir insanın çıkması zorunlu olmayıp çoğunlukla gerçekleşen bir durumdur. Bir bedende meydana gelen hastalık zorunlu değildir çünkü doktorların tavsiyesine uyup gerekli şartları yerine getiren kimse, hasta

⁴⁹ Alexander Aphrodisias, 1983, ss.44-45.

⁵⁰ Alexander Aphrodisias, 1983, ss.45-46.

olmayabilir. Doktorların tavsiyesine uymayıp hasta olan bir kimsenin durumu gibi birisi ruhunun yapısına aykırı seçim ve eylemlerde de bulunduğunda bu davranışının olumsuz sonuçlarını kendi yaşamında görür. İnsanın eylemleri ve yaşamı çoğunlukla onun doğasına ve eğilimlerine bağlıdır.⁵¹ İnsan fiillerini isteği doğrultusunda gerçekleştirebilmektedir. İnsanın istek dışı gerçekleştirdiği fiillerinin sebebi ya baskı altında olması ya da bilgisizliktir.⁵²

İskender Afrodisî, her şeyin kadere göre ve zorunlu olarak meydana gelmesi düşüncesinin, hayatlarında başarılı olamamış ve bundan dolayı sorumluluğu kadere yükleyen sıradan insanlara ait olduğunu düşünür. Afrodisî'ye göre, onların bu düşüncesi gerçekle uyumlu değildir çünkü 'her şey kadere göre zorunlu olarak meydana gelir' düşüncesini şans ve tesadüf iptal eder.⁵³

Afrodisî, 'her şey zorunlu olarak meydana gelir' düşüncesinin tesadüf (contingent) sonucu meydana gelen olaylarla uyumlu olmadığını söyler. Tesadüf sonucu meydana gelen şeyler için meydana gelmeme durumu da söz konusudur fakat meydana gelmesi zorunlu olan şeylerin meydana gelmemesi imkânsızdır. Zorunlu olarak meydana gelen şeyler kendilerinde zıtları kabul etmez fakat tesadüf (contingent) olarak meydana gelen şeyler zıtları kabul ederler. Bazı şeyler için buldukları durumdan zıt bir duruma geçmeleri imkânsızdır. Örneğin, ateşte, zıttı olan soğuğu kabul etme yetisi yoktur fakat su hem sıcaklığı hem de soğuğu kabul etme yetisine sahiptir.⁵⁴

İskender Afrodisî'nin kaderle ilgili yukarıda açıklanan görüşlerinden yola çıkarak onun, insanın özgür olduğu düşüncesine sahip olduğu çıkarılabilir.

⁵¹ Alexander Aphrodisias, 1983, ss.46-47.;bkz.Proclus, *On Providence*, terc.Steel Carlos (London: Bloomsbury, 2007), s.7.

⁵² Alexander of Aphrodisias, *Ethical Problems*, terc. R.W.Sharples (London: Bloomsbury, 1990),s.40.

⁵³ Alexander of Aphrodisias,1983, ss.48-49.

⁵⁴ Alexander of Aphrodisias,1983,ss.51-52.

1.4. Plotinus

1.4.1. Özgür İrade

Plotinus (204-270), gerçek özgürlüğün erdemli bir yaşamla ilgili olduğunu düşünür. Ona göre, insan, ruhunu iyiye yükselttiğinde özgürlüğe kavuşmaktadır. Ruhun iyiye yükselmesi düşünme ile gerçekleşir.⁵⁵ Plotinus'un ruh anlayışında, Nous'u temaşa eden, bedenle bağlantılı olan ve bu ikisinin arasında bulunan olmak üzere ruhun üç yönü vardır. İnsanlar ruhlarının bu üç yönüne yönelme konusunda kendi istekleri ile seçimde bulunma yeteneğine sahiptirler.⁵⁶ Plotinus, evrensel nedenselliği kabul etmekle birlikte belirlenimciliği (determinizm) kabul etmemektedir. İnsandan ortaya çıkan fiiller, insanın kendisine bağlıdır.⁵⁷ Plotinus'un özgür irade ile ilgili görüşleri, ilâhî inayet, evrensel nedensellik ve özgür irade arasındaki problemleri çözme noktasında bir bakış açısı sunar. Plotinus'a göre, özgür eylemlerin temelinde akli arzular vardır.⁵⁸

Plotinus, özgür irade ile yapılan eylemlerin, insanın iradesine uygun olarak gerçekleşen ve zorlama ile meydana gelmeyen eylemler olduğunu düşünür. Zorlama olmadan ve bilgi ile yapılan her şey, isteğe bağlı gerçekleşen şeylerdir. İnsanın, eylemi hakkında onu nasıl gerçekleştireceği ile ilgili tam bir bilgiye sahip olup onu gerçekleştirdiğinde, eylemi özgür bir eylem olur. İnsan eylemini nasıl gerçekleştireceğini bildiği halde, eylemi hakkında tam bir bilgiye sahip olmayıp eyleminin bazı noktalarındaki bilgisinin eksik olması durumu, onun eylemini özgür olarak gerçekleştirdiğini göstermez. Plotinus, buna örnek olarak, bir kimsenin öldürdüğü kişinin

⁵⁵ Georges Leroux, "Human Freedom in the Thought of Plotinus," Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s.311.

⁵⁶ Ahmet Arslan, 2015, ss. 167-168.

⁵⁷ Pauliina Remes, *Plotinus on Self: The Philosophy of the 'We'* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s.181.

⁵⁸ Lloyd P. Gerson, *Plotinus* (London: Routledge, 1994),s.140.

babası olduğunu bilmeden onu öldürmesini verir. Bu durumda öldüren kişi, öldürdüğü kişinin babası olduğu bilgisine sahip olmadığı için eyleminin her noktası hakkında bilgiye sahip değildir. Bu yüzden bilgisizlik özgürlük ile uyumsuz. Bundan dolayı gerçek anlamıyla özgür olarak gerçekleştirilen bir eylemde eylemi gerçekleştiren, eylemin bazı noktalarında bilgiye sahip olmayıp tüm noktaları hakkında bilgiye sahiptir. Bilgisizlikten dolayı yapılan eylemler özgür irade ile yapılan eylemler değildir.⁵⁹

Plotinus, özgür bir seçim ile yapılan eylemin kaynağının ne olduğunu araştırır. Ona göre, öfke ve arzu sonucu meydana gelen olaylar özgür bir seçim ile yapılan fiiller değildir çünkü öfke ve arzu hayvanlarda, bebeklerde, çıldırmış ve sanrı yaşayan insanlarda da vardır. Onların yapmış olduğu eylemlerde özgür bir seçim yoktur. İnsanın gerçekleştireceği fiille ilgili farkındalığı o fiili özgürce yapılan bir eylem olarak kılmaz. İnsanın yapacağı eylem hakkında tam bir bilgiye sahip olması gerekir. İnsanın sahip olduğu hazlar onu bir fiili yapmaya yönlendirir. Fakat kişinin gerçekleştireceği fiil hakkındaki farkındalığı, düşünmesi ve bilgisi onu o fiile yönlendiren hazlarını engeller. Hazların etkinliği olmadığı bir eylem özgür bir eylemdir. İnsanın hazlarını engelleyip özgür bir eylemde bulunmasının sebebi zihinsel bir süreçtir. Bundan dolayı özgürlük eylemde değil zihinde olan bir şeydir.⁶⁰

Özgür bir eylem için gerekli olan şeyler şunlardır; kişinin iradesi üzerinde kontrol sahibi olması, düşünme iradesine sahip olması ve doğru düşünmesidir. Doğru bir düşünme için bilgi gereklidir. Sağlam bir görüş ve bilgiye dayanmayan bir düşünce ve hayal, gerçek anlamıyla özgürce yapılan bir eylem için yeterli değildir. Bedenden kaynaklı süslü hayallerden özgür bir eylem ortaya çıkmaz. Bundan dolayı kendi hayatlarını kontrol edenler, Entelektüel İlke (Intellectual Principle)ın faaliyetleri

⁵⁹ Plotinus, *The Enneads*, terc. Stephen McKENNA (London: Faber and Faber, 1962), s.596.

⁶⁰ Plotinus, 1962, ss.596-597.

aracılığıyla bedenlerinden bağımsız olanlardır. Özgürlüğün kaynağı, Entelektüel İlke'nin faaliyetidir.⁶¹

Plotinus, özgür bir eylemde, yapan failin kendi kontrolünün olduğu ve fâilin, dışarıdan gelen eğilimlerden etkilenmediği düşüncesini savunur. İyiliğe yöneltlen bir eylem, özgür olarak yapılan bir eylemdir. Amacı iyilikten uzak olan ve baskı sonucu olan bir eylem özgür olarak yapılmayan bir eylemdir. Plotinus'a göre, Entellektüel İlke'nin eylemi ve özü aynıdır. Entelektüel İlke'nin mutlak iyinin içinde olmasından dolayı onun eğilimleri hep iyiye yöneliktir. Bu yüzden Entelektüel İlke'nin eylemleri özgürdür. İnsanın özgürlüğü Entelektüel İlke'dedir. Erdem sahibi bir insan, özgür eylemler yapabilen biridir. Erdemin, insanın tutku ve hazlarını eğitmesi ve dengelemesinden dolayı 'erdem' de özgürlük ve kontrol vardır. Böylece erdem, insanın özgürlük ve kontrol sahibi olmasını sağlayarak insanı arzu ve tutkularına esir olmaktan kurtarır.⁶²

Plotinus'un felsefi düşüncesinde, insanın özgür eylemlerinin ve kendi üzerinde kontrol sahibi olmasının temelinde erdem ve Entelektüel İlke (Intellectual Principle) vardır. Plotinus'a göre, erdem, insanı hayatta karşılaşılabileceği tehlikelerden korumaz. Erdemin hedefi bir çocuğu ölümden kurtarmak değil hedeflediği yüksek amacına ulaşmaktır. Bundan dolayı insanın özgür eylemi ve kendini kontrolü, bir şeyi yapmakla ve dışarıdan gelen bir şeyle ilgili olmayıp kendi içsel faaliyetiyle/kuvvetiyle ilgilidir. Erdem, Entelektüel İlke'nin duygular ve tutkular içermeyen bir modudur. Duygular ve tutkular bedenle ilişkilidir. Bundan dolayı bedenden bağımsız olan insanın iradesi özgürdür. Ruh, engelleme olmadan Entelektüel İlke sayesinde Mutlak İyi'ye (The Good) yöneldiğinde özgür olur.⁶³

⁶¹ Plotinus, 1962, s.597.

⁶² Plotinus, 1962, ss.598-599.

⁶³ Plotinus, 1962, ss.599-600.

1.4.2. Kader (Fate)

Plotinus, Enneadlar adlı eserinde, aynı sebeplerden farklı sonuçların nasıl meydana geldiğini inceler. O, bu konu hakkında bazı ekollerin görüşünü verir. Birinci ekole göre, her şey atom gibi maddî ilkeler tarafından belirlenir. Atomların çarpışması ve birleşmesi sonucunda varlık ve olaylar meydana gelir. Her şeyin atomlar tarafından belirlendiği görüşü zorlama olduğunun da bir göstergesidir. Plotinus, 'her şey atomlar tarafından belirlenir' görüşünü çürütür. Ona göre, atomların çarpıştığı ve birleştiği bir sistemde düzen yoktur. Düzenin olmadığı bir yerde tahmin ve bir şeyi önceden bilme durumu söz konusu değildir. Bundan başka Plotinus'a göre, insanın eylemleri ve ruhu veya zihninin durumları atomik hareketlerle açıklanamaz. Belirli bir düzende olmayan çarpışan atomların, ruhta açık belirli düşüncelerin oluşmasına sebep olduğu düşüncesi mantıklı değildir. Düzensiz bir şeyden düzenli bir şey oluşmaz.⁶⁴

İkinci ekol, varlığın ilk ilkesi ve var olan her şeyin ondan çıktığı kader diye adlandırılan mükemmel hâkim bir neden olduğu düşüncesini savunan gruptur. Evrene hâkim olan bu 'neden' sadece olayların değil aynı zamanda insanın düşüncelerinin ve fikirlerinin de sebebidir. Plotinus'a göre, bu ekol insanı rüzgârın önünde savrulan bir yaprak parçası yapmaktadır. Plotinus, her şeyin tek sebebinin gök cisimleri ve yıldızların olmadığı, mekân ve iklim gibi göksel olmayan şeylerinde etkili olduğunu düşünür. Ona göre, anne ve babanın çocuklar üzerinde etkisi vardır. Fakat kardeşlerin fiziksel ve çevresel açıdan benzer olmalarına rağmen mizaç ve düşüncelerinde farklılıklar vardır. Plotinus'a göre, eğer yıldızlar insanın kaderinin nedensel ilkeleri olarak görülürse bu durumda insanın kaderini yorumlama da kuşlar ve diğer şeylerinde nedensel ilke olarak kabul edilmesi gerektiği bir durum ortaya çıkar. Plotinus'a göre, yıldızların her şeyin sebebi olduğu düşüncesi tutarlı değildir çünkü aynı grup yıldızının, aynı anda bir yerde

⁶⁴ Plotinus, 1962, , ss.154-155.

bir canlıya insan formunu kazandırırken diğer yerde başka canlıya hayvan formunu kazandırması pek açıklayıcı değildir. Aynı grup yıldızının, aynı anda birbirine benzer şeyler meydana getirmesi gerekir. Her şeyin sebebinin bir zincir içerisinde tek bir sebebe dayandığı ve her şeyin bu sebeplere bağlı olarak meydana geldiği ve hiçbir şeyin bunu değiştirmeye gücünü olmadığı bir sistem, tümel belirleyici (universal determinist) bir sistemdir. Böyle bir sistemde insanın eylemleri diğer sebepler tarafından belirlendiğinden dolayı insan özgür değildir.⁶⁵

Üçüncü ekole göre, her şeyi kapsayan, kendi hareketiyle şeyleri meydana getiren, gezegenler ve yıldızlarla ilişki içinde olan evrensel/küllî devir (universal Circuit) vardır. Bu devir, evrensel belirleyici olandır. Dördüncü ekole göre, nedensel güçler kendilerinden önceki nedenlere bağlıdır. Bir önceki olay bir sonraki olayı belirler.

Plotinus'un düşüncesinde her şeyin meydana gelmesinde nedensellik iki türdür. Birinci neden Ruh (the Soul), ikincisi ise diğer sebeplerdir. Ruh, insanın ruhunu doğru düşünme ile iş gördürerek insandan doğru eylemler meydana gelmesini sağlar. Akli olmayan şeyler, Ruh'tan dolayı meydana gelmez.⁶⁶ Plotinus'a göre, insan, doğasının gerektirdiği haz ve tutkulardan kurtulup ruhunun yönlendirmelerini akli ile takip ettiğinde özgürdür.

1.5. Proclus

1.5.1. İnyet ve Kader

Proclus, '*On Providence*' adlı eserinde Theodore'nin kader, inayet ve özgür irade ile ilgili görüşlerini açıklar. Proclus, ilk önce Theodore'nin kader ve inayet kavramlarının tanımını verir. Theodore'ye göre, kader (fate) tüm olayların meydana gelmesinin sebebi

⁶⁵ Plotinus, 1962, ss.156-158.; bkz. Proclus, *On Providence*, terc. Carlos Steel (London: Bloomsbury, 2007), s.9.

⁶⁶ Plotinus, 1962, s.160.

olup âlemde/kozmosta bulunur. İnyet ise olayların meydana gelişini yöneten değişmez zorunlu bir kanundur. Theodore, insanın, ruhunun kendi kendisinin belirleyicisi ve karar vericisi olmasının sadece bir isimden ibaret olduğu gerçekte ise bu durumun hiçbir gerçekliğinin olmadığını düşünür. Ruh, diğer varlıkların eylemlerinin bir kölesi ve kozmosun bir parçasıdır.⁶⁷

Proclus için, Theodore'nin felsefi düşüncesinde kader, birbirine bağlı bir silsile içindeki düzen iken inayet, bu düzenin zorunlu sebebidir. Proclus'a göre, hem kader hem de inayet, âlemin ve âlemde meydana gelen şeylerin sebebidir fakat inayet kaderden önce gelir. Proclus, ruhu ikiye ayırır. Bunlardan birincisi, tanrılar katından gelen bedenden ayrılabilen ruhtur. İkincisi ise, bedende ikamet eden ve ondan ayrılamayan ruhtur. Birinci tanımda tanımlanan ruhun varlığı inayete bağlı iken ikinci ruhun varlığı kadere bağlıdır.⁶⁸

Proclus, kendi felsefi düşüncesinde inayet ve kaderi tanımlar. Bu tanıma göre, inayet, kendisi tarafından yönetilen şeylerin sebebidir. İnyet, önceden düşünmedir. Kader, meydana gelen şeylerin arasındaki bağın ve arda arda içinde gelmesinin sebebidir. Bir şey birbiriyle bağlantılı sebepler sonucunda meydana gelir ve bu sebeplerin bilgisinin bize açık olmadığı durum kaderdir. İnyet, kendisine konu olan şeyle aynı değildir. İnyet, sadece sağlayıcı nedendir (providing cause). Kader, bağlayan ve bağlantının olduğu şey değildir, o bağlantının ilkesidir. Bundan dolayı inayet ve kader fâil sebeplerdir. Fâil sebeplerin sonuçlarından farklı olması kuralı gereği fâil sebep, sonuç ve etkin eylem birbirlerinden farklıdır. Sonuç iyi ise fâil neden de iyidir. Fail sebep, sonucundan bir üst makamdadır.⁶⁹

Proclus, inayet ve kader kavramlarını açıkladıktan sonra onların iş gördüğü alanlarını açıklar. İlk olarak kaderin alanı hakkında bilgi verir. Bunun için önce birbiriyle

⁶⁷ Proclus, *On Providence*, terc. Carlos Steel (London: Bloomsbury, 2007), ss.41-42.

⁶⁸ Proclus, 2007, s.42.

⁶⁹ Proclus, 2007, s.44.

bağlantılı şeylerin ne olduğunu inceler. Ontolojik olarak şeyleri üçe ayırır. Birincisi, özü ve eylemleri sonsuzlukta olanlar; ikincisi, varlıkları ve eylemleri zamanda olanlar; üçüncüsü, sonsuzlukta olanlar ile zamanda olanlar arasında aracı konumunda olanlardır. Üçüncü gruptakilerin özü sonsuzluktadır fakat eylemleri zamansaldır. Birinci gruptakiler akıl (intellectual), ikinciler maddî (corporeal), üçüncüler de fizik (physics) ile ilgilidir. Akıl, sonsuzlukta var olan ve düşünen bir düzendir. Maddî alan, sınırsız bir zamanda veya belirli bir zamanda daima oluşan düzendir. Fizik alan, özünde sonsuz fakat zamansal eylemleri kullanan bir düzendir. Birbiriyle bağlantılı olmak demek farklı zamanlarda tek başına oluşamayan, birbirlerinden ayrı olamayan ve mekânları ayrı bile olsa birbirleriyle koordineli olmak demektir. Birbiriyle bağlantılı şeyler kendi kendilerine aralarında bağ kuramazlar ve birbirleriyle bağlantılı olmasını sağlayan bir sebep vardır. Kaderin olduğu bir düzende birbirinden ayrı olan olaylar bir sebeple birbirleriyle bağlantılı hale gelir. Böyle şeyler başka bir şey tarafından hareket ettirilir ve maddeseldirler. Bundan dolayı kader tarafından yönetilen ve bağlantılı hale getirilen şeyler dıştan gelen bir sebep tarafından hareket ettirilirlen ve tamamen maddeseldirler. Proclus'a göre, beden hareket etmesinin yakın nedeni kendi doğasıdır. Bunun gibi kader de âlemin doğasıdır ve âlemin içindeki şeyleri hareket ettirir.⁷⁰

Proclus, kaderin alanını açıkladıktan sonra inayetin alanını açıklar. Proclus'a göre, 'inayet', iyiliklerin kaynağıdır. İyi olan bir şey ancak tanrısal bir şeyden çıkabilir. Bundan dolayı inayet tanrısal bir sebep (divine cause) tir. İnayet, hem akıl hem de duyulur âlemi yönettiği için kaderden üstündür. Kader düzenindeki şeylerin iyiliğe yönelmesi inayetten kaynaklanır. İnayet sistemindeki bazı şeyler kadere ihtiyaç duymaz. Akılsal şeyler (intelligible things) kaderi aşabilir. Proclus'a göre, akıl ve duyulur âlem olmak üzere iki âlem vardır. İnayet hem akıl âlemini hem de duyulur âlemi yönetir. Kader ise duyulur âlemi yönetir. Proclus, inayeti güneşin ışığına kaderi de havadaki ışığa benzetir. Güneşin

⁷⁰ Proclus, 2007, s.45-47.

ışığı kendindedir fakat havadaki ışığın sebebi güneştir. Bundan dolayı inayet kendinden tanrısal iken kader kendinden olmayıp tanrısallığını inayetten alır.⁷¹

Proclus, bedenden bağımsız eylemde bulunan ruhlar (soul) ile bedene bağlı ruhlar (soul) hakkında Aristoteles'in tanımını verir. Aristoteles'e göre, bedene ihtiyaç duymadan eylemde bulunan ruhlar (soul) bedenden bağımsız olabilme ve ayrılabilme özüne sahiptir.

Duyular (görme, işitme, tatma, dokunma, koklama) bedenden bağımsız değildir ve beden organları aracılığı ile işlevlerini yerine getirir. İnsanda bulunan öfke ve haz kuvvetleri bu duylardan gelen verilerden etkilenir. Bundan dolayı insanın bu kuvvetleri bedenden bağımsız olarak işlevlerini yerine getiremez. İnsanda bulunan düşünme kuvveti öfke ve hazzı yönetir. Düşünme kuvveti hem bedenden gelen verileri kullanır hem de daha önce sahip olduğu verileri kullanır. Böylece düşünme kuvveti bedenden bağımsız olabilir. Düşünme kuvvetinin en etkili fiili, beden kendisinin altında bulunan kuvvetlerden gelen etkiler bittiğinde gerçekleşir. Bu şekilde ruh, kendi hakkında düşünür ve kendi özünü görür. Matematik ve geometri buna yardımcı olan ilimlerdir. Bu ilimler ile ruh, duylardan gelen etkilerden uzaklaşır ve zihin arınır. Düşünme kuvvetinin bir üst derecesine ulaşan ruh, tanrısal olan ruhları görebilir. Böyle bir ruhun eğilimleri aklidir. Proclus'a göre, akli (rational) ruhlar, kendi doğalarına göre hareket ettiklerinde bedenlerinden ve duylarından bağımsızlaşabilirler. Ruh, doğasına göre hareket ettiğinde kaderin yönettiği durumları aşabilir. Fakat eğer ruh duylara bağlı kalırsa kendisinin bulunduğu kader sisteminin kurallarını aşamaz. Proclus'a göre eğer ruh, zenginlik, güç ve onur gibi dıştan gelen iyiliklere tutunursa kaderden kaçamaz ve özgür olamaz. Ruh, düşünme kuvvetinin gereklerini yerine getirdiğinde özgür olur.

⁷¹ Proclus, 2007, s.48.

Zenginliğini kaybettiğinde üzülen bir insan açısından bakıldığında, gerçekte üzülen o değildir, onun hazlara ve tutkulara bağlı olan ruhudur. Yüksek dereceli ruhlar böyle durumlarda acı ve üzüntü duymazlar. Bu gibi tutkulardan kurtulabilen ruhlar kendi kendilerine karar verebilir ve kendilerinin efendisi olurlar.⁷²

⁷² Proclus, 2007, ss.48-53.

İKİNCİ BÖLÜM

KELAMÎ DÜŞÜNCEDE NEDENSELLİK VE ÖZGÜR İRADE

Emevîler döneminde yöneticilerin yönetimlerini meşrulaştırmak için ortaya attıkları 'her şeyin Tanrı tarafından belirlendiği' görüşü ile özgür irade tartışması ve kader problemi, Müslüman düşünürlerin tartışmalarının odak noktası oldu.⁷³ Emevî yöneticileri bu görüş ile yaptıkları zulmün kendilerinin yapmadığını Allah'ın belirlemiş olduğu sistemde, O'nun dilemesi ile gerçekleştiğini savundular. Emevî yöneticilerin, bu belirlenimci ve insan özgürlüğünü yok sayan görüşüne karşı çıkan Kaderiyye mezhebine mensup Müslüman düşünürler, Ma'bed el-Cühenî (ö.83/702[?]), Gaylan ed-Dımeşkî (ö.120/738) ve Hasan el-Basrî (ö.110/728)'ydi. Kaderiyye mezhebine mensup Müslüman düşünürler, insanın özgür iradesi ile fiillerini meydana getirebileceğini ve insanın fiillerinden sorumlu olduğu görüşünü savundular.⁷⁴

Müslüman düşünürler, insanın fiillerinin nasıl meydana geldiği konusunda birbirlerinden farklı görüşler ortaya koydular. Onların görüşlerinin ortak noktalarından birisi de Allah'ın mükemmelliğine ve yüceliğine bir noksanlık getirmeme çabasıdır. Cebriyye ekolünün başta gelen ismi Cehm b. Safvân (ö.128/745-46), insanın özgür iradesi olmadığını, insanın tüm fiillerinin fâilinin, Allah olduğunu savunur. Ona göre, insan, görünüşte fâil konumundadır ve gerçek fâil Allah'tır. Cebriyye'nin bu görüşü savunmasının gerekçelerinden birisi, Allah'ın fiillerinin insanın fiillerine benzemeyeceği fikridir. Mu'tezile ekolüne mensup olanlara göre, insan fiillerini özgür bir şekilde yapabilme kabiliyetine sahiptir. Mutezile, Kaderiyye ile bu konuda yakın görüşe sahiptir. Mu'tezile, insanın özgür irade sahibi olmamasını Allah'ın adaleti ile bağdaştıramaz. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö.324/935-36), insanın fiillerini gerçekleştirmeden önce

⁷³ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, terc.Şahin Filiz (İstanbul: İnsan Yayınları 2014),ss.34-35.

⁷⁴ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, s.34.

istitâatin⁷⁵ Allah tarafından yaratıldığını ve insanın kesb ile fiilini meydana getirebileceği görüşünü savunur. Ona göre, insan kesb ile fiillerinden sorumludur.

2.1. Cebriyye

Cebriyye, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ve insanın fiillerinde etki sahibi olmadığını savunan bir gruptur. İnsanların fiillerinin, kendilerinden özgür iradeleri ile ortaya çıkmayıp cebir/zorlama ile meydana geldiği fikrini ilk olarak Ca'd b. Dirhem (ö.124/742) tarafından ortaya atılmıştır. Daha sonra bu düşünceyi temellendirerek kelam ilmine katanın Cehm b. Safvân (ö.128/745-46) olduğu bilinmektedir.⁷⁶ İbn Hazm (ö.456/1064) '*mucber*' kavramını kişinin kendi seçimi ve niyetine karşı fiilin meydana gelmesi şeklinde tanımlar.⁷⁷ Cebriyye kendi içinde Gerçek Cebriyye (el-Cebriyyetü'l-hâlisa) ve Yarı Cebriyye (el-Cebriyyetü'l-mütevassita) olmak üzere ikiye ayrılır. Gerçek Cebriyye, insanın fiili işlemek için bir gücünün olmadığını söyler. Yarı Cebriyye ise insanın fiili işlemek için bir gücünün olduğunu fakat bu gücün fiil üzerinde bir etkisi olmadığını iddia eder.⁷⁸

Cehm bin Safvân, yaşamak ve bilmek gibi yaratılmışlara ait sıfatların Tanrı'ya atfedilemeyeceği düşüncesini savunur. Eğer bu sıfatlar Tanrı'da da olursa bu durumda yaratılan ile Tanrı arasında benzerlik olur. Bundan dolayı Cehm b. Safvân Tanrı'nın bu sıfatlarını kabul etmeyerek Tanrı'nın kudretli, fâil ve yaratıcı olduğunu söyler. Ona göre, bu sıfatlar yaratılmışlarda yoktur. Cehm b. Safvân yaratılmışlarda fâil ve kudret gibi

⁷⁵ İnsanın iradî fiillerini gerçekleştirebilmesi için gerekli olan güçtür. Bkz.Yusuf Şevki Yavuz, "İstitâat," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.23,s.399.

⁷⁶ İrfan Abdülhamid Fettah, "Cebriyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.7,s.206.

⁷⁷ İbn Hazm Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sâid b.Hazm, *El-Fasl Fi'l-Milel Ve'l-Ehvâ Ve'n-Nihal*, terc. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı,2017),s.298.

⁷⁸ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *El-Milel Ve'n-Nihal*, terc. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı,2015), s.102.

sıfatların olduğunu kabul etmediğinden dolayı ona göre insan eylemleri belirlenmiştir ve insan, eylemlerinde irade ve seçim gibi hiçbir etkiye sahip değildir. ⁷⁹

Cehm bin Safvân, insanın fiillerinin mecaz olarak insana nispet edileceğini gerçek fâilin, Allah olduğunu düşünür. Ona göre, güneşin doğup batması, ağaçların sallanması fiillerini gerçekte Allah yapmaktadır.⁸⁰ İnsan, fiillerini yerine getirirken kendisinde meydana gelen irade ve ihtiyar Allah tarafından insanda yaratılır.⁸¹ İnsan özünde irade ve ihtiyar sahibi bir varlık değildir. İnsan fiilleri kabul noktasında sadece mahal konumundadır.⁸²

Cebriyye, Tanrı'da işitme, görme ve bilmeyi tek bir şey olarak kabul eder. Görme, işitme ve bilme birbirinden farklı şeyler değildir. Tanrı, bir şeyi yarattığında o şeyle birlikte O'nda bir ilim meydana gelir. Bu şey var olmadan önce Tanrı'da bu ilim yoktur. Her yaratmada Tanrı'da bir ilim meydana gelir. Cebriyye'ye göre, Tanrı yarattığında bilmektedir yani Tanrı'nın yaratma eylemi bilgisinden öncedir.⁸³

Tanrı, insanın fiillerini onu fâil kılarak yaratır. Tıpkı ateşin yakması gibi insandan fiilleri tabiatı gereği ortaya çıkar. Tanrı, her şeyi ezeli ilim ve iradesine göre düzenlemiştir. Buna göre, kimin iyi kimin kötü olacağı bellidir. Her şey Tanrı'nın dilemesine bağlıdır. İnsanların bu kader düzenini aşma gibi bir yetenekleri yoktur.⁸⁴

⁷⁹ Şehristânî, *Muslim Sects and Divisions (The Section on Muslim Sects in Kitab Al-Milel va'n-Nihal*, terc. A.K. Kazi-J.G.Flynn (London: Kegan Paul International, 1984), s.73.

⁸⁰ Ebû'l-Hasan El-Eş'arî, *Mâkâlâtü'l- İslâmiyyîn*, terc.Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı,2019), s.404.;bkz. İbn Hazm, El-Fasl,çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı,2017), s.294. bkz.Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Massachusetts: Harvard University Press, 1976),s.606.

⁸¹ W. Montgomery Watt, *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, terc. Arif Aytekin (İstanbul: Bereket Yayınları, 2011), s.133.

⁸² Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerh'ul- Usûli'l-Hamse 2 Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, terc. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), s.44.

⁸³ Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid Ed-Dârimî, *Er-Reddu Ale'l Cehmiyye Cehmiyye'ye Reddiye*, terc. Mustafa Özenli (Konya: Neda Yayınları,2020), ss.146-157.

⁸⁴ İrfan Abdülhamid Fettah, "Cebriyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.7, ss.206-207.

2.2. Kaderiyye

Kaderiyye, Cebriyye'nin tam karşısında yer alarak insanın fiillerinde güç sahibi olduğunu ve Allah'ın insanın eylemlerine müdahale etmediğini savunur.⁸⁵ İmam el-Eş'ârî, kaderiyyeyi, fiilin takdiri ve yaratılmasını insana atfeden görüşü savunan kimseler olarak niteler.⁸⁶ Kaderiyye'nin öne çıkan isimlerinden Ma'bed el-Cühenî (ö.83/702[?]), kader konusunu ilk ortaya atan kimse olarak bilinir.⁸⁷ Ma'bed el-Cühenî hakkında yeterli bilgi yoktur. Ma'bed el-Cühenî, insanın gerçekleştirdiği kötü fiillerin kaynağının insanın kendisi olduğu düşüncesindedir.⁸⁸ Diğer öne çıkan isim Gaylân ed-Dımaşkî (ö.120/738) dir. Gaylân ed-Dımaşkî, Şam'da Emevîler döneminde kâtiplik yapmıştır. Emevî yönetimine karşıdır.⁸⁹ Kaderiyye'ye göre, insanın fiillerini gerçekleştirebilmesi için gerekli olan güç (istitâat), Allah tarafından insana verilmiştir. İnsan bu güç ile fiillerinde irade ve ihtiyar sahibidir. İnsanın fiillerinde irade ve ihtiyar sahibi olmama durumu Allah'ın âdil oluşu ile ters düşmektedir.⁹⁰

Kaderiyye mensupları, insanın özgür iradesi ile fiillerini yerine getiremeyip Allah'ın belirlemiş olduğu bir düzene göre fiillerini yapması durumunda Allah'ın insanı kötü fiillerinden dolayı cezalandırmasını Allah'ın yüceliği ve adaletine uygun görmezler. Kaderiyye, kendi içinde insanın fiilleri ile ilgili farklı görüşlere sahiptir. Bir kısmına göre, iyi fiiller Allah'tan, kötü fiiller insanın kendisindedir. Bir kısmına göre, insan Allah'ın yardımını olmaksızın her fiili yapabilir. Bir kısmına göre, Allah'ın insana vermiş olduğu istitâat tam ve mükemmeldir. Bundan dolayı insan, her istediği fiili yerine getirebilir.⁹¹

⁸⁵ Abū-Mansūr 'abd-al-Kāhir ibn-Tāhir Al-Baghdādī, *Al-Fark Bain al-Firak Moslem Schism and Sects Being The History of the Various Philosophic Systems Developed in İslam*, terc. Kate Chambers Seelye (New York: AMS Press, 1966),s.117.

⁸⁶ Ebū'l-Hasan el-Eş'ârî, *Eş'ârî Kelâmı el-lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, terc.Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul:İz Yayıncılık, 2019),s.104.

⁸⁷ İlyas Üzüm, "Kaderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.24, s.64.

⁸⁸ W.Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, terc. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981),s.103.

⁸⁹ W.Montgomery Watt, 1981,s.104.

⁹⁰ W. Montgomery Watt, 2011, ss.72-74.

⁹¹ W. Montgomery Watt, 1981, ss.114-115.

Hasan el-Basrî'nin öncesindeki eserlere ulaşamadığından onun risalesi bu konuda bilgi almak için birincil kaynaktır.⁹² Hasan el-Basrî, Abdülmelik b. Mervân'a yazdığı *Kader Risalesi* nde insanın eylemlerinde sorumluluk sahibi olduğunu Kur'ân-ı Kerîm'den deliller getirerek ispatlamaya çalışır. O, ilk olarak Kur'ân'da bulunan Zümer Sûresi 39/7. âyeti delil getirir. Âyette, Allah'ın kullarının küfür ve nankörlüklerinden razı olmayacağından bahsedilmektedir. Hasan el-Basrî'ye göre, küfür ve nankörlük Allah'ın kullarına yazmış olduğu kaderi değildir. Allah'ın, kulunu bir hükme mecbur edipte kulundan razı olmaması durumu, O'nun yüceliği ile uyuşmayan bir durum olurdu. Bundan dolayı Allah, kullarına zulmetmez ve haksızlık ve zulüm Allah'ın yazmış olduğu kader değildir.⁹³

Hasan el-Basrî, Allah'ın insanlara fiillerini gerçekleştirebilmeleri için güç verdiği ve eylemlerinde iyiliği ve kötülüğü seçebilme kuvvetini de verdiğini söyler. Buna delil olarak Müddessir Sûresi 74/37. ayet ve Secde Sûresi 32/17. ayeti getirir. Allah'ın insanın fitratına iyiyi kötüden ayırma özelliğini verdiğini Şems Sûresi 91/7-8 ayetlerini delil olarak gösterir.

Hasan el-Basrî, insanın kaza ve kader karşısında iradî fiile sahip olmadığını çürütmek için Araf Sûresi 7/23 ve Kasas Sûresi 28/15-16 ayetlerini delil getirir. Araf Sûresi 7/23. ayetinde, Hz. Âdem'in işlediği hata karşısındaki pişmanlığından ve Allah'tan bağışlanma dilemesinden bahsedilmektedir. Hasan el-Basrî'ye göre, Hz. Âdem yaptığı hatayı Allah'ın kaza ve kaderine yüklememiş, sorumluluğun kendisine ait olduğunu bilmektedir. Bu da insanın eylemlerinde sorumlu olduğunu göstermektedir. Kasas Sûresi 28/15-16. ayetlerinde de Hz. Musa'nın bir insanı öldürmesi karşısında yaptığı eylemden pişmanlık duyduğu ve eylemin sebebinin kendisi olduğunun farkında olduğundan bahsedilmektedir. Hasan el-Basrî'ye göre, peygamberlerin yaptıkları eylemlerinin

⁹² Josef Van Ess, "Kadariyya", Brill- Encyclopedia of Islam Second Edition, s.

⁹³ Mustafa İslamoğlu, *Hasan el-Basrî'nin Kader Risalesi ve Şerhi* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), s.113.

bilincinde olmaları ve eylemlerinde sorumlu olduklarının farkında olmaları insanın kaza ve kader karşısında eli kolu bağlı bir varlık olmadığını göstermektedir.⁹⁴

Hasan el-Basrî, insanın özgür olduğuna dair Yunus Sûresi 10/100. ayeti, Nisa Sûresi 4/64. ayeti ve Müddessir Sûresi 74/37. ayetini delil getirir. Bu ayetlerde Allah'ın, insanları, imanı seçip seçmeme konusunda serbest bıraktığından ve Allah'ın insanlara rehber olsunlar diye peygamberler gönderdiğinden bahsedilir. Hasan el-Basrî, Allah'ın insana seçme özgürlüğü vermediğini kabul edilmesi durumunda Allah'ın insanlara peygamberler göndermesinin bir anlamı olmayacağını düşünür.⁹⁵

Hasan el-Basrî, Hûd Sûresi 11/105. ayete dayanarak insanların mutlu ve bedbaht olacaklarının daha önceden belirlendiği iddiasında bulunanlara karşı çıkar. Ona göre, eğer böyle olsaydı Allah'ın kitap ve peygamberler göndermesinin ve peygamberlerin kavimlerini doğru yola davet etmelerinin hiçbir anlamı kalmazdı. Bundan dolayı el-Basrî'ye göre, bu iddia Allah'ın göndermiş olduğu din ile uyuşmamaktadır. Eğer insanların kaderleri önceden belirli olsaydı peygamberlerin mücadeleleri boşa gitmiş bir çabadan öteye geçmemektedir.⁹⁶

Hasan el-Basrî, Allah'ın bilmesinin insan eylemlerine engel olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Hasan el-Basrî'ye göre, bu Allah'ın kullarını yapamayacakları şeylerden sorumlu tuttuğu anlamına gelmektedir. el-Basrî bunu iddia edenlere karşı Bakara 2/286. ayetini delil getirerek onlara karşı çıkar. Hasan el-Basrî, Allah'ın hiçbir kuluna taşıyamayacağı yükten sorumlu tutmayacağını savunur.⁹⁷

⁹⁴ Mustafa İslamoğlu, 2015, s.154.

⁹⁵ Mustafa İslamoğlu, 2015, s.160.

⁹⁶ Mustafa İslamoğlu, 2015, s.174.

⁹⁷ Mustafa İslamoğlu, 2015, s.184.

2.3. Mu‘tezile

Mu‘tezile, insanın fiillerini açıklarken tevlid teorisini kullanır. Bu teoriye göre, insan fiillerini kendi seçim ve iradesiyle evrendeki düzene göre gerçekleştirebilir ve insan fiillerini gerçekleştirirken Allah'ın onun fiillerine bir müdahalesi söz konusu değildir. Fiiller ikiye ayrılır. Bunlar; doğrudan (mübâşir) yapılan fiiller ve dolaylı (mütevellid) olarak yapılan fiillerdir. Doğrudan yapılan fiiller insanın güç sahibi olduğu alana ait fiillerdir. Dolaylı olarak yapılan fiillerde araçlar söz konusudur. Dolaylı olarak ortaya çıkan fiillerde fâilin niyeti esas alınır ve fâil niyetine göre değerlendirilir.⁹⁸ Mu‘tezile'ye göre, Allah'ın kullarının fiillerini ezelden bilmesi onların fiillerini gerçekleştirmek için gerekli olan irade ve kudreti geçersiz kılmaz çünkü bilgiye konu olan nesne ve olaylar mâlûm üzerinde etkili değildir. Eğer Allah'ın ilmi, kullarının fiillerine müdahalede bulunsaydı bu durum Allah'ın adâleti ile uyuşmazdı.⁹⁹ Mu‘tezile'ye göre, insanların yaptığı zulüm ve kötülükler Allah'ın, onların fiillerinin yaratıcısı olmadığını gösterir çünkü zulüm ve kötülük Allah'a yakışmamaktadır.¹⁰⁰

Mu‘tezile'den bazıları "hâlık" kavramını mukadder bir fiil meydana getirme şeklinde tanımlayarak mukadder bir fiil meydana getirenleri hâlık olarak nitelerler. Bundan dolayı insan fiillerinin yaratıcısıdır.¹⁰¹ Mu‘tezile'nin çoğunluğunun görüşüne göre, fiili gerçekleştirmek için gerekli olan istitâatin özellikleri şu şekildedir; istitâat fiilden önce gelir, istitâat fiile ve fiilin zıddına güç yetirme halidir ve istitâat fiilin gerçekleşmesini zorunlu kılmamaktadır.¹⁰²

Kadî Abdülcebâr, insan fiillerinin önemli unsurlarının niyet (kasd) ve güdüler (devâ'i) olduğu görüşündedir. İnsan, fiillerini gerçekleştirirken güç sahibidir. İnsan,

⁹⁸ Osman Demir, "Tevlîd," *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.41, s.38.

⁹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader," *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.24, s.60.

¹⁰⁰ Kadî Abdülcebâr, 2013, s.76.

¹⁰¹ Eşari, Makalat, s.332.

¹⁰² Eşari, Makalat, s.336.

iradesi ile fiillerini gerçekleştirir ve fiillerini gerçekleştirirken bedeninin organlarını kullanır. İnsan, güdülerini sayesinde iradesini harekete geçirir. İnsanın bir şeyi irade etmesi o şeyin varlığını zorunlu kılmaz. İnsan hem iradesinin hem de irade ettiği fiilin fâilidir. İrade, iyi veya kötü ile olan bağıntısına göre iyi veya kötü olarak nitelenir.¹⁰³

'Bir fiilin iki farklı güç tarafından meydana getirilmesinin imkânsızlığı' ilkesine dayanarak Kadı Abdülcebbâr, insandaki iradenin ve iradî fiillerin Allah'a değil insana ait olduğunu söyler. İnsan yaptığı kötü fiillerinden dolayı suçlanmayı ve cezalandırılmayı hak eder fakat insanın yaptığı kötü fiillerden dolayı cezalandırılmasını hafifleten bazı durumlar söz konusudur. Onlardan biri, insanın yaptığı kötü fiili bir baskı ve zorlama altında yapması onun cezalandırılmasını ve kınanmasını hafifleten durumlardandır. İnsan baskı altında da iradesini kullanma yeteneğine sahiptir. İnsan iradesi ile irade ettiği fiili yerine getirebilmesi için bedeninin o fiil için gerekli organlarının yeterli bir güçte olması gerekir. İrade edilen her fiil bedeninin organlarının yeterli olmaması gibi durumlarda ortaya çıkmayabilir.¹⁰⁴

Fiiller meydana gelmeden önce ortaya çıkabilmeleri için kendi tabiatlarına uygun mahalleri vardır. Bu mahaller bir sebepten dolayı değişmezler. Bundan dolayı her mahal kendi tabiatına uygun fiili kabul etmeye hazırdır. Fiilin mahalden dolayı ya da Allah tarafından meydana gelmesi mümkün değildir. Kadı Abdülcebbâr, 'Fiiller Allah tarafından meydana getirilir' fikrini reddeder. Kadı Abdülcebbâr'a göre, fiillerin Allah tarafından yapılması durumunda bir kimsenin yaptığı kötü bir fiili engellemeye çalışmanın bir anlamı olmayacağını söyler.¹⁰⁵

¹⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, Nedensellik Kitabı (Kitâbü't-Tevlîd min Kitâbi'l-Muğnî), terc. Osman Demir (İstanbul:Klasik, 2015), ss.24-25.

¹⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, 2015, ss.26-28.

¹⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, 2015, ss.29-30.

Kadı Abdülcebbâr, 'İnsan fiilleri gerçekleştirmeye güç sahibidir fakat iradesi tabiat ya da Allah tarafından meydana getirilir' görüşüne karşı çıkar. Ona göre, insan kendinde bulunan güç ile iradesini kullanır ve bu güç ile irade ettiği fiilleri yerine getirir. İnsan da bulunan güdüler fiilleri zorunlu olarak ortaya çıkarmazlar. İnsanın fiilleri kendi iradesine ve isteğine bağlıdır. Kadı Abdülcebbâr, insanın iradesini fiilleri için sebep olarak kabul etmeyen ve Allah'ın insanın fiillerini yarattığı düşüncesine karşı çıkar. Bu görüşe göre, bir fiili yerine getirmeye güç sahibi olmayan birinin o fiili yerine getirebileceği ve o fiili meydana çıkarmaya güç sahibi birinin de o fiili meydana çıkaramayacağı sonucu çıkar. Kadı Abdülcebbâr'a göre, böyle bir düşünce illetin ma'lûlünü zorunlu kılması ilkesini iptal eder. Bundan dolayı bu düşünce doğru değildir.¹⁰⁶

Fâil olmanın anlamı fiili ortaya çıkarmaya güç sahibi olmak anlamına geldiği için insanın fâil olması ve bundan dolayı fiillerini yapabilmesi gerekir. İnsan fiillerini yerine getirirken niyet, güdü, bilgi ve idrakini kullanır. İnsanın kudreti ile gerçekleştirdiği fiiller onun özgür iradesi ile ilgilidir fakat tabiat ile meydana gelen fiiller özgür irade ile ilgili olmayıp fiilin gerçekleştiği mahal ile ilgilidir. İnsanın fiillerinin tabiat ile gerçekleşmesi durumunda zayıf ve güçlü insan arasında bir fark olmazdı çünkü fiilin gerçekleşmesi gerekli olan mahal her daim fiili kabul etmeye hazırdır. Fiilin gerçekleşmesi mahalde fiilin gerçekleşmesini sağlayacak faile bağlıdır. Güdüler bazen baskın gelebilir. Fiilin tabiat ile zorunlu olarak meydana gelmesi güdülerin baskın gelmesine bağlıdır. Güdüler birbirine eşit olduğunda kişi eylemini kudret ile gerçekleştirirken güdülerin baskın gelmesi durumunda fiil zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Zorlama altındaki bir kimse fiili üzerinde seçimde bulunabilir. Mecburiyet halinde bile kişi fiillerini gerçekleştirmek

¹⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, 2015, ss.31-33.

için kudret sahibidir.¹⁰⁷ İnsanın fiillerinin gerçekleşmesi onun istek ve amaçlarına bağlıdır. İstenmeyen ve amaçlanmayan fiiller gerçekleşmemektedir.¹⁰⁸

Doğrudan gerçekleşen fiiller ve dolaylı olarak gerçekleşen fiiller fâilin niyet ve iradesine göre gerçekleşir. Fiilin fâile ait olduğunu gösteren nokta fiilin fâilin niyeti doğrultusunda gerçekleşmesidir. Doğrudan ve dolaylı olarak gerçekleşen fiiller fâilin güdülere ile ilişkilidir. Hem doğrudan hem de dolaylı olarak gerçekleşen fiiller fâilin kudretine göre gerçekleşir. Örneğin, bir insanın ağır bir yükü kaldırması onun gücüne bağlıdır. Niyeti ve iradesi ile ağır taşı kaldırmayı amaçlasa bile gücü olmadığı takdirde o eylemi gerçekleştirememektedir. Bunun gibi dolaylı olarak gerçekleşen fiillerde de eğer fâilin gücü yeterli değilse gerçekleşmeyecektir.¹⁰⁹ Zorlanmış olmayan fiil, bir başkasıyla ilgili olmayan ve başka bir fiil tarafından zorunlu kılınmayan fiildir. Fâil böyle bir fiili yapmak ve yapmamak konusunda özgürdür.¹¹⁰

İnsanda sebepler aracılığı ile meydana gelen fiiller sesler, acılar, oluşlar, doğal eğilimler (i'timâdât) ve bilgilerdir. İnsanda doğrudan meydana gelen fiiller ise irade ve kalplerin fiilleridir. Doğal eğilim veya doğal eğilim olmaksızın fâil doğrudan olan fiillerini gerçekleştirebilir.¹¹¹ Doğal eğilim hem doğrudan hem de sebep aracılığı ile meydana gelebilir. İnsanda bulunan güdüler iradeyi değil irade edilen fiillerin meydana gelmesinde etkilidir. Akıl yürütme iradenin sebebi olamaz çünkü insan bazı durumlardan akıl yürütebilir fakat bu akıl yürütmesi onun irade etmesini zorunlu kılmaz. Doğal eğilim de iradenin sebebi değildir. İrade olmadan doğal eğilim meydana gelebildiği gibi doğal eğilim meydana geldiğinde irade meydana gelmeyebilir. İrade, bir başka iradeden dolayı da meydana gelmez. İradenin bir başka iradeye sebep olması durumunda ya kendisine

¹⁰⁷ Kâdî Abdülcebbar, 2015, ss.45-49.

¹⁰⁸ Kâdî Abdülcebbar, 2013,s.64.

¹⁰⁹Kadî Abdülcebbar, 2015, ss.52-56.

¹¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, 2015, s.60.

¹¹¹ Kâdî Abdülcebbar, 2015, s.166.

benzer ya da kendisine zıt bir irade meydana getirir. İradenin kendisine benzer bir irade meydana getirmesi sonu olmayan iradelerin meydana gelmesine sebep olur. Bu ise sonsuz iradelere oluşan bir dizilimin meydana gelmesine sebep olur. Bu ise imkânsızdır. Aynı şekilde iradenin kendisine zıt bir irade meydana getirmesi durumunda bu durum yine sonsuz bir dizilime sebep olur. Sonsuz dizilim imkânsız olduğundan irade kendisine benzer ya da zıt bir irade meydana getiremez. İrade, bir fiilden dolayı da meydana gelmemektedir. İradenin meydana gelmesine sebep bir şey yoktur. İnsanda irade doğrudan gerçekleşmektedir.¹¹²

Sebepten dolayı fiilin meydana gelebilmesi için fiilin mahallinin uygun olması ve engelin bulunmaması gerekir. Fiilin gerçekleşmesi mahallin uygun olması ve bir engelin bulunmadığı durumlarda sebep sonucu zorunlu kılmaktadır. Sebebin sonucu mümkün kıldığı kabul edildiğinde bu durum sebebin işlevini geçersiz kılmaktadır. Sebep olmadığında sonuç da yoktur. Sonuçların anlaşılabilmesi için sebeplerin bilinmesi gereklidir.¹¹³

2.4. Eş'arıyye

Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö.324/935-36), Mu'tezile'nin özgür irade görüşüne katılmayarak insan fiillerini kesb teorisi ile açıklar.¹¹⁴ El-Eş'arî'ye göre kesb, fiilin meydana gelişinde insanda sonradan yaratılan kudretin fiile etki etmesidir.¹¹⁵

El-Eş'arî, es-Saffât 37/96 ayetinde geçen her şeyin Allah tarafından yaratıldığı ilâhî bildirisine dayanarak kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını savunur. İnsan, küfür ve iman gibi fiillerin yaratıcısı değildir. Bunun böyle olduğunun göstergelerinden birisi bir insanın istediği zaman küfrü güzel, imanı çirkin gösterememesidir. Küfür her

¹¹² Kâdî Abdülcebâr, 2015, ss.175-177.

¹¹³ Kâdî Abdülcebâr, 2015, ss.180-183.

¹¹⁴ W.Montgomery Watt, Islamic Philosophy and Theology An Extended Survey (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), s.66.

¹¹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb," Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c.25, s.304.

daim kötüdür ve iman her daim iyidir. Bundan dolayı bunların yaratıcısı insan olmadığına göre onların yaratıcısı Allah'tır. Fiilin yaratılmasını ve gerçekleşmesini sağlayan Allah'tır. Her fiilin bir fâili vardır. Allah, fiillerin hakiki fâilidir. İnsanda meydana gelen zorunlu ve kesbî fiiller Allah tarafından yaratılır. Hem zorunlu fiiller hem de kesbî fiiller sonradan meydana gelmiştir ve her sonradan meydana gelenin bir meydana getiricisi vardır. Zorunlu olarak meydana gelen fiillerde bir kimse o fiili yapmaya mecbur kalmıştır. Kesbî fiiller insanda bulunan kudret ile ilişkilidir.¹¹⁶ El-Eş'arî'ye göre kesb, fiilin meydana gelişinde insanda sonradan yaratılan kudretin fiile etki etmesidir.¹¹⁷

El-Eş'arî, zulüm gibi fiillerin Allah tarafından yaratılması ile Allah'ın zalim olarak nitelendirilemeyeceğini savunur. Ona göre, birinin zulmü kendi adına olmayıp başkası adına işlediği durumlarda o kişi zalim olarak nitelendirilemez. Allah, zulmü kendisi adına değil başkası adına yarattığı için Allah, zalim olarak adlandırılmaz.¹¹⁸ İnsan, fiillerinin yaratıcısı değildir fakat insan fiillerinden yine de sorumludur. El-Eş'arî, Sâd 38/28 ayetine dayanarak Allah'ın kendisine itaat edenler ile karşı gelenleri bir tutmayacağını söyler. Ona göre, eğer her şeyin sorumlusu Allah olsaydı Allah'ın bu ayeti göndermesi uygun olmazdı.¹¹⁹

İnsan özü gereği fiile güç yetiren değildir. Eğer insan zâtından dolayı güç yetiren olsaydı bu gücün onda sürekli olması gerekirdi fakat insan bazen fiiline güç yetirememektedir. Bundan dolayı insanda bulunan istitâat onun özünde olmayıp onun dışında bir şeydir. Fiil istitâat ile birlikte meydana gelebilir. Allah bir kimse için istitâat yaratmadıysa o kimse için fiili kesb etmek imkânsızdır. Bundan dolayı kesb istitâate bağlıdır.¹²⁰

¹¹⁶ El-Eş'arî, 2019, ss.85-91.

¹¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb," Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c.25, s.304.

¹¹⁸ El-Eş'arî, 2019, s.94.

¹¹⁹ El-Eş'arî, 2019, s.100.

¹²⁰ El-Eş'arî, 2019, ss.107-110.

Allah, insanda kudreti yaratarak insanın istemesi ve yönelmesi sonucunda fiili koymuş olduğu sünnete göre gerçekleştirir. Fiilin meydana çıkarılması Allah'a ait bir fiilken fiilin kudret ile ortaya çıkması insanın fiili kesb ile elde etmesine bağlıdır. Fiilin sebebi kudrettir. Kudretin sebebi de sebepleri birbirine bağlayan Allah'tır.¹²¹ El-Eş'arî'ye göre, insan fiillerinin kaynağı insanın kendisi olması durumunda tüm fiiller insanın iradesine göre gerçekleşir. Tüm fiillerin insanın isteği doğrultusunda gerçekleşmesi durumunda Allah'ın murad ettikleri gerçekleşmemektedir. Allah'ın iradesi ve istemesi insan fiillerinin dışında kalmaktadır. Bu durum Allah'ta noksanlığın bulunduğunu gösterir ki bu durum Allah'ın yüceliği ve mükemmelliği ile bağdaşmamaktadır. Bundan dolayı insanın fiillerinin gerçekleşmesinde tek söz sahibi insan olmamakla birlikte Allah'tır. İnsan bir fiilini gerçekleştirirken sadece o fiile özgü istitâat yaratılır. İnsan, bu fiile özgü istitâatla başka bir fiil gerçekleştirememektedir.¹²²

El-Eş'arî, insandan çıkan kötü fiillerin tek sorumlusunun, insan olmadığı Allah'ın da sorumlu olduğu itirazına karşı doğruluk ve iyilik gibi kavramların zâti bir varlıkları olmadığından dolayı Allah için neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verecek bir merci olmadığından dolayı kimsenin Allah'ı kötü fiillerde sorumlu tutmaya hakkı olmadığını düşünür. İnsanın fiillerini tanımlamak için kullanılan kavramlarla Allah'ın fiilleri açıklanamaz ve tartışılmaz.¹²³

¹²¹ Eş-Şehristânî, *El-Milel Ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, terc.Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), ss.118-120.

¹²² W.Montgomery Watt, 2011, s.187.

¹²³ W.Montgomery Watt, 2011, s.188.

El-Eş'arî, insanın mecazî anlamda fâil olduğunu ve gerçek fâilin Allah olduğunu savunur. Ona göre, insanın fiillerini kesb ile yapması onun fiillerinin niteliğini gösterirken kesbin meydana getiren Allah'tır.¹²⁴ Kesb ile ilişkili olan fiil kudret ile ortaya konur ve yaratılmış kudret ile gerçekleştirilir.¹²⁵ İnsan, fiillerinin niteliğini belirlemede söz sahibidir ve fiilin gerçekleşmesi Allah'a aittir. Asıl fâil neden Allah'tır. El-Eş'arî, Allah'ın insana gücünün yetmeyeceği fiilleri yükleyebileceğini düşünür.

¹²⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb," Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c.25, s.305.

¹²⁵ Eş-Şehristânî, 2015, s.118.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'DA NEDENSELLİK VE ÖZGÜR İRADE

Aklını kullanma özelliğine sahip bir varlık olarak insan, çevresinde meydana gelen ve kendisini etkileyen olayları açıklama ihtiyacı duyar. İnsan olayların nasıl meydana geldiğini açıklarken olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin nasıl olduğunu belirlemeye çalışır. Bir olay, sebebi bilinmeden ve verilmeden açıklanamaz. İnsan akli, sebepsiz bir olayın meydana gelme durumunu kavrayamaz ve akıl bu durumu dışlar. Bundan dolayı insan yaşanan olay ve olgularda onların ortaya çıkmasına vesile olan nedenleri araştırır.

Nedensellik teorisi 'Her şeyin bir sebebi vardır' ilkesine dayanır. Bu teoriye göre âlemde meydana gelen her olayın kendisinden çıktığı bir nedeni vardır. Nedensellik, deneysel ve metafiziksel nedensellik olmak üzere ikiye ayrılır. Deneysel nedensellikte, her olay ve oluşumun bir nedeni vardır ve gerekli koşullar oluştuğunda nedenden zorunlu olarak sonuç ortaya çıkar. Metafiziksel nedensellikte ise neden bir olay ya da fenomen olmayıp bir töz ya da güçtür.¹²⁶

İslâm felsefesinde nedensellik Arapça *illiyyet* olarak isimlendirilmektedir. Sebep, illet kavramıyla karşılanırken sonuç ma'lûl kavramıyla karşılanmaktadır. Luis Xavier López-Farjeat'a göre, İslâm filozofları illiyyet ile ilgili görüşlerini geliştirirken esas olarak Aristoteles'in dört neden teorisini kullanmakla birlikte Yeni-Eflatuncu kaynaklardan *Liber de Causis*, Plotinus'un *The Enneads* ve Aristoteles'in eserleri üzerine yorum yapan Yeni-Platoncu yorumculardan da yararlanmışlardır.¹²⁷

¹²⁶ Ahmet Cevizci, "Nedensellik," *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 1999), ss.618–619.

¹²⁷ Luis Xavier López Farjeat, "Causality in Islamic Philosophy," Richard Taylor and Luis Xavier López Farjeat (ed.), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* (London and New York: Routledge, 2016) içinde, s.131.

Aristoteles'in bir şeyin niçin öyle olduğunu açıklamak için geliştirdiği dört neden teorisindeki dört neden şunlardır; maddî neden, formel neden, fâil neden, gaye (erek) nedendir. İslâm filozofları Aristoteles'ten farklı olarak illet ile ma'lûlün eş zamanlı gerçekleştiğini kabul ederler. İbn Sînâ'ya göre, illet ve ma'lûl arasındaki ilişki zorunludur. İlet ile ma'lûl arasındaki ilişkinin zorunlu olması özgür irade, ahlâkî sorumluluk, ilâhî ödül ve ceza konularını problematik hale getirmektedir.¹²⁸

İbn Sînâ'nın kozmolojik sisteminde, her şey ilk illet olan Tanrı'dan sudûr ederek meydana gelir. İbn Sînâ'nın sudûr teorisinin temelinde, Plotinus'un üç hipostaz (Bir-Akıl-Ruh) teorisi vardır. Bu teoriye göre, her şey Bir'den varlığa çıkar. Sudûr sisteminde sebep, sonucu zorunlu kıldığı için bu yapı belirlenimci (determinist) bir sistem olarak nitelendirilebilir. Böyle bir belirlenimci (determinist) sistemde insanın iradesini kullanmakta ne kadar özgür olduğu ve fiillerinin sonucunda ahlâkî olarak nasıl sorumlu tutulabileceği gibi sorular akla gelmektedir. Ayrıca İslâm inancının temel doktrinlerinden olan öldükten sonra insanın fiillerinin sonucuna göre Tanrı'nın onu cezalandırması ve ödüllendirmesi de tartışılır hale gelmektedir çünkü sudûr sisteminde her şeyin ilk sebebi Tanrı'dır ve bundan dolayı insanın fiillerinin de sebebi Tanrı olmaktadır. Bu durumda Tanrı'nın insanı ödüllendirmesi ve cezalandırması anlamsızlaşmakta ve Tanrı'nın insanı işlediği fiillerden dolayı ödüllendirmesi ve cezalandırması, Tanrı'nın adâletini sorgulanır hale getirmektedir.

İbn Sînâ'nın İlk Felsefe'yi 'bütün varlıkların ilk sebeplerinin bilgisi'¹²⁹ şeklinde tanımlaması nedenselliğin onun felsefi sisteminde köşe taşı olduğunu göstermektedir. İbn Sînâ, tanrı-âlem ilişkisini metafiziksel ve fiziksel nedenselliği içeren sudûr teorisi ile

¹²⁸ Peter S.Groff, "Causality," *Islamic Philosophy A-Z* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), s.26.; bkz. İlhan Kutluer, "İllyyyet," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.22, s.120; Mehmet Vural, "İlet," *İslâm Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), ss.217-218; Fleisch H. and Gardet L., "Illa," in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 08 May 2020
<http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_COM_0364>

¹²⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017),s.3.

açıklar. İbn Sînâ'nın sudûr teorisine göre, sonradan ortaya çıkan her varlık mümkündür ve bir nedeni vardır. İlk Evvel'in kendi zâtını akletmesi ile İlk Akıl meydana gelir. İlk Evvel'in kendi zâtını akletmesi O'nun bilgisini içerir ve bilgi ile yaratma aynı anlamdadır, yani İlk Evvel/Tanrı'nın bilmesi, O'nun yaratmasıdır. İlk Evvel'den ortaya çıkan İlk Akıl'ın, İlk Evvel'i ve kendi zâtını akletmesiyle bir akıl, felek ve nefsi ortaya çıkmakta ve bu şekilde on akıl meydana gelmektedir. Onuncu akıl Faal Akıl'dır. Faal Akıl'dan sonra oluş ve bozuluşun olduğu unsurlardan oluşan âlem ortaya çıkar. Madenler, bitkiler ve hayvanlar bu âlemde bulunur.

Sudûr teorisine dayanarak 'her şeyin bir sebebi olduğu' ilkesi çerçevesinde insandan ortaya çıkan fiillerin, sebeplerinin neler olduğu ile ilgili sorular akla gelmektedir. Bu sorular şunlardır: İnsan, fiillerini ortaya koyarken hiç bir etkilenmeye maruz kalmadan iradesini kullanarak mı fiillerini yapmaktadır yoksa iradesini belirli etkenlerden etkilenerek mi gerçekleştirmektedir? Eğer etkileniyorsa insanın özgür olmasından bahsedilebilir mi? Bu bölümde insanın iradesi ile insandan ortaya çıkan fiiller arasındaki ilişkinin mahiyetinin İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde nasıl olduğu incelenecektir. Bu meseleyi anlayabilmek için İbn Sînâ'nın nedensellik ve sudûr teorisinin mâhiyeti bilinmelidir. Bundan dolayı ilk önce nedensellik teorisi ardından sudûr teorisi ayrıntılı bir şekilde açıklanacaktır.

3.1. Varlıklar Arasındaki İlişki: İbn Sînâ'nın Nedensellik (İllyet) Teorisi

İbn Sînâ'nın nedensellik (illeyet) teorisinde illet-ma'lûl (sebe-sonuç) kavramları temel kavramlardır. İlet, başka bir varlığın varlığa çıkmasına sebep olan şeydir. Ma'lûl ise varlığını başka bir varlıktan alarak meydana çıkan şeydir. İbn Sînâ'ya göre, illet ma'lûlüyle beraberdir. İlet'in ma'lûlüyle beraber olmasının anlamı, illet ile ma'lûl arasındaki ilişkinin zorunlu olmasıdır. Yani eğer bir illet varsa ve bir engelleyici de yoksa ma'lûl ondan zorunlu olarak meydana gelir. İbn Sînâ, *Metafizik* adlı eserinde, illetleri

genel anlamda zatî olan ve zatî olmayan illetler şeklinde ikiye ayırır. Zâtî illetler, ma'lûlün meydana gelmesiyle birlikte ortadan kalkmayan illetlerdir. Zâtî olmayan illetler ise ma'lûlden önce vardırırlar ve ma'lûlün meydana gelmesi ile ortadan kalkan illetlerdir.¹³⁰ İbn Sînâ, 'illiyet (nedensellik)' teorisinde kullanılan kavramları geliştirerek literatürü zenginleştirir. İbn Sînâ, nedenleri açıklarken vâcip-mümkün, mâhiyet-vücûd, madde-sûret, bi'z-zât-bi'l-araz, bi'l-kuvve-bi'l-fiil, yakın-uzak, cüz'î-küllî, özel-genel şeklinde nitelendirerek ifade eder.¹³¹

İbn Sînâ'nın felsefî düşüncesinde, illetten dolayı varlık kazanma dört şekilde gerçekleşmektedir. Bunlar; madde olmaksızın, madde ile, aracı ile ve aracı olmaksızın olacak şekilde olur. İletler bi'z-zât ve bi'l-araz olarak ma'lûllerini meydana getirebilirler. İletten dolayı ma'lûlün meydana gelebilmesi için aralarında bir etki ve edilgi gerçekleşmelidir. Aralarındaki etki ve edilgi hareket sayesinde gerçekleşmektedir.¹³² Edilgin olan şey, cevherinde kolaylıkla veya zorlukla edilgiyi kabule hazır olandır. Edilgin olmayan ise cevherinde edilgiyi kabule hazır olmayandır.¹³³ İletlerin düzenini koruyan veya bu düzene ortak olan illet harekettir.¹³⁴

İbn Sînâ, her mümkün varlığın var olmasının ve yok olmasının bir illeti olduğu düşüncesini ortaya koyar. Sonradan ortaya çıkan mümkün varlıklar bir sebebe bağlı olarak varlıklarını sürdürür.¹³⁵ Zorunlu varlığın bir illeti yoktur. Her mümkün varlık kendi illetinden dolayı zorunlu olmaktadır.

İbn Sînâ, *Şifâ* külliyyatının bir parçası olan *Fizik* adlı eserinde nedenleri açıklar. İbn Sina, eserinde dört neden olduğunu belirterek onların neler olduğunu söyler. Bunlar; maddî (unsurî), surî (biçimsel neden), fâil (etkin neden) ve gâî (ereksel) nedendir. Bu dört

¹³⁰ İbn Sînâ, 2017, s.235.

¹³¹ İlhan Kutluer, "İlliyet," *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.22, ss.121-123.

¹³² İbn Sînâ, 2017, s.343.

¹³³ İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, terc. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık,2008), s.88.

¹³⁴ İbn Sina, 2017, s.235.

¹³⁵ İbn Sînâ, 2017,ss.229-230.

neden; olan-bozulan, harekette bulunan ve madde-sûretten oluşan her şey için geçerlidir.¹³⁶ Nedenlerin neden olmaları bakımından yönleri vardır. Bunlar; bi'z-zât (özüyle), bi'l-araz (araz bakımından), yakın, uzak, özel, genel, tikel, tümel, yalın, bileşik, bi'l-kuvve ve bi'l-fiil olması şeklindedir.¹³⁷ Fâil neden ve gaye neden dış sebepler iken maddî ve surî nedenler iç sebeplerdir. Maddî ve surî sebepler varlığın cevherini oluşturan sebeplerdir. Surî sebep, varlığı bi'l-fiil hale getirirken maddî sebep, onu bi'l-kuvve yapmaktadır.¹³⁸

İbn Sînâ'ya göre sebep, bir şeyin varlığının bir parçasıdır ya da değildir. Sebebin bir şeyin varlığının bir parçası olması durumunda iki durum söz konusudur. Sebep ya bi'l-kuvve ya da bi'l-fiildir. Sebebin, bir şeyin varlığında bi'l-kuvve olarak bulunması *heyûlâ* olarak adlandırılmaktadır. Sebebin, bir şeyin varlığında bi'l-fiil olarak bulunması ise sûret olarak isimlendirilir. Sebebin, bir şeyin varlığında bulunmadığı zaman iki durum söz konusu olmaktadır. Sebep ya kendisi için olunandır ya da kendisi için olunan değildir. Kendisi için olunan *gaye* olarak isimlendirilir. Kendisi için olunan değilse o şeyin varlığının o sebepteki konumu bi'l-araz olmak suretiyle sebeptir. Bu sebep *fâil* olarak adlandırılır.

3.1.1. Fâil Neden

İbn Sînâ, fâil nedenin tanımını yaptıktan sonra fâil nedenin doğa bilimlerinde ve metafizikteki işlevini, yönlerini, doğal durumlar ve fâil nedenin kendi varlığı bakımından onu inceler. John Marenbon'a göre, İbn Sînâ'nın yeniliklerinden birisi fâil nedeni fiziksel ve metafiziksel anlamda birbirinden ayırmasıdır. Fiziksel anlamda fâil neden hareketin sebebi iken metafizik anlamda fâil neden varlığın sebebidir. Fiziksel anlamda fâil neden

¹³⁶ İbn Sînâ, *Fizik*, terc. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), s.75. bkz. M. Cüneyt Kaya, "Cause and Effect," *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*, c.1, ss.125-126.

¹³⁷ İbn Sînâ, 2014, s.86.

¹³⁸ İbn Sînâ, 2014, s.73.

geçici olarak sonucundan önce iken metafiziksel anlamda fâil neden sonucu ile eş zamanlıdır.¹³⁹

İbn Sînâ, *Metafizik* adlı eserinde fâil nedeni "kendi zatından farklı bir varlık veren şey" şeklinde tanımlar. Ona göre fâil neden doğa bilimlerinde hareketin ilkesi iken metafizikte varlığın ilkesidir.¹⁴⁰ Böylece İbn Sînâ fâil nedeni yalnızca hareketin ilkesi olarak değil aynı zamanda varlığın varlık kazanmasının ilkesi olarak görür. İbn Sînâ'ya göre, doğa bilimcileri fâil nedeni oluş ve bozuluşun ilkesi olarak kabul ederler.¹⁴¹ Hareket, bi'l-kuvveden bi'l-fiile çıkış olduğu için oluş ve bozuluş da hareket vardır. Fâil neden, kendinden başka olan varlığın dönüşümünün ve kuvveden fiile doğru hareket etmesinin sebebidir.

İbn Sînâ, fâil nedeni doğal durumlar açısından ve fâil nedenin kendi varlığı açısından açıklar. Doğal durumlar bakımından fâil neden, dönüştüren ve kuvveden fiile çıkaran nedendir. Kendi varlığı bakımından fâil neden, kendi varlığıyla diğer varlıklardan ayrılan ve neden olduğu varlığa neden olurken onun varlığına katılmayan ve ayrı olandır.

Hareketin ilkesi olan fâil neden kendi içinde alt dallara ayrılmaktadır. Bunlar; hazırlayıcı, tamamlayıcı, asıl, yardımcı ve yürütücü olmak üzere beştir. Maddeyi, sûreti kabul edecek şekilde uygun hale getirme, fâil nedenin hazırlayıcı kısmı ile ilgili iken maddeye sûreti vermesi durumu, tamamlayıcı kısmını oluşturur. Asıl, kendisine ait bir gaye (erek) için hareket ettirirken yardımcı, asla ait bir gaye veya başka bir gaye için hareket ettirir. Yürütücünün görevi ise harekete aracılık etmektir. Yürütücü hareketin başlangıcı olması bakımından aracılıkla hareketin ilkesidir. İbn Sînâ, yürütücü fâil nedenin hareketin başlangıcının ilkesi olmasına örnek olarak, irade sonucu ortaya çıkan

¹³⁹ John Marenbon, "The Medievals," Helen Bebee ve diğerleri (ed.), *The Oxford Handbook of Causation* (New York: Oxford University Press, 2009) içinde, s.52-53.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, 2017, ss.225-226.

¹⁴¹ İbn Sînâ, 2017, s.237.

hareketin ilkesi olan zihinsel sûretin sebebi olmasını verir.¹⁴² İradesi olan bir varlık irade etmeden önce dış dünyadaki varlıkları maddelerinden soyutlayarak sûretlerini almaktadır. İnsan için düşünüldüğünde, insan, dış dünyadaki varlıkları dış duyuları ile algılamakta ve iç duyularının yardımıyla onları maddelerinden soyutlayarak zihninde sûretlerini oluşturmaktadır. Bu durumda insanın dış duyuları ve iç duyuları yürütücü fâil neden olur çünkü insan, onun sayesinde varlıkların sûretlerini elde ederek iradesini o sûretlere göre kullanabilir.

İbn Sînâ, *Fizik* adlı eserinde fâil nedenin yönlerini açıklar. Bunlardan *bi'z-zât fâil neden*, meydana gelen fiilin özünün ilkesidir. İbn Sina, buna örnek olarak ateşin ısıtmasını verir. O, *bi'l-araz bakımından fâil nedeni* beşe ayırır. Bunlardan birincisi, fâilin meydana getirdiği fiilin zıddını engelleyici olan zıddı ortadan kaldırarak diğer zıddı güçlendiren nedendir. İkincisi, fâil bir nesnenin doğal fiilini gerçekleştirmesinde engel olan şeyi ortadan kaldırandır. Üçüncüsü, bir şeyin sıfatlara sahip olup gerçekleştirdiği fiil o sıfatlardan biriyle ilgilidir. Dördüncüsü, fâilin doğasıyla veya iradesiyle bir gayeye yönelmesi ile bu gayeyi gerçekleştirirken başka gayelerinde ona arız olması durumudur. Beşinci olarak bir şeyin hiç bir fiil yapmadan hazır bulunması durumudur. *Yakın fâil-neden*, fâil neden ile edilgin arasında aracının olmaması durumudur. *Uzak fâil neden*, fâil neden ile edilgin arasında aracı bulunan nedendir.

Özel fâil neden, bir şeyin ondan etkilendiği fâil nedendir. *Genel fâil neden*, kendisinin birden fazla şeyi etkilediği fâil nedendir. *Tikel fâil*, bireysel ve türsel nedenliliktir. *Tümel fâil neden*, genel nedenliliktir. *Yalın fâil*, fâil olan kuvveden fiilin tek başına meydana çıkmasıdır. *Bileşik fâil*, fiilin tür olarak aynı ya da farklı birçok kuvveden meydana çıkmasıdır. *Bi'l-fiil fâil*, fiili meydana getiren fâildir. *Bi'l-kuvve fâil*, fiilin şartları oluştuğunda fiili meydan getirecek fâildir. Kuvve bazen yakın bazen uzak olur.

¹⁴² İbn Sînâ, 2014, ss.75–76.

İbn Sina, yakın kuvveye örnek olarak, yazma konusunda yazısal bir yeteneği elde etmiş olan yazarın kuvvesini verir. Uzak olan kuvveye örnek, çocuğun yazmaya olan kuvvesidir. *Bileşik fâil*, fiilin ya tür olarak aynı ya da tür olarak farklı birçok kuvveden meydana çıkmasıdır. Fâil nedenleri bu hallerinin bir kısmının bir kısmıyla birleştirme mümkündür.¹⁴³

Fâil ve gaye neden birbirlerinin sebepleridir çünkü fâil gaye için fiilde bulunduğundan dolayı gaye, fâil sayesinde dış dünyada varlık kazanmaktadır.¹⁴⁴ Fâil neden, varlık verdiği şeyin sûretini kabul etmez. Fâil neden etkileyen, varlık verdiği şey de etkilenendir. Bundan dolayı eğer fâil neden varlık verdiği şeyin sûretini kabul etmiş olsaydı bu durumda fâil neden de etkilenen konumunda olacaktı fakat bu böyle değildir. Fâil nedenden dolayı varlık kazanan şey varlığını kendi zatından kazanmaz aksine fâil nedenden dolayı varlık kazanır.¹⁴⁵ Bi'l-kuvve durumundaki fâil neden bi'l-araz, yardımcı illetler ve gaye neden sayesinde bilfiile çıkabilmektedir. Başkası sebebiyle fâil olan neden, münfâil (edilgin) olandır.

3.1.2. Maddî Neden

İbn Sînâ, maddeyi (unsur), kendi varlığında başka bir şeyin varlığının kuvve olarak bulunduğu şey olarak tanımlar.¹⁴⁶ Maddî neden, bulunduğu durumlara göre farklı isimler alır. Bunlar; heyûlâ, mevzû, madde/tînet, ustukus ve unsurdur. Maddî nedenin, bi'l-kuvve olarak sûreti kabul edici olması durumunda heyûlâ olarak isimlendirilir. Maddî nedenin bi'l-fiil olarak sûret kazanması mevzû olarak isimlendirilir. Maddî nedenin, fiziksel sûretler için ortak olması madde/tînet olarak isimlendirilir. Maddî nedenin, bileşik cismin

¹⁴³ İbn Sînâ, 2014, ss.87–89.

¹⁴⁴ İbid, s.82.

¹⁴⁵ İbn Sînâ, 2017, s.228.

¹⁴⁶ İbid, s.249.

sûreti kabul eden yalın parçası, ustukus olarak isimlendirilir. Maddî nedenin kendisinin, bileşimi başlatması unsur olarak isimlendirilir.¹⁴⁷

Maddî nedenin dört özelliği vardır. Bunlar sırasıyla; oluşu kabul etmesi, dönüşümü kabul etmesi, toplanma ve bileşmeyi kabul etmesi, bileşim ile dönüşümü kabul etmesidir.¹⁴⁸ Madde, sûretle bi'l-fiil var olarak sûreti kabule istidatlıdır.¹⁴⁹ Madde, sûretle birlikte bi'l-fiil olur. Maddeye sûretin yerleşmesi kendisinden dolayı değil başka bir şeyden dolayıdır. İnsanın bedeni, insanda var olan ruhun, kabul edici ve arızı sebebidir. Ruha varlığını veren sebepler ayrıık sebeplerdir (al- ilal al-mufarika).¹⁵⁰

Maddî neden ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi, özsel maddî nedendir. Özsel maddî neden, şeyi kendisinden dolayı kabul edendir. İkincisi, ilintisel maddî nedendir. İlintisel maddî neden, kendi içinde ikiye ayrılır. Birincisi, maddenin yeni gelen sûret ile ortadan kalkacağı zıt sûretle birlikte ele alınmasıdır. İkincisi, konunun konu oluşuna dâhil olmayan sûretle birlikte alınmasıdır.¹⁵¹

3.1.3. Sûrî Neden

İbn Sînâ, *sûret*'in tanımını *Tanımlar Kitabı* adlı eserinde verir. Oradaki açıklamalarına göre, "Sûret; türe bir şeyin nasıl olduğuyla ilgili her bir mâhiyete, türün kendisiyle ikincil olgunluğunu tamamladığı kemâle, türü ve sahip olduğu hakikati kuran hakikate dair manalar için söylenen ortak bir isimdir."¹⁵²

¹⁴⁷ İbn Sînâ, , *Fizik I*, terc. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), ss.13-14; geniş değerlendirme için bkz. Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2013), ss.28-29.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, 2014, s.80.

¹⁴⁹ İbn Sînâ, 2017, ss.249–250.

¹⁵⁰ Fleisch, H. and Gardet, L., "Illa", in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 08 May 2020 <http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_COM_0364>

¹⁵¹ İbn Sînâ, 2014, s.90.

¹⁵² İbn Sina, *Tanımlar Kitabı*, terc. Aygün Akyol-İclal Arslan (Ankara: Elis Yayınları, 2013), s.32.

Sûretin beş anlamı vardır. Birinci anlamı, 'O nedir' sorusuna cevap verendir. İkincisi, sûretin bir şeyin parçası olmaması ve o şeyin sûret olmadan varlığının da olmamasıdır. Üçüncüsü, kendisinden bir parça olmayan, ancak onsuz ve onun sebebiyle de kaim olmayan bir var olandır. İbn Sînâ, buna örnek olarak insanda oluşan faziletleri ve ilimleri verir. Dördüncü anlamı, sûretin bir şeyin parçası olmayıp fakat o şey olmadan da var olmasının uygun olmadığı anlamdır. Beşinci anlamı, sûretin bir şeyin parçası olmadan o şeyde bulunduğu ve o şey var olduğu halde ondan ayrı olarak bulunmasının doğru olmadığı anlamdır.¹⁵³

Maddede bi'l-kuvve olan şeyin bi'l-fiil hale gelebilmesi için sûrî neden gereklidir. Sûrî neden şeye, ne ise o olmasını sağlamaktadır. Şeydeki sûrî neden şeyde koruyucu düzen olarak, şeyin gerçekliği olarak, yüksek cins olarak bulunabilmektedir. Fiil yapmaya elverişli olan her bi'l-fiil anlam (ayrık cevherler), hareketler ve arazlar, maddenin bi'l-fiil kendisiyle var olduğu şey, maddeyi yetkinleştiren şey, maddede meydana gelen şekiller, tür, cins ve fasıl sûret olarak isimlendirilmektedir. Örneğin, tümellik parçaların sûreti olmaktadır.¹⁵⁴

İbn Sînâ, sûrî nedeni bulunduğu durumlar açısından açıklar. Buna göre; *Özsel sûret*, cismin şeklidir. Örneğin, sandalyenin kendi şekli onun özsel sûretidir. *İlintisel sûret*, cismi niteleyendir. Örneğin, sandalyenin beyaz veya siyah olmasıdır. *Yakın sûret*, dörtgenin kenarlarıdır. *Uzak sûret*, dörtgenin açılara sahip olmasıdır. *Özel sûret*, şeyin özelliğidir. *Genel sûret*, cins olmasıdır. *Yalın sûret*, birçok sûretin kendisinde birleşmediği sûrettir. *Bileşik sûret*, birçok sûretten oluşan sûrettir. *Bi'l-fiil sûret*, bilinen bir şeydir. *Bi'l-kuvve sûret*, yoklukla beraber olan kuvvedir.¹⁵⁵

¹⁵³ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, ss.33–34.

¹⁵⁴ İbn Sînâ, 2017, ss.252–253.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, 2014, s.90.

3.1.4. Gâî Neden

Dört nedenden sonuncusu olan tüm nedenlerin onun için fâil neden olduğu ve bir şeyin varlığa çıkmasının onunla tamamlandığı neden, gaye (gâî) nedendir. İbn Sînâ'ya göre, gaye neden, madde de bi'l-kuvve olarak bulunan şeyde sûretin kendisinden dolayı meydana geldiği anlamdır.

Gayenin bulunduğu durumlar üç biçimde olur. Bunlar; fâilin kendisinde olan, fâilin dışında olan ve bir şeye benzemek şeklindedir.¹⁵⁶ Fâilin, fiilindeki gaye ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi, fâilin fiilinden etkilenen şeyde bir sûret veya araz olan gayedir. İkincisi, etkilenende bir sûret veya araz olmayan gayedir. İbn Sînâ, birincisine örnek olarak insanlık maddesinde bulunan insanlık sûretini verir. İkincisine örnek olarak insanın bir eve sığınmasını verir. Gaye aynı zamanda münfâili ıslah eden iyiliktir.¹⁵⁷ Gaye, fâil kuvveti bi'l-kuvveden bi'l-fiile çıkarır.

Arazi bakımından gaye nedenin bulunduğu durumlar şu şekildedir; kendisinden dolayı amaçlanmayan, gayeye gerekli ya da arız olan, hareketin o gaye amacıyla yapılmadığı fakat o gayenin harekete arız olduğu gaye şeklindedir. Gayenin yakın, uzak, özel, genel, tikel, tümel, yalın, bileşik, bi'l-kuvve ve bi'l-fiil şekilleri vardır.¹⁵⁸

3.2. Metafiziksel ve Fiziksel Nedensellik: İbn Sînâ'nın Sudûr Teorisi

Sudûr, kelime olarak doğmak, zuhur etmek ve meydana çıkmak anlamlarına gelmekle birlikte akmak, taşmak anlamına gelen feyz kelimesi de sudûr yerine kullanılır.¹⁵⁹ İbn Sînâ'nın sudûr teorisi, Aristocu-Meşşâî metafizik ile Batlamyus'a ait kozmolojinin sentezinin Yeni-Platoncu sudûr teorisi ile birleşmesine dayanır. Sözde Aristoteles'e atfedilen *De Mundo (On the Universe)* ile İskender Afrodisî'ye ait *On the*

¹⁵⁶ İbn Sînâ, 2017, s.253.

¹⁵⁷ İbid, ss.264–265.

¹⁵⁸ İbn Sînâ, 2014, s.91.

¹⁵⁹ Mahmut Kaya, "Sudûr," *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.37, ss.467-468.

Principles of the Universe eserlerinin Arapça'ya çevrilmesi ile İslâm felsefesine her şeye nüfuz eden ilâhî gücün semavi cisimler vasıtasıyla ay altı âleme erişmesi düşüncesi girmiştir.¹⁶⁰ Sudûr teorisi, Plotinus'un *Enneadlar* adlı eserinde üç hipostaz (Bir-Akıl-Ruh) şeklinde geçmektedir.

İbn Sînâ, sudûr teorisini ilahiyat biliminde inceler. O, ilahiyat biliminin inceleme alanını şu şekilde açıklar: "İlâhiyat ilmi, yersel ve göksel cisimlerin rûhânî cevherler ve meleklerle bağıntısını inceler. Bu bağıntının nasıl gerçekleştiğini açıklar. Aynı zamanda ilâhiyat ilmi, evrenin emir âlemi ile bağıntısını da inceler."¹⁶¹

İbn Sînâ'nın sudûr teorisinde öne çıkan kavramlar, İlk Varlık, akıllar, nefis, felek, unsur, oluş ve bozuluş, dönüşüm ve yetkinleşmedir. İbn Sînâ, ortaya koyduğu bu teori ile tanrı-âlem ilişkisini açıklar. O, Tanrı ile âlem arasında nasıl bir ilişki olduğunu ve tanrı dışındaki varlıkların bu âlemdeki konumlarının ne olduğunu ve özellikle akıl sahibi bir varlık olarak insanın âlemde nasıl bir işleve sahip olduğunu inceler. İbn Sînâ, âlemi göksel ve yersel olarak ikiye ayırarak bu iki kısım arasındaki ilişkiyi açıklar. Gök cisimleri; akıllar, felekler ve nefslerden oluşurken yersel cisimler; unsurlar ve unsurlardan oluşan madenler, bitkiler ve hayvanlardan oluşmaktadır.

İbn Sînâ'nın sudûr teorisine göre, her şey İlk Varlık olan ve her şeyin ilkesi olan zorunlu varlıktan çıkmaktadır. Varlıkların ilkesi olan ilk ilke, İlk Sebep/İlk Varlık/Bir/Evvel olarak isimlendirilir. İlk Varlık'ın zâtını akletmesi ile kendisinden bir akıl ortaya çıkmakta ve bu ortaya çıkan ilk aklın, İlk Varlık'ı akletmesi ile bir akıl meydana gelir. İlk aklın kendini akletmesi ile en uzak feleğin sûreti ve cismi ve nefsi meydana gelir. Bu şekilde akıllar onuncu akıl olan Faal Akıl'da son bulur. Akıllar, İlk'in

¹⁶⁰ D'Ancona, Cristina, "Emanation", in: *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Consulted online on 10 May 2020 <http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26173>

¹⁶¹ İbn Sînâ, "Akıl Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi," terc. Hasan Akkanat, *Dinî Araştırmalar* 11:31(2008), ss.201–202.

vasıtalı ma'lûlleridir.¹⁶² Faal Akıl'dan sonra oluş ve bozuluşun olduğu unsurlardan oluşan âlem meydana gelir.

İbn Sînâ, akılların oluşturduğu akıl âlemini maddesiz, kuvve ve istitâat bulundurmayan ve on akıldan oluşan bir âlem olarak niteler. Akıl âleminde bulunan akıllar için değişme, çoğalma ve mekânda yer kaplama söz konusu değildir. Akıl âleminden sonra nefis âlemi gelir. Bu âlemin maddeleri sabit maddedir ve semavîdir. Felekî cisimler onlar aracılığı ile maddi cisimleri idare etmektedir. Nefis âleminden sonra tabiat âlemi gelir. Bu âlem maddeden oluşan cisimlerden meydana gelir. Tabiat âleminden sonra cisimsel âlem gelir ve kendi içinde esirî ve unsurî olmak üzere ikiye ayrılır. Esirî olanın sûreti maddeyi içermekte, cevheri karşıt maddeler içermemekte ve hareketi dairesel olmaktadır. Unsurî olanın ise cevheri karşıt maddeler içererek çeşitli hallerde bulunabilmekte ve hareketlerini semavî kuvvetten almaktadır."¹⁶³ İbn Sînâ, İlk Varlık'ın âlemlerle ilişkisini şu şekilde açıklar: "Ortaklık bakımından bütün ikincilerin Evvel'e olan nispeti ibda nispetidir. İbda ilişkisi yalnızca akla özgüdür. Sonra onunla üçüncüler arasında bir tasavvut/nispet olursa bu durumda emr ilişkisi ortaya çıkar. Sonra halk (yaratma) ilişkisi, oluş ve bozuluşa tabi olan unsurî işler ilişkisi, tekvin ve ibda ilişkisi başlar. İbda yalnızca akla özgüdür, emir ondan nefse sudûr eder. Halk, tabii varlıklara özgüdür, hepsini içine alır. Tekvin ise yalnızca oluş ve bozuluşa tabi varlıklara özgüdür."¹⁶⁴

İlk Varlık'tan ortaya çıkan ilk akıl maddede bulunmaz. Bu akıl en uzak semavî cisimi hareket ettiren ilkedir. İlk Akıl, hareket etmeyen ama hareket ettirendir. İlk Akıl'dan sonra Sabit Yıldızlar Küresini hareket ettiren akıl gelir. Sonra Zuhâl Küresini hareket ettiren

¹⁶² İbn Sînâ, 2017, s.377.

¹⁶³ İbn Sînâ, "Nevruz Risalesi" terc. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu* içinde, Araştırma Yayınları, Ankara,2003, s.260.

¹⁶⁴ İbid, s.261.

akıl gelir. Sonra nefslerimize feyz eden Faal Akıl gelir.¹⁶⁵ Evvel'den ortaya çıkan İlk Akıl'ın diğere bir ismi Akl-ı Kül (tam-bütün akıl) dür. Diğere akıllar ve insanda bulunan akıl, Akl-ı Kül'ün cüzleri olmaktadır. Akl-ı Kül'den Nefs-i Kül (tam-bütün nefis) ortaya çıkar.¹⁶⁶

Akıllardan çıkan Nefs, feleği hareket ettiren güçtür. Bu nefis, irade, tasavvur ve vehim gücüne sahip bir nefstir. Aynı zamanda bu nefis feleğin yetkinliğidir. Bu nefis, feleğin yakın hareket ettirici ilkesidir. Uzak ilke akıldır. Feleği hareket ettiren nefis tikelleri ve başkalaşıma uğrayan şeyleri idrak edebilir. Akıl, başkalaşmayan, kendisinde bi'l-kuvveliği bulundurmeyen şeydir. Hareket ettirici nefis, başkalaşan, dönüşen ve cisimseldir. Bu nefis, madde ile karışık olarak akletme gücüne sahiptir. Aynı zamanda bu nefis, tahayyül ve vehim gücüne de sahiptir.¹⁶⁷

İbn Sina, *Tanımlar Kitabı* adlı eserinde feleği şu şekilde açıklar: "O, oluş ve bozuluşu kabul etmeyen, içine aldığı merkeze doğru doğal olarak hareket eden, kürevî basit bir cirdir."¹⁶⁸ Feleğin cevherinde bi'l-kuvvelik yoktur fakat konumu ve yeri bakımından bi'l-kuvve olabilmektedir. Göksel cisimlerin yetkinliği en uzak iyiye benzeme arzusudur ve bu arzunun ilkesi, o iyilikten aklettiğidir.¹⁶⁹ Gök kürelerinin her birinin kendine özgü bir yakın hareket ettiricisi ve kendine özgü arzu duyanı vardır.¹⁷⁰ Göksel hareketler ve küreler çoktur. Onların yönü, hızı ve yavaşlıkları birbirlerinden farklıdır. Bütün küreler ve hareketler, İlk İlke'ye arzu duymada ortakdır.¹⁷¹ Göksel hareket, nefsanî olan ve tercih sahibi bir nefsten meydana çıkmaktadır.¹⁷²

¹⁶⁵ İbn Sînâ, 2017, s.369.

¹⁶⁶ İbn Sînâ, *Felsefe Risalesi*, terc. Kemal Küntaş (İstanbul: İbn-i Sina Yayınları, 2016), s.33.

¹⁶⁷ İbn Sînâ, 2017, s.354.

¹⁶⁸ İbn Sînâ, 2013, s.44.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, 2017, s.357.

¹⁷⁰ İbid, s.359.

¹⁷¹ İbn Sînâ, 2017, s.360.

¹⁷² İbid, s.369.

İlk'e benzeme arzusundan feleğin hareketi ortaya çıkar. Felekî hareket, irade ve arzu ile oluşur. İbn Sînâ, irade ve arzudan kaynaklanan felekî hareketi şuna benzetir: "Bir dostunu veya bir şeyi özleyen bir insanda özlenen şeyle ilgili bir tahayyül oluşur. Bu tahayyül ile özleyen insanda belli hareketler meydana gelir. Meydana gelen bu hareketler özlenen şeyin bizzat kendisine olmayıp ona yakın olan şeylere yöneliktir."¹⁷³ Feleklerin hareketleri, akli cevherden kaynaklanan farklılıklar nedeniyle farklılaşmaktadır. Her feleğin iyiliği akleden hareket ettirici bir nefsi, cisim nedeniyle bir tahayyülü, tikelleri tasavvuru ve tikelleri iradesi vardır. Feleğin harekete yönelik arzusunun ilkesi, onun İlk'ten aklettiği ve kendisine özgü yakın ilkesinden aklettiği şeydir.¹⁷⁴ Feleklerin nefsleri başka cisimler üzerinde kendi cisimleri sayesinde fiilde bulunabilmektedir. Göksel kuvvetler cisimleri aracılığı ile fiil yapabilmektedir.¹⁷⁵

Feleğin cirmi, feleğin nefsinden meydana gelerek varlığını o nefis sayesinde sürdürür.¹⁷⁶ Feleklerin suretlerinin zıddı bulunmadığı için oluş ve bozuluşa uğramazlar.¹⁷⁷ Felek kapsayandır fakat bir mekânda bulunmaz ve feleğin ait olduğu bir mekânı yoktur.¹⁷⁸ Feleğin yönü de yoktur. Felek hareket olarak dairesel bir şekilde hareket eder. Dairesel hareket eden cisimler, özellikleri gereği dağılmazlar ve belirli bir mekânları ve yönleri de yoktur. Dairesel hareket eden cismin, zıddı da yoktur. Bundan dolayı oluş ve bozuluşa uğramazlar. Bu cisimler benzersiz yaratılmıştır. Felekte kuvvetin meydana gelmesi bir oluş değildir aksine bu felek için bir yetkinleşmedir. Feleğin unsuru yoktur. Yalnız cisimlerde oluş değil dönüşüm ve yetkinleşme vardır.¹⁷⁹

¹⁷³ İbid, s.358.

¹⁷⁴ İbid, ss.368–369.

¹⁷⁵ İbid, s.376.

¹⁷⁶ İbid, s.378.

¹⁷⁷ İbn Sînâ, 2014, s.149.

¹⁷⁸ İbid, s.155.

¹⁷⁹ İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, terc. Harun Kuşlu-Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), ss.21–34.

Faal Akıl, akılların sonuncusudur ve kendisinden aşağıdaki âleme suretleri veren Vahibu's-Suver'dir. Faal Akıl, unsurlardan oluşan âlemde bulunan şeylerin varlık kazanmalarının uzak sebeplerinden birisidir. Faal Akıl, akıl sahibi bir varlık olan insanın akledilirleri akletmesini sağlar. Faal Akıl olmadan insan akledilir şeyleri elde edemez. İnsan akledilirleri elde edip nefisini yetkinleştirerek akıl âlemine yükselebilmek kabiliyetine sahiptir. Aynı zamanda insanın erdemli melekeyi kazanmasının uzak sebebi Faal Akıl'dır.¹⁸⁰

Faal Akıl'dan sonra unsurlardan oluşan âlem gelir. Unsur, kâinatın kendisinden şekillendiği sûretleri, dönüşerek kabul eden ilk mahâldir.¹⁸¹ Unsurlar toprak, hava, ateş ve sudur. Faal Akıl'dan sonra âlem şu şekilde meydana çıkmaktadır: Unsurî âlemin heyûlâsı¹⁸² son akıldan gelir. Unsurlar göksel cisimlerden gelen tesiri kabul etmek için hazır hale gelirler.¹⁸³ Unsurların hazır hale gelmesine göksel cisimler yardım eder. Göksel cisimler unsurların karışımlarının sebebi ve belirleyicileridir. Göksel cisimlerdeki hareket sebebiyle farklılaşan ve değişen nispetler unsuri âlemdeki başkalaşma ve değişimin ilkeleridir. Göksel cisimler unsurî âlemdeki cisimler ve nefisler üzerinde etkileri vardır.¹⁸⁴ Göksel Cisimler (ay üstü âlem) ile unsuri cisimler (ay altı âlem) arasındaki bu ilişki Aristoteles'in kozmolojisinde yoktur. Aristoteles'in Tanrısı, evrene müdahale etmeyen hareket etmeyen hareket ettiricidir. Ay üstü âlem ile ay altı âlem arasında bağlantı kuran isim, İskender Afrodisî'dir. İskender, Batlamyus'un (ö.168[?]) kozmoloji öğretilerinden yararlanarak ilâhî güç teorisini geliştirmiştir. Bu teoriye göre, ilâhî güç, semavî cisimlerin hareketleri ile oluş ve bozuluşa uğrayan cisimlerin sûretlerini oluşturan şeydir.¹⁸⁵

¹⁸⁰ İbn Sînâ, 2017, s.356.

¹⁸¹ İbn Sînâ, 2013, s.36.

¹⁸² Heyûlâ, bir çeşit kemali ve kendisinde olmayan herhangi bir şeyi kabul etme özelliğinden dolayı her bir şeye denir.(bkz. İbn Sînâ, Tanımlar Kitabı, s.34).

¹⁸³ İbn Sînâ, 2017, s.378.

¹⁸⁴ İbn Sînâ, 2017, ss.381-382.

¹⁸⁵ İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi," M.Cüneyt Kaya (ed.), *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018) içinde, s.47.

Feleklerin hareketleri unsurların sùretlerinin farklılığını ve maddelerinin birliğinin sebepleridir.¹⁸⁶ Göksel hareketler Faal Akıl'da sùretlerin oluşmasını sağlar.¹⁸⁷ Unsurların sùretlerinin de bulunduğu bu son akıldan sùretler taşar. Unsurlar göksellerden kaynaklanan nispetlere göre çeşitli karışımları kendi içinde bulundurur. Madde istidadına göre Vahibu's-Suver'den sùretleri kabul ederek ay-altı âlemde bulunan varlıkların sùretleri meydana gelir.

Yersel cisimler unsurlardan meydana gelir. Unsurların nitelikleri, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluktur. Unsurlar bu nitelikleri ile cismin niteliklerini oluşturur. Unsurlar yok olmayan cevherlerdir. Onlar cevherleri bozulmadan sùretleri ile birbirlerine dönüşerek cisimleri oluşturur. Faal Akıl unsurlara etki edebilir. Örneğin, Faal Akıl, soğuk olan bir şeyin ısıtan doğayı kabul etmede zayıf olduğunda onun ısıyı kabule yatkınlığını artırmak için bir sıcaklığı veya bir hareketi ona verir.¹⁸⁸ Unsurlardan oluşan bedenlerin varlığa çıkması ile akıllar bu bedenlere nefsi feyz eder. Faal Akıl'dan bitkisel, hayvansal ve düşünen nefisler taşar. Düşünen nefis, beden ile göksellerden gelen ile yetkinleşmeye ihtiyaç duyar.¹⁸⁹ Feyz, rastlantı ve şansa dayalı olarak gerçekleşmemektedir.

Göksel cisimler ile unsurlar arasındaki sebep sonuç ilişkisine örnek olarak ateş verilebilir. Felek etki eden, ateş ise edilgin konumdadır. Ateşin cevherinde hava vardır. Felek, hareketi ile havayı ısıtarak ateşin oluşmasını sağlar.¹⁹⁰ Faal Akıl'ın ve Felek'in, unsurlara bu şekilde etki etmeleri onların yersel cisimlerin varlıklarının uzak sebepleri olduğunu gösterir. Aynı zamanda göksel cisimler ile yersel cisimler arasında nasıl bir bağlantı olduğunu da gösterir.

¹⁸⁶ İbid, s.379.

¹⁸⁷ İbid, s.380.

¹⁸⁸ İbn Sînâ, 2008, s.99.

¹⁸⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, terc. Muhittin Macit ve diğerleri (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), s.198.

¹⁹⁰ İbn Sînâ, 2008, s.79.

Yersel cisimler kendilerinde oluş ve bozuluşun meydana geldiği cisimlerdir. Oluş ve bozuluşun ilkeleri semavi hareketlerdir.¹⁹¹ Oluş ve bozuluşta başkalaşım ve değişim vardır. Başkalaşım ve değişim maddenin yatkınlığına göredir. Maddenin yatkınlığını dış sebepler etkileyebilmektedir. İbn Sînâ, buna örnek olarak yatkınlığın değişmesiyle doğasında sıcaklığı ve soğuluğu her ikisini de bulunduran bir cismin sürtündüğünde veya hareket ettiğinde sıcaklığı kabul eder hale gelmesini verir. Böylece dışarıdan bir etki, onun yatkınlığını bir yöne doğru yönlendirmiş olur. Oluşan şeylerde de yatkınlık değişebilir. Bileşiklerdeki unsurların oranının farklılaşması ile karışımlarda farklılaşır. Madenler, bitkiler ve hayvanlar oluşumlarında toprak olmanın baskın olduğu şeylerdir.¹⁹²

İbn Sînâ'nın sudûr teorisini özetlemek gerekirse her şey Zorunlu olan İlk Varlık'tan sudûr eder. Bu İlk Varlık'tan sonra İlk Akıl sonra İlk Akıl'dan bir akıl, nefis ve felek sudûr ederek onuncu akılda son bulur. Onuncu akıldan sonra akıl ortaya çıkmayıp unsurlardan meydana gelen oluş ve bozuluşun olduğu âlem ortaya çıkar. Unsurî âlemde önce unsurlar sonra bu unsurlardan meydana gelen madenler, bitkiler ve hayvanlar ortaya çıkar.

3.3. İbn Sînâ'da Unsurî Âlemin En Yetkin Varlığı Olan İnsanın Özgür İradesi Meselesi

3.3.1. İbn Sînâ'da Özgür İrade

İbn Sînâ, özgür irade ile ilgili görüşlerini *et-Ta'likât* adlı eserinde şu şekilde açıklar: " Biz insanlardan seçim sahibi olan her varlık, yapmış olduğu her seçimde, söz konusu fiili yapmaya çağıran bir güdüleyici mutlaka o kimse için söz konusudur. Amaç olan söz konusu güdü, eğer bizdeki kuvvetlerin en güçlüsüyle uyumlu olursa, denilir ki, falanca

¹⁹¹ İbid, s.110.

¹⁹² İbid, s.103.

kişi yapmış olduğu eylemde seçme özgürlüğü olan bir kişidir. Bazen de bu güdü, başka bir insandan (bize gelebilmektedir.)"¹⁹³

İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât* adlı eserinde özgür irade ile ilgili görüşlerini içeren diğer pasaj şudur; "Başka bir durumda söz konusu güdü bizimle uyum göstermeyebilir. Bu durumda da, bu açıdan bizden fiilin ortaya çıkışı, zorlama ile gerçekleşir. Eğer güdü bizzat kendimiz isek, bu durumda buna göre kendi özümüz seçim sahibi bir varlık olur. Gerçekte seçim yapan varlık, o kimsedir ki, yaptığı bir fiili yapmaya herhangi bir güdü, ona herhangi bir çağrıda bulunmaz. Biz bir kimse hakkında filanca seçim sahibi bir varlıktır dediğimizde, bunun anlamı, o kimseyi güdüleyen varlığın bizzat kendisi olduğunu kastetmekteyiz. Biz yine bir kimse hakkında o kimsenin fiilinin zorlama yolu ile gerçekleştiğini söylediğimizde bundan o kimseyi güdüleyen o şeyin kendisi dışında başka bir şey olduğunu kastederiz."¹⁹⁴

Yukarıda verilen bölümlerden şu sonuç çıkarılabilir: insanın yaptığı tüm fiiller, bir seçim sonucu ortaya çıkmaktadır fakat insan seçimlerinin bazılarında dışarıdan bir etki sonucu onu seçmek zorunda olduğu için o fiil o insandan çıkmaktadır. İnsan, seçimlerinin bir kısmın da dışarıdan bir etki olmadan kendi isteği ve iradesi ile seçimini yapıp o fiili ortaya çıkarmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre özgür bir seçim ancak fiili yapmaya yönlendiren güdünün bizzat kişinin kendi zatından kaynaklandığında gerçekleşir. Eğer fiili yapmaya yönlendiren güdü dışarıdan bir etki sonucu oluşuyorsa bu özgür irade ile yapılan bir fiil olmamaktadır. İbn Sînâ'nın bu özgürlük tanımından yola çıkarak onun tanımladığı âlemde insanın fiillerini ortaya koyarken özgür olup olmadığını anlayabilmemiz için öncelikle onun insanı nasıl tanımladığı ve Tanrı'nın bilgisinin insanın eylemleri ile olan ilişkisini

¹⁹³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, terc. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları,2019), s.96.

¹⁹⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.96.

bilmemiz gerekir. Öncelikle İbn Sînâ'nın insanı nasıl bir varlık olarak gördüğü, onu nasıl tanımladığı ve eserlerinde geçen insan ile ilgili özellikler açıklanacaktır.

İbn Sînâ'ya göre insan, nefis ve bedenden oluşan bir varlıktır. İnsanın nefsi onun akıllar âlemine bakan yönü iken bedeni unsurî âleme bakan yönüdür. İnsan, bedenini kullanarak nefsini yetkinleştirerek akıllar âlemine çıkma imkânına sahiptir. Nefsin bedeni kullanarak bedenden fiilleri nasıl ortaya çıkardığını anlayabilmek için İbn Sînâ'nın nefsi nasıl açıkladığı anlaşılmalıdır. Nefsin özellikleri, hareket, kuvvet, nefste; arzu, istek ve iradenin nasıl oluştuğu, fiillerin ortaya çıkışı, idrak etme ve dilemenin nasıl oluştuğu sırasıyla açıklanacaktır.

3.3.1.1. İbn Sînâ'da İnsan ve Fiilleri

3.3.1.1.1. İdrakin ve Hareketin Fail İlkesi: Nefs

İbn Sînâ'ya göre nefis, insanın idrak etmesinin ve harekette bulunmasının fâil nedenidir.¹⁹⁵ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*'nda nefsin iki anlamını verir. Birinci anlamına göre nefis, "Tabii cismin bi'l-kuvve hayat sahibi olmaya yönelik kemâlidir." İkinci anlamı, "o düşünmeye ait, bi'l-fiil veya bi'l-kuvve, akli olan bir ilkeyi seçme yoluyla onu hareket ettiren bir cismin kemâlidir."¹⁹⁶ İbn Sînâ'nın verdiği bu tanımlardan ikincisi nefsin hareket ettirici bir özelliğe sahip olduğunu gösterir.

Nefs üçe ayrılır. Bunlar; bitkisel nefis, hayvansal nefis ve insani nefstir. Bitkisel nefis doğal cisimde beslenme, büyüme ve çoğalmayı gerçekleştirir. Bitkisel nefis seçim ile fiilde bulunmaz aksine ondan ortaya çıkan fiil zorunlu olarak meydana gelir. Bitkisel nefsin diğer bir ismi tabiattır. Hayvansal nefis ile doğal cisim tikelleri idrak eder ve irade

¹⁹⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.119.

¹⁹⁶ İbid, s.30.

ile hareket eder. İnsani nefis, düşünce sonucu oluşan fiillerin seçim ve niyet ile gerçekleşmesini ve tümelleri idrak etmeyi sağlar.¹⁹⁷

Canlıda hareketlerin ortaya çıkmasını sağlayan nefsin kısımlarından biri olan hayvani nefis kendi içinde hareket ettirici ve idrak edici kuvvet olmak üzere ikiye ayrılır. Hayvani nefsin birinci ana kuvveti olan hareket ettirici kuvvet iki kısımdan oluşur. Bunlar; yönlendirici ve yapıcı kuvvetlerdir. Yönlendirici kuvvet, cismi istenilen veya kaçınılması gereken durumlardan birine doğru sevk eden kuvvettir. Yapıcı kuvvet de şehvet ve öfke kaynaklı olmak üzere kendi içinde ayrılır. Şevkten kaynaklanan yapıcı kuvvetten ortaya çıkan hareketin amacı, lezzeti elde etmektir. Öfke kaynaklı yapıcı kuvvetten çıkan hareketin amacı, üstünlüğü elde etmek ya da zarar verici şeyi ortadan kaldırmaktır.¹⁹⁸

Hayvani nefsin ikinci ana kuvveti olan idrak edici kuvvet iki bölümden oluşur. Bunlar; dış dünyayı idrak etme ve iç dünyayı idrak etmedir. Dış dünya beş duyu ile idrak edilir. İç dünya içsel kuvvetler olan fantazi, hayal, tasavvur, vehim, hatırlayan ve düşünen kuvvetler sayesinde idrak edilir.

Dış dünyayı idrak etmeyi sağlayan kuvvetler beş duyudur. Bunlar; görme, işitme, koklama, tat alma ve dokunma duyusudur. Canlı beş duyu ile dışarıdaki tikel varlıkların sûretlerini elde etmede birinci aşamayı gerçekleştirmiş olur çünkü tikellerin maddelerinden soyutlanarak sûretlerinin elde edilmesi içsel kuvvetler ile tamam olur. İçsel kuvvetler beş duyudan gelen sûretlerin anlamlarını idrak eder. İbn Sînâ, buna örnek olarak kurt ve koyun örneğini verir. Koyun kurdun sûretini beş duyusu ile elde eder ve ondan kaçması gerektiğini içsel kuvvetleri ile idrak eder.¹⁹⁹ İçsel kuvvetlerden biri olan fantazi kuvveti, beş duyudan gelen sûretleri kendinde toplar. Hayal ve tasavvur edici

¹⁹⁷ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, terc. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), s.25.

¹⁹⁸ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s.26.

¹⁹⁹ ibid, s.28.

kuvvetler, fantazi kuvvette toplanan sûretleri korurlar ve zihinde kaybolmalarını önler. Düşünen kuvvet, seçim yaparak hayalde var olan sûretleri birleştirerek ve ayırarak işlem yapar. Vehim kuvveti, tikel duyulur cisimlerde var olan fakat beş duyu ile algılanamayan şeyleri idrak eder. Koruyan ve hatırlayan kuvvet, vehmin algıladığı şeyleri korur.²⁰⁰

İnsani nefis ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi eylemde bulunan kuvvet ve ikincisi bilen (nazari/teorik) kuvvettir. Eylemde bulunan kuvvet, düşünme sonucu insanın bedeninin fiillerini ortaya çıkarabilmesi için hareket etmesini sağlayan kuvvettir. Eylemde bulunan kuvvetin, hayvani nefste ortaya çıkan fiilleri, mahcubiyet ve utangaçlık gibi fiillerdir. Eylemsel kuvvetin hayal eden ve vehmeden içsel idrak kuvvetlerindeki fiilleri, zor durumlarda tedbir almaya ve sanatları elde etmeye yöneliktir. Eylemsel kuvvetin, nazari kuvvetteki fiili, yaygınlık kazanmış görüşleri elde etmeyi sağlamasıdır. İbn Sînâ buna örnek olarak, 'yalan kötüdür' yargısını verir. Eylemsel kuvvet, beden diğer kuvvetleri üzerinde etkiye sahiptir. Nazari/teorik kuvvetin işlevi, maddeden soyutlanmış tümel sûretler ile ilgilidir. Bu kuvvet kendisinin üstünde olan Faal Akıl'dan etkilenir ve ondan birtakım şeyleri kabul eder. Bu kuvvet nefsin yüce ilkeler ile bağlantısını sağlayan kuvvettir. Bu kuvvet yüce ilkelerden etkilenerek onlardan gelen her şeyi kabul eder.²⁰¹

3.3.1.1.2. Akledilirleri Elde Etmede Yakın Neden: Akıl

İnsan, akledilirleri kendisinde bulunan akıl ile aşama aşama elde eder. İbn Sînâ, akılları tanımlamadan önce onların bağlantılı olduğu kuvvetin çeşitleri hakkında bilgi verir ve sonra akılları onlar ile ilişkilendirerek açıklar. İbn Sînâ'ya göre, kuvvet, mutlak/heyûlanî, mümkün ve meleke olmak üzere üçe ayrılır. *Mutlak kuvvet*, mutlak yeteneğe sahip bir kuvvetin kendisinden fiile yönelik bir şeyin çıkmamasıdır. İbn Sînâ

²⁰⁰ İbid, s.30.

²⁰¹ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, ss.30–32.

buna örnek olarak, yazmaya ilişkin çocuğun sahip olduğu kuvveti verir. *Mümkün kuvvet*, herhangi bir vasıta olmaksızın fiili elde etmenin gerçekleşmesinin kendisi ile mümkün olduğu şeydir. *Meleke*, bir yeteneğin bir alet vasıtası ile ortaya çıkıp bu aletle birlikte yeteneğin olgunluğu ortaya çıkıyorsa yani her ne zaman dilerse yapma durumu ortaya çıkıyorsa bu meleke olarak isimlendirilir.²⁰² Meleke, nitelenende yok olmayan veya yok olması zor olan bir derinlikle, derine yerleşen ortadan kalkması kolay olmayan niteliklerdir.²⁰³

Nazari/teorik kuvvetin soyut sûretle ilişkisi mutlak kuvvettir. Buna *heyûlanî akıl* denir. Nazari/teorik kuvvetin mümkün kuvvete olan nispeti ile ilk akledilirler (kazanım olmaksızın kendileriyle tasdikini gerçekleştirdiği öncüller) elde edilir. İlk akledilirlerin elde edilmesiyle ikinci akledilirlere ulaşılır. İlk akledilirleri akleden akıl, *bi'l-meleke akıl* olarak isimlendirilir. Bu akıl, heyûlanî akla kıyasla bi'l-fiildir. Nazari/teorik aklın soyut sûrete nispeti bazen de olgunluğa ermiş kuvvet ile gerçekleşir. Böyle bir kuvvette kendisinde ilk akledilmiş sûretten sonra kazanılmış olan akledilmiş bir sûret meydana gelir. Kazanılmış bu sûret akılda saklanmış bir hazine gibidir. Her ne zaman akıl dilerse bu sûreti bi'l-fiil düşünüp değerlendirir. Böyle bir akıl *bi'l-fiil akıl* olarak isimlendirilir. Bu akıl kendisinden sonraki akla kıyasla bi'l-kuvvedir. Nazari/teorik aklın soyut sûrete nispeti bazen de mutlak bir fiille bir tür nispet içerisinde gerçekleşir. Akledilmiş sûret böyle bir aklın kendisinde hazır olarak bulunur ve bu sûreti bi'l-fiil olarak akleder. Böyle bir akıl, bi'l-fiil olarak aklettiğini de akleder. Bundan dolayı bu akıl, *müstefad/kazanılmış akıl* olarak isimlendirilir. Müstefad akıl seviyesindeki insan, varlığın ilk ilkelerine benzemiş olur.²⁰⁴

²⁰² İbid, s.33.

²⁰³ İbn Sînâ, *Kategoriler*, terc. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), s.227.

²⁰⁴ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, ss.32-35.

Nazari/Teorik aklın mertebeleri yukarıda zikretmiş olduğumuz; heyûlanî akıl, bi'l-meleke akıl, bi'l-fiil akıl ve müstefad akıldır. Kuvvetler birbirlerine hizmet ederler. Müstefad akla diğer akıllar hizmet eder. Heyûlanî akıl, bi'l-meleke akla, bi'l-meleke akıl bi'l-fiil akla hizmet eder. Ameli akıl, bu akılların tamamına hizmet eder. Vehim gücü, ameli akla hizmet eder. Hayvansal kuvvetler ile koruyucu kuvvet vehim gücüne hizmet eder. Yönelici ve hayal kuvveti, mütehayyile kuvvetine hizmet eder. Hayali kuvvete, fantazi kuvvet hizmet eder. Fantazi kuvvetine beş duyu hizmet eder. Yönelici kuvvete, şehvet/arzu ve gazap/öfke güçleri hizmet eder. Arzu ve öfke güçlerine, hareket ettirici kuvvetler hizmet eder. Kuruluk ve nemlilik, sıcaklık ve soğukluğa hizmet eder. Soğukluk, sıcaklığa hizmet eder. Bitkisel kuvvet, hayvani kuvvetlere hizmet eder. Dört tabi kuvvet (iten, cezbeden, tutan, def eden) üremeye, artmaya ve beslenmeye sebep olan kuvvetlere hizmet eder. Dört tabi kuvvete dört nitelik (sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik) hizmet eder.²⁰⁵

İbn Sînâ'da insanın nefsinin ve akıllarının açıklaması yapıldıktan sonra insandan fiillerin ortaya çıkmasında hareketin rolü açıklanacaktır.

3.3.1.1.3. Fiillerin Ortaya Çıkmasına Yardımcı Neden Olarak: Hareket

İbn Sînâ'ya göre, İnsanın fiillerinin de dâhil olduğu hareket, kuvveden fiile çıkıştır. İbn Sînâ, her kuvveden fiile çıkışı hareket olarak isimlendirir. İnsanın fiilleri de içinde kuvveden fiile çıkışı içerdiği için hareketin tanımına girer. İbn Sînâ'ya göre nefis, hareketin yakın ilkesi ve bi'l-kuvve olanın ilk yetkinliğidir. Hareket, kendi içinde altı kavram bulundurur. Bunlar; hareketli, hareket ettiren, içinde hareket olan, hareket kendisinden olan, kendisine doğru hareket olan ve zamandır.²⁰⁶ Cisimlerin kendi kendilerine hareket etmeleri imkânsız olduğu için her hareket edenin hareket ettiren bir

²⁰⁵ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, ss.35–36.

²⁰⁶ İbn Sînâ, *Fizik*, s.129.

nedeni vardır.²⁰⁷Fiil, yetkinliğin gerçekleşmesi için hazırlayıcıdır ve yetkinlik gerçekleştiğinde hareket ortadan kalkar.²⁰⁸

Hareket doğal ve zorlamalı hareket olmak üzere ikiye ayrılır. Doğal hareket, cismin zatında olan ve cismi doğası gereği olan gayesine yönlendiren bir kuvvetten oluşun ve bir zorlama veya engel olmadığı zaman cismin doğasında bulunan gayesine yönelik olarak tabi olarak ortaya çıkardığı fiillerdir.²⁰⁹ Doğal hareket, doğrusal bir harekettir.²¹⁰ Zorlamalı hareket ise cismin doğasında bulunan gayeye zıt bir şekilde bir hareket ettirici tarafından hareket ettirilmesidir. İbn Sînâ, buna örnek olarak taşın yerden kaldırılmasını verir çünkü taşın doğası gereği yukarıdan aşağıya doğru hareket etmesi gereklidir fakat yerden kaldırıldığında aşağıdan yukarı doğru hareket etmiş olur.²¹¹

Hareket ettiriciler kendi içinde ikiye ayrılır. Bunlar; bi'z-zât hareket ettirici ve bi'l-araz hareket ettiricidir. Bi'z-zât hareket ettirici de aracılı ve aracısız olmak üzere alt dallara ayrılır.²¹² Vahibu's-Suver, cisimlere sûret vererek hareket ettirir. Hareket ettirenlerle hareketliler arasında; hareket ettirici, hareketli, mesafe ve zaman söz konusudur.²¹³

İnsanın hareket edebilmesi için kuvvet/kudret/güç gereklidir. İbn Sînâ, kudreti şu şekilde tanımlar; "Kudret canlıda bulunan ve canlının istediği zaman kendisinden fiilini çıkardığı güçtür."²¹⁴ Kudretin/kuvvetin hareket ve fiillerin ilkesi olması iki şekildedir. Birincisi arzu ve öfkeden kaynaklanan tahayyül sonucu insanda bir irade oluşur. İkincisinde de akli bir düşünce sonucunda bir irade oluşur. Oluşun bu irade sayesinde

²⁰⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, s.353.

²⁰⁸ İbn Sina, *Metafizik*, s.356.

²⁰⁹ İbn Sînâ, *Fizik*, s.450.

²¹⁰ İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, s.7.

²¹¹ İbn Sînâ, *Fizik*, s.483.

²¹² İbid, s.491.

²¹³ İbid, ss.493–494.

²¹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, s.152.

organlar harekete geçer. Kudret/kuvvet bu şekilde cismi hareket ettirerek cisimden ortaya çıkan fiilin ilkesi haline gelir.²¹⁵

3.3.1.1.4. Hareketin Meydana Çıkmasına Aracı Neden Olarak: Kuvvet

İbn Sînâ, cisimde bulunan kuvvetleri üçe ayırır. Birincisi, cisimde tek bir kuvvetin bulunmasıdır. İkincisi, cisimde iki kuvvetin birden bulunmasıdır. Üçüncüsü ise cismin, bileşik bir yapıya sahip olarak kendisini oluşturan cisimlerin kuvvetlerinin karışımı sonucu, kendinde bir kuvvetin oluşmasıdır.²¹⁶ İbn Sînâ, *Sema ve Âlem* adlı eserinde bu cisimlerden ikincisi olan yani bir cisimde iki kuvvetin bulunduğu durumu üçe ayırarak inceler. Birincisi, kuvvet ya cismin sûretinden farklıdır ya onun sûretine tabidir ya da cisme dışarıdan ilişmiştir. İkincisi, cisimde bulunan bu iki kuvvetten birisi sûret, diğerinin lazım ya da arız olmasıdır. Üçüncüsü, cisimde bulunan bu iki kuvvetin arazi olmayıp cisim için tek bir tür olarak, tek bir sûreti oluşturmasıdır.²¹⁷

İbn Sînâ, eserinde, cisimde bulunan iki kuvvetin arazi olmadan tek bir türü ve sûreti oluşturmasını inceler. Kuvvetlerden her birinin sûret ve kurucu olması imkânsızdır çünkü birisi maddeyi kurduğunda diğeri dışarıda kalır ve araz olur. Bu yüzden iki kuvvetten her hangi birinin maddenin kurucusu olması düşünülemez. Cisimdeki kuvvetler ortaklık ile maddeyi kuruyorlarsa bu durumda ikisi tek bir sûret oluşturur. Maddeyi ortak bir şekilde kuran, öncelik sonralık açısından eşit olan iki sûretin olması imkânsızdır. Sûret olarak tek bir yalın doğadan iki kuvvetin ortaya çıkması mümkündür. Örneğin, sudan soğukluğun ve yağlığın ortaya çıkmasıdır.²¹⁸

İbn Sînâ, yalın kuvvetlerden oluşan bileşiği şöyle inceler; yalın kuvvetler bazen birbirlerine engel olabilir, bazen biri birisine baskın gelebilir bazen de dönüşümlü olurlar.

²¹⁵ İbn Sina, *Metafizik*, s.155.

²¹⁶ İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, s.1.

²¹⁷ İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, s.3.

²¹⁸ İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, s.4.

Bu kuvvetlerin birbirlerini engellediklerinde bir hareket ortaya çıkmaz. Birisinin diğerine baskın gelme durumunda baskın gelen, önce olan yalın cismin kuvveti olur. Kuvvetler dönüşümlü olursa oluşan hareket birçok hareketin bileşimidir. Kuvvetlerin bileşiminden oluşan doğal yalın harekette, kendisinden başka bir tür hareketin sadır olacağı bir istidat meydana gelebilir. Oadaki bu başka bir tür hareketin meydana gelmesi, kendisinde baskın olan bir kuvvetten dolayı olabilir. Buna örnek olarak, iradenin baskın gelerek cismin gerektirdiği harekete karşı cisimde bir etki meydana getirmesidir.²¹⁹

3.3.1.1.5. Fiillerin Ortaya Çıkmasına Yardımcı Neden Olarak: İdrak

İnsanda fiillerin ortaya çıkmasında yardımcı fâil nedenlerden birisi de idrak etmedir. İbn Sînâ'ya göre, idrak etme, idrak edilen şeyin maddesinden soyutlanarak sûretinin alınmasıdır. Nefs, maddeyi soyutlarken his/duyu kuvvetlerini, hayal/tahayyül kuvvetini, vehim kuvvetini ve aklı kullanır. His/duyu kuvveti, maddeye eklenen ekler ile madde arasında oranın gerçekleşmesi ile sûreti elde eder. His/duyu kuvveti, maddeyi sûretinden tam olarak soyutlayamaz. Hayal kuvveti, maddeyi sûretinden tam olarak soyutlar. Ancak hayal kuvveti, sûreti madde eklerinden soyutlayamaz. Vehim kuvveti, hayal kuvvetine göre biraz daha maddeyi soyutlar. Vehim kuvvet, maddi olmayan durumları idrak eder ve bunu maddeden soyutlayarak elde eder. Ancak vehim kuvveti de sûreti, maddeye ait eklerden tam olarak soyutlayamaz. Akıl, sûreti, maddesinden (nitelik, nicelik, mekân) tüm yönleriyle soyutlar.²²⁰

İnsan eşyayı önce duyular yoluyla sonra vehim yolu ile idrak eder. İnsanın aklen elde ettikleri doğal değil kazanımsaldır. İnsan, ortaya çıkan ilk bilgileri araştırma yolu ile ve tanıklık/şahit olma yolu ile elde eder. İdrak ancak hissedilen bir şeyi hissetmek ve o

²¹⁹ İbid, ss.11–12.

²²⁰ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, ss.37–40.

şeyden etkilenmek ile gerçekleşir. Nefs hisler yolu ile hissedilen sûretleri idrak eder ve nefis, hissedilen sûretler aracılığı ile de akledilen sûretleri idrak eder.²²¹

Nefsin iç duyularından olan tasavvur gücü, dış duyuların getirdiklerini toplar ve bir araya getirir. Mütehayyile gücü, ortak duyuda toplanan suretleri bir araya getiren, ayıran bir kuvvettir. Vehim gücü, canlının bir şey hakkında kaçınması veya arzu etmesi ile ilgili hüküm vermesini sağlar. Hıfz eden ve hatırlayan kuvvet ile canlı duyuların idrak ettiği anlamları korur.²²² Tasavvur oluştuğundan sonra tikel tasavvurlar gelir ve tikel tasavvurlardan sonra tikel hareketler meydana gelir.²²³ İnsan, tasavvur sonucu bir fiili gerçekleştiribilmesi için kasıt, hareket ve iradeye ihtiyaç duyar.²²⁴ İnsan, bir şeyi tasavvur ettiğinde ve o şeyin faydalı ve cezbedici olduğunu bildiğinde bu inanç ve bu düşünce şehvi gücü harekete geçirir. Engelleyici bir neden olmadığında bu inançtan dolayı ortaya çıkan istek sayesinde fiiller meydana gelir.²²⁵ Akli suretler iki şekilde elde edilebilir. Birincisi, duyuları kullanmadan ve öğrenme olmadan ilahi ilham ile. İkincisi, kıyasa dayalı kazanım ya da burhanî çıkarımla gerçekleşir.²²⁶

3.3.1.1.6. Fiillerin Ortaya Çıkmasına Yardımcı Neden Olarak: İrade

İbn Sînâ'ya göre, insanda oluşan her irade bir illet sonucu oluşur. İrade, yeryüzü ve semavi varlıklardan gelen sebepler ve onların sebep olmasını gerektiren illetler sonucu oluşur. Bu sebeplerin ortaya çıkışı ile iradenin oluşması zorunlu olur.²²⁷ İnsanda iradenin oluşumunda güdüler, zorlama ve diğer etkenler söz konusudur. İbn Sînâ'ya göre, irade, insanda bulunan kudret/kuvvet ile yakın ilişkilidir. İnsanın kudreti ile bir fiili yapması için irade gereklidir. İrade sonucu insan, kudreti ile fiili yapmaya doğru harekete geçer.

²²¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.39.

²²² İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, ss.136–138.

²²³ İbn Sînâ, *Metafizik*, s.358.

²²⁴ İbid, s.371.

²²⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.30.

²²⁶ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s.139.

²²⁷ İbn Sînâ, "İbn Sînâ'nın Ahlak Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)," terc. Gürbüz Deniz, *Diyanet İlmî Dergi* 50:1 (2014), s.236.

İbn Sînâ'ya göre, insanda bulunan kudret imkân iledir. İmkân'ın anlamı, fiili ortaya çıkarmak veya çıkarmamak konusunda serbest olmaktır. Bu durumda insan kendisinde hangi tür irade oluşursa oluşsun o iradenin gerektirdiği fiili ortaya çıkarıp çıkarmama konusunda bir seçime sahiptir.

İradenin kaynaklandığı güdü, zorlama dışındaki diğer etkenler olan üç şey vardır. Bunlar; bilgi, zan ve tahayyüldür. İbn Sînâ, bu üçünü örneklerle açıklar. Bilgi ile oluşan irade ile ortaya çıkan fiile örnek olarak bir mühendisin veya doktorun fiilini verir. Zan ile oluşan irade ile ortaya çıkan fiile örnek olarak, akla gelen şeyden hareketle sakınma olayını verir. Tahayyül ile oluşan iradeden ortaya çıkan fiile örnek olarak güzel bir şeyin güzel olmasından dolayı onu elde etmeye yönelik olarak çıkan fiili verir.²²⁸

İbn Sînâ'ya göre bilgi, bir şey hakkında kesin kanıtlarla elde edilen sonucun değişmeyeceğine dair inançtır. Zan ise şey hakkında verilen hükümlerin kesin bir kanıtı dayanmadığı için değişebilir olduğu inancıdır.²²⁹ Tahayyül ise insanda sûretlerin korunmasını sağlar. İnsanda bilgi, zan ve tahayyül sonucu istek ve arzu oluşur. İnsanda arzu duyu ve vehim kaynaklı da olabilir.²³⁰ İstek ve arzu bedeni harekete geçirir. İstek ve arzu kaynaklı bedende meydana gelen hareketlerin bir amacı vardır.²³¹ Arzu gücünün cismi hareket ettirmesinde cisim arzu sonucu ya gayeye yönelik hareket eder ya da gayeye yakın olacak bir şekilde hareket eder.²³² Amaç olarak görülen şey, amacı olan cismi etkileyerek onu edilgen hale getirir.²³³ Amaç, ulaşılabilen bir şey, izinden gidilen, örnek alınan ve varlığına benzetilen bir şey de olabilir.²³⁴ Bilgi, tahayyül, vehim, zan, kudret, arzu ve istek insanda ortaya çıkan fillerin yardımcı nedenleridir.

²²⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.27.

²²⁹ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, terc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), ss.277–278.

²³⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, s.355.

²³¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.28.

²³² İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 359.

²³³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.28.

²³⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, s.359.

İbn Sînâ'nın felsefî düşüncesinde, bir şeyi irade etmek ile elde etmek farklı şeylerdir. İrade edilen her şeyin elde edileceği diye bir zorunluluk söz konusu değildir. Bir şey, irade edilebilir fakat elde edilemeyebilir.²³⁵ Bir şey irade edildiğinde eğer bu şey istenilen bir şeyse bu durumda irade eden, o şeyden lezzeti elde etmek için harekete geçer.²³⁶ İrade, cisme dışarıdan gelen bir kuvvettir ve irade cisimde doğal harekete zıt bir şekilde fiilde bulunabilir.²³⁷

3.3.1.1.7. İnsanda Ortaya Çıkan Fiiller

İbn Sînâ'nın felsefî düşüncesinde, insanda, fiiller ya doğrudan ya da dolaylı olarak ortaya çıkar. Doğrudan ortaya çıkan fiil, ya doğal yolla ya da irade yolu ile gerçekleşir.²³⁸ Doğal yolla ortaya çıkan fiillerde bir zorlama vardır.²³⁹ İrade ve ihtiyar olmaksızın bir cisimden ortaya çıkan fiil, kendisinden farklı bir cisimsel şeyden veya cisimsel olmayan şeyden dolayı ortaya çıkmıştır.²⁴⁰ Zorlamalı mekânsal hareketler çekme ve itme ile gerçekleşir.²⁴¹ İbn Sînâ'ya göre, cisim kendi için de bir meyil bulundurur. Cisim kendinde baskın olan meyle doğru hareketini gerçekleştirir. Cisimde bulunan meyil zayıf olduğunda cisim hareket etmez. Meylin zayıflamasının sebebi ya cismin kendi doğasındandır ya da dışarıdan gelen bir etki iledir.²⁴²

İbn Sînâ'ya göre, cisimde iki eğilim meydana gelmez çünkü eğer gelirse ya bu iki eğilim birbirini engeller ya biri diğerine baskın gelir ya da cisim parçalara ayrılır.²⁴³ Bir cisimde bulunan engel o cisme ya dışarıdan ilişir ya da kendinden kaynaklanır. Cisimde bulunan engel, o cismi yetkinleşmekten engeller, cismin yatkınlığını azaltarak cismi fâil

²³⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.33.

²³⁶ İbid, s.38.

²³⁷ İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, s.12.

²³⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.27.

²³⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, s.350.

²⁴⁰ İbid, s.160.

²⁴¹ İbn Sînâ, *Fizik*, s.491.

²⁴² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s.128.

²⁴³ İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, s.19.

olmaktan alıkoyarak onu edilgin hale getirir. Cisim bu şekilde zorlama ile edilgin hale getirilir.²⁴⁴ Eğilim taşımayan cisimler zorlamayı kabul etmezler. Parçalanmış her cisimde doğrusal eğilim ilkesi vardır. Doğrusal eğilim ilkesi olmayan cisimler dairesel eğilim ilkesine sahip cisimlerdir. Dairesel eğilimin ilkesini taşıyan cisimler parçalanmayı kabul etmezler. Göksel cisimlerde dairesel eğilim olduğu için parçalanmayı kabul etmezler.²⁴⁵

İnsanın yaptığı fiilleri ile kendisinde iki durum oluşur. Bunlar, meleke ve hal'dir. Meleke, nitelenen de yok olmayan veya yok olması zor olan bir derinlikle derine yerleşen ortadan kalkması kolay olmayan niteliklerdir. Hal ise derinde yerleşmiş olmayıp kolaylıkla yok olmaya tabi olandır. Hal, alıştırma ile insanda meleke durumuna gelir. Bilgiler ve erdemler melekedir.²⁴⁶

İbn Sînâ'ya göre, fiillerin meydana gelmesinde özelleştirici ve belirleyici sebepler gereklidir ve bu sebepler bir takdir ile gerçekleşmektedir. İbn Sînâ, buradan fiillerin tamamını bir kader/ölçü ile gerçekleştiği sonucunu çıkarır.²⁴⁷

Yukarıdaki bölümlerde İbn Sînâ'nın nefis, nefsin kuvvetleri, arzu ve isteğin ortaya çıkmasında; bilgi, zan, tahayyül, tasavvur, güdü gibi özellikler, hareket, dileme hakkındaki görüşleri açıklandı. Şimdi İbn Sînâ'nın bu görüşleri ile insanın özgürlüğü meselesi ile ilgili bağlantısını yorumlayacağız.

3.3.2. İbn Sînâ'nın Nedensellik ve Özgür İrade ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi

İbn Sînâ, ortaya koymuş olduğu sudûr teorisinde her şeyin bir sebebi olduğunu göstererek evrende belirlenimci bir sistem ortaya koymaktadır. Onun eserlerinin bir kısmında insanın özgür olduğu yargısı çıkarılabilirken diğer bir kısmında bu yargıyı

²⁴⁴ İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, s.94.

²⁴⁵ İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, s.29.

²⁴⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.227.

²⁴⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.38.

çıkarmak güçleşmektedir. O, evrende nedenselliğe bağlı bir sistemin olduğunu düşünmekle birlikte insanı davranışlarından sorumlu tutmaktadır. Tanrı'nın yüceliğini korumak amacıyla insana gerçek bir özgürlük vermeyerek gerçek özgürlüğü Tanrı'ya atfetmektedir. Ona göre her şeyin belirleyicisi Tanrı olmasına rağmen insan fiillerinden sorumludur.

İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât* adlı eserinde geçen görüşlerinden, insanın tam anlamıyla özgür olmadığı sonucu çıkarılabilmektedir. Eserinde geçen onun şu cümleleri bunu göstermektedir. "Muhakkak bizde hakiki bir seçimden bahsedemeyiz."²⁴⁸ " Nefs seçen görünümünde ama zorlanan bir varlıktır. Hakiki anlamda seçim sahibi el-Evvel'dir."²⁴⁹

İnsanın tam anlamıyla özgür iradeye sahip olmadığını gösteren diğer bir bölüm, İbn Sînâ'nın *Oluş ve Bozuluş* adlı eserinde geçmektedir. İbn Sînâ'ya göre, sonradan varlığa çıkan her şeyin bir nedeni vardır. Gök âleminin altındaki unsurlardan meydana gelen yersel âlemde, ortaya çıkan tüm durumlar göksel hareketlere bağlıdır. İnsanda oluşan seçimler ve istekler de bundan dolayı göksel hareketler ile ilgilidir. İnsanda niyetin oluşmasının nedeni, yersel hareketlerdir. İbn Sînâ'ya göre, bunun bu şekilde olması Kaza'nın gerektirdiği Kader'dir.²⁵⁰

Göksel hareketlerin yersel durumlara etki etmelerinin sebebi onların yersel durumların uzak nedeni olmalarıdır. Göksel cisimlerdeki hareketler, unsurî âlemdeki başkalaşma ve değişimin nedeniidir. Bundan dolayı göksel cisimler unsurî âlemdeki cisimler ve nefisler üzerinde etkileri vardır.²⁵¹ Yersel cisimler, kendilerinde oluş ve bozuluşun meydana geldiği cisimlerdir. Oluş ve bozuluşun uzak sebepleri semavî hareketlerdir.²⁵²

²⁴⁸İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.97.

²⁴⁹ İbid, s.100.

²⁵⁰ İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, s.108.

²⁵¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, ss.381-382.

²⁵² İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, s.110.

Yersel âlemdeki unsurların sûretlerinin çeşitliliğinin sebebi feleklerin hareketleridir. Göksel hareketler, Faal Akıl'da sûretlerin oluşmasını sağlamaktadır.²⁵³ Unsurî âlemdeki cisimler, hareketlerini semavi kuvvetten alır. ²⁵⁴ Feleklerin nefsleri başka cisimlere etki edebilmektedir. Göksel kuvvetler cisimleri aracılığı ile fiil yapabilirler. Unsurlar, göksel cisimlerden gelen tesiri kabul etmek için hazır hale gelir.²⁵⁵ Unsurların hazır hale gelmesine göksel cisimler yardım eder. Göksel cisimler, unsurların karışımlarının sebebi ve belirleyicileridir.²⁵⁶ İnsan, bedeni unsurlardan oluşmakta ve sûreti olan nefsinin Faal Akıl'dan almaktadır. Unsurların oluşumuna göksel cisimler etki ettiği için insanın bedeninin oluşumunda göksel cisimler etki ederek onun uzak fâil nedeni olmaktadır. Aynı zamanda insan, sûretini son akıldan almakta fakat son akla sûretler kendisinden önceki akıllardan ve cisimlerden gelmektedir. Dolayısıyla göksel cisimler, insanın nefsinin de uzak fâil sebepleridir. İnsanın bedeni ve sûreti onların hareketleri sonucu ortaya çıkmaktadır. İnsanın bedeninin oluşumunda unsurlar onun yakın sebebidir.

İbn Sînâ kaderi şu şekilde tanımlar, "kader, sebeplerle sebepliler arasındaki zorunlu ilişkidir."²⁵⁷ O, kazayı da şöyle açıklar, "Kaza, değişmeyen ve bir kanun üzere sürüp giden bir hükümdür."²⁵⁸ "Kaza, takdir olunanların kendisinden çıktığı, her şeyi kapsayan eşsiz ilk İlahi fiildir."²⁵⁹ İbn Sînâ'ya göre, meydana gelen tüm olaylar Allah'ın belirlemiş olduğu birtakım ilkelere göre ve belirli bir düzende ortaya çıkmaktadır. Takdir, icranın (kazanın) gerektiği şekilde işlemesidir. Takdir, ilk ilâhi emir ve kaza gereği bazı olayların bir araya gelmesi zorunludur. İbn Sînâ'ya göre, Allah'ın koymuş olduğu bu düzende her şey belirlidir. İnsan için yeryüzündeki ve göklerdeki bütün hadiseleri, onların tabiatlarını

²⁵³ İbn Sînâ, *Metafizik*, ss.379–380.

²⁵⁴ İbn Sînâ, *Nevrüz Risalesi*, s.260.

²⁵⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, ss.376–378.

²⁵⁶ İbid, ss.381–382.

²⁵⁷ İbn Sînâ, *Tevhîdîn Hakîkati ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, terc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s.321.

²⁵⁸ İbid, s.323.

²⁵⁹ İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, s.108.

bilme imkânına sahip olma gibi bir durum söz konusu olsaydı insan gelecekte ortaya çıkacak olayları bilebilme öngörüsüne sahip olabilirdi.²⁶⁰

Ay altı âlemde meydana gelen durumlar, üç şeyden dolayı ortaya çıkmaktadır. Bunlar, nefis, unsur ve gök cisimleridir. Bunlar ile konumsal heyetlere sahip yersel cisimlerin mizaçları arasında ya da onlar ile feleklerin etkisel ve edilgisel hallerine sahip yersel nefislerin güçleri arasında bir ilişki vardır.²⁶¹

Göksel cisimlerden sonradan meydana gelen cismin sûretine hazır şeyler akar ve bu göksellerin cisimlere olan tesiridir. Cisimler, göksel cisimlerden gelen şeyi alıp istidatlı hale geldiğinde son akıldan sûretlerini alır. Göksel cisimlerin nefislerinin, altlarında bulunan âlemin nefislerinde etkileri vardır. Sûretler, göksel hareketler vasıtası ile ayırık akıllardan son akla taşmaktadır.²⁶²

İbn Sînâ, insan üzerinde gök âleminin etkisi olduğu düşüncesini kabul eder. Bunu şu şekilde dile getirir, "Vacibu'l Vücut akıllara; akıllar nefislere, nefisler semavi cirmelere tesir eder. Semavi cirmelerde Ay feleği altındaki bu âleme tesir eder. Ay feleği'ne özgü akıl, insanın akledilenleri bilme talebi esnasında doğru yolu bulabilmesi için insani nefslere nurunu yağdırır. Bu tıpkı Güneş'in nurunun, gözün onları idrak etmesi için cismani mevcudatı aydınlatması gibidir."²⁶³

İbn Sînâ, ay üstü âlemde bulunan akıllar ile ay altı âlemde bulunan insan arasındaki ilişkiyi "Faal Akıl illettir beşeri nefis de ma'lûldür."²⁶⁴ şeklinde tanımlar. İnsan nefsi üzerinde sadece göksel cisimler ve nefisleri değil aynı zamanda insan nefislerinin

²⁶⁰ Gürbüz Deniz, "İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)," *Diyanet İlmî Dergi* 50:1 (2014), ss.236–237.

²⁶¹ İbn Sînâ, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, terc. Ömer Türker (İstanbul: Hayykitap, 2013), s.114.

²⁶² İbn Sînâ, *Metafizik*, ss.381–382.

²⁶³ Necmettin Pehlivan, "İbn Sînâ'ya Göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri," *Diyanet İlmî Dergi* 50:1 (2014), s.152.

²⁶⁴ Necmettin Pehlivan, *İbn Sînâ'ya Göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri*, s.153.

birbirlerinin üzerinde ve tabiat üzerinde de etki sahibi olduğunu İbn Sînâ söyler. Nefisler birbirini etkiler ve nefisler cisimler üzerinde de etkiye sahiptir. Bu duruma örnek olarak; göz değmesi, depremler, fırtına verilebilir. İbn Sînâ'ya göre, insanın dua yapma fiilinin sebebi semavi varlıklardır. İbn Sînâ, bunu şu şekilde açıklar, "Biz o semavi şeylerin ma'lûlleriyiz, onlar bizim illetimizdir. Semavi şeyler bizi duaya yönlendirirler."²⁶⁵

İbn Sînâ, İlk Varlık'ın her şeyin ilk sebebi olduğunu şu şekilde açıklar, "Evvel, kendisine ait malumatın lüzumunun ve kendisinden sadır olan ma'lûmâtın vucubunun sebebidir, ancak bu bir düzene göredir; bu düzen de sebep ve sebepli düzenidir. O da bütün sebeplerin sebebidir; O, ma'lûmâtının (varlığa geliş, devam ve yok oluş) sebebidir. O'nun bilgisindeki bazı şeyler bazı şeylere öncelenir; bu durumda O, bir yönden illet olur, çünkü Evvel'in bilinmesi, o illetin ma'lûlüdür; fakat hakikatte ise O, her malumun ve illetin sebebidir, çünkü O her şeyi bilmektedir. O, ilk akıllı bilmenin illetidir; sonra da ilk akıl Evvel'i bilmenin illeti olur, o da eğer akıllı ve lazımlarını bilmenin sebebi olursa bir yönden ilk akıl illet olur çünkü Evvel'in bilinmesi, ilk akıllı lazımlarındandır. Aynı durum dua için de geçerli olmaktadır çünkü O, hakikatte hem dua edenin duasının sebebi, hem de dua edenin sebebidir. Sonra dua eden kendi duasının bilinmesinin sebebi olur, çünkü dua eden vasıtası ile dua, O'nun ma'lûmu olur, dolayısı ile dua eden bir yönden, kendi duasını Evvel'in bilmesinin sebebi olur, fakat hakikatte dua eden Evvel'e tesir edemez, aksine hakikatte Evvel, dua eden olmaksızın müessirdir."²⁶⁶ Bu bölümden el-Evvel'in dolaylı olarak insanın fiillerinin sebebi olduğu sonucu çıkarılabilir. Bundan dolayı insanın hakiki anlamda seçimde bulunmadığı söylenebilir.

Bir şey kendi özünden fiil haline ancak ona fiili veren bir şey sebebiyle çıkabilmektedir. Nefs akledilirlerin sûretlerini kendisine veren ayırık akıldan almaktadır. Bu akıl, bi'l-kuvve akılları bi'l-fiil hale getirdiği için Faal Akıl olarak isimlendirilir. Faal

²⁶⁵ Necmettin Pehlivan, *İbn Sînâ'ya Göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri*, s.154.

²⁶⁶ *ibid*, s.155.

akıl, kendisinden, bi'l-kuvve akledilir olan hayal edilmiş şeylere doğru akıp giden bir kuvvet feyz ederek hayal edilmiş şeyleri bi'l-fiil hale getirmektedir.²⁶⁷

İbn Sînâ, insanın akletme sürecini şu şekilde açıklar, "Nazari/Teorik akıl ile akledilirlerle ittisal kurulur. Nefs, tikel durumlara ameli akıl sayesinde ulaşır. Nefs, tümel durumlara nazari/teorik akıl ile ulaşır. Cismani türlerin varlıklarının nedeni olan akli cevherler, her nefis için olan bedende doğal bir fiilde bulunur. Nefste düşünülen iradi sûrete, zorunlu olarak bir şekil tabi olur. Akabinde bu şekil, uzuvlara gider. Bu gidiş doğal olmayan bir hareket ettirme, fitri olmayan bir meyil içinde gerçekleşerek tabiatın kendisi bu uzuvlara tabi olur."²⁶⁸

İbn Sînâ'ya göre, insanın fiilleri bir kader/ölçü ile gerçekleşir. İnsanın fiillerinin ortaya çıkmasında irade, dileme, akli idrak ve hareket önemli unsurlardır. Fiillerin ortaya çıkmasında özelleştirici ve belirleyici bir sebep gerekmektedir. Özelleştirici ve belirleyici sebep Allah'tan gelen bir taktir sonucu ortaya çıkar. Bundan dolayı fiillerin ortaya çıkması bir kadere göredir.²⁶⁹

İbn Sînâ, eserlerinin bazı bölümlerinde seçimden bahseder. Ona göre, âlemde meydana gelen olaylar tabiatı gereği, seçim ile ve tesadüfen olmak üzere üç şekilde ortaya çıkar. Tabiatı gereği olan olayın doğasındaki gayesi, onu gerektirdiği için ortaya çıkar. Seçim ile ortaya çıkan olaylar, bir neden sonucu ortaya çıkar. Seçimin meydana gelmesi yersel âlemdeki durumlardan, göksellerdeki bir durumdan ya da ikisi arasında olanlardan gelen nedenlerden dolayıdır. Tesadüfen ortaya çıkan durumlar ise doğal durumlar ve seçime bağlı olan durumlar arasında bir çarpışma sonucu ortaya çıkar.²⁷⁰

²⁶⁷ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, ss.80-83.

²⁶⁸ İbid, s.94.

²⁶⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.38.

²⁷⁰ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, ss.84-86.

İbn Sînâ'ya göre, nefsin seçim sonucu bir fiili ortaya koyabilmesi için tikelleri idrak etmesi gerekir. Tahayyül, nefsin tikelleri idrak etmesinde yardımcı nedenlerdendir. Hayvani nefis, düşünen nefse şu konularda yardımcı olur; birinci olarak, nefis, hayal ve vehmi kullanarak tekil tümelleri tikellerden soyutlayarak çıkarır. İkinci olarak nefis, tekil tümeller arasında olumlu ve olumsuz ilişkiyi kurar. Üçüncü olarak nefis, tecrübî öncülleri elde eder. Bu da duyu yolu ile gerçekleşmektedir. Dördüncü olarak nefsin kendisine tevâtür yoluyla gelen haberleri elde etmesidir.²⁷¹

Her insanda aklî cevher vardır. Bu cevherde herhangi bir araştırma yapmaksızın bulunan apaçık kavramlar vardır. Bu kavramlar aklî cevherde ilâhî feyz ile ortaya çıkar. Nefsi natîka bu kavramlarla ittisal kurarak aklî sûretleri elde eder. Nefse gelen bu feyz cisim olmayan aklî bir cevherden gelmektedir. Bu cevher düşünen nefse idrak etmeye dair kuvveti verir. Düşünen nefsin bu aklî cevherle ittisal kurabilmesi için duyusal kuvvetlerinden gelen etkilerden kurtulması gerekir.²⁷² Nefsi natîka bedene yerleşmiş değildir ve cisim de değildir fakat bedenle bir ilişkisi vardır.²⁷³ Nefsi natîka bedeni bir araç olarak kullanır. Nefis, cisimde cismin doğasına yönelik hareketine ters bir hareketi gerçekleştirebilir.²⁷⁴

Nefis, tasavvur ve tasdike dayalı ilkeleri elde etmesi için bedene ihtiyaç duyar. Nefis, bu ilkeleri elde ederek diğer ilkelere ulaşır. Nefis, ilkeleri elde ettiğinde kendi özüne geri döner. Bu şekilde nefis olgunluğa erişir. Nefsin duyusal, hayale ait ve bedensel kuvvetlerle meşgul olması onun olgunluğa ulaşmasını engeller. İbn Sînâ, nefsleri, olgunlaşmasına göre üç mertebeye ayırır. Bunlardan birincisi, bilgide ve eylemde zirveye ulaşmış olgunluğa eren nefslerdir. Bunlar akıl âlemine ulaşarak cisimlerin ve feleklerin nefslerinin kirlerinden uzaklaşırlar. Orta mertebede olan nefsler, değişim âleminden

²⁷¹ İbn Sina, *Ahvâlun-Nefs*, ss.53-55.

²⁷² İbid, s.149.

²⁷³ İbid, s.166.

²⁷⁴ İbid, s.116.

yukarıya doğru yükselip feleklerin nefslerine bitişerek cisim âleminden kurtulurlar. Alt mertebede bulunan nefsler ise cisim âleminin etkisinde kalırlar ve yüce makamlara ulaşamazlar.²⁷⁵

İbn Sînâ, birinci mertebede bulunan nefsleri 'arif' olarak isimlendirir. Orta mertebede bulunanları 'zahid' ve 'abid' olarak isimlendirir. Arifler bedenden elbiseleri çıkararak kudsiyet âlemine yönelen kimselerdir.²⁷⁶ Nazari/teorik kuvvetini ve ameli kuvvetini kullanarak nefsini güçlendiren kimseler tabiat âlemine etki edebilmektedir.²⁷⁷ Arif insanlar tabiata etkide bulunabilirler. Onlar yağmur yağdırabilir, deprem, veba, salgın, sel ve tufan gibi olaylara sebep olabilirler.²⁷⁸

Göksel cisimlerin tikel idraklere ve tikel bir görüşe kaynaklık eden tikel iradelere sahip olan nefisleri vardır ve bu cisimler tikel hareketleri ile unsurlar âlemindeki oluşların tikel gereklerini tasavvur eder.²⁷⁹ Bu âlemdeki tikeller, akıl âleminde mevcuttur. Böylece akıl âlemi ile ittisal kuran nefsler gelecekte haber verebilirler. Bu nefslerin gelecekte haber verebilmeleri olayların belirli düzene göre önceden belirlendiğini göstermektedir.

3.3.3. İbn Sînâ'da Özgür İrade Konusunda Yapılan Tartışmalar

İbn Sînâ'nın felsefi düşüncesinde, insanın özgür iradesi ile ilgili görüşleri birçok araştırmacı tarafından tartışılmıştır. Jules Janssens'e göre, İbn Sînâ'nın 'varlığa gelen her şeyin bir sebebi vardır' ilkesinden dolayı onun mutlak (absolute) bir belirlenimci (determinist) olduğu şeklinde bir yorum yapılabilen fakat onun mümkün varlık anlayışı sınırlı bir belirlenemezciğe imkân tanımaktadır. İbn Sînâ'ya göre, mümkün bir şey kendisini varlığa çıkaracak bir sebep olduğunda zorunlu olarak ortaya çıkar. Her mümkün varlığın var olması zorunlu değildir. Sebebi var olmayan mümkün varlıklar

²⁷⁵ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, ss.158-159.

²⁷⁶ İbn Sînâ, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, s.11.

²⁷⁷ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s.95.

²⁷⁸ İbn Sînâ, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, s.105.

²⁷⁹ İbid, s.80.

ortaya çıkmamaktadır. Bundan dolayı burada bir belirlenemezlikten (indeterminism) bahsedilebilir. Belirlenimci bir sistemde her şeyin ortaya çıkması zorunludur ve her şey belirlenmiştir. İbn Sînâ, mümkün varlık anlayışı ile her şeyin ortaya çıkmasını zorunlu olarak görmemektedir. Bu da onun mutlak bir belirlenimci olmadığını göstermektedir.²⁸⁰ Jules Janssens, *The Problem of Human Freedom in Ibn Sînâ* adlı makalesinde, İbn Sînâ'nın belirlenemezliğe imkân tanıdığı sisteminde insanın özgürlüğünü inceler. Janssens, bu yazısında İbn Sînâ'nın ahlâki kötülük, ödül ve ceza görüşlerinden yola çıkarak insanın özgür iradeye sahip olup olmadığını ve eğer insan özgür iradeye sahipse bunun mâhiyeti hakkında, İbn Sînâ'nın görüşlerini açıklar. Janssens'in yazısında belirttiğine göre, İbn Sînâ, ahlâki kötülüğü mükemmelliğe nazaran eksik olma durumu şeklinde açıklamaktadır. Ahlâki kötülük insanın mükemmelleşmesini engelleyen fiillerde ve toplumu negatif yönde etkileyen eylemlerde ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, her kötü eylem, o eylemin fâiliyle (efficient cause) ilgili iyilikle beraber bulunmaktadır. Janssens, İbn Sînâ'nın bu şekilde Tanrı'yı kötülüklerin meydana gelmesinde sorumlu tutmaktan kurtarmaktadır.

İbn Sînâ'nın sisteminde, Tanrı, her şeyin ilk sebebidir. O, insanı yaratmıştır. İnsanın akli ve duyuşal yönü vardır. İnsanı kötülüğe yönlendiren duyuşal yönü de Tanrı tarafından yaratılmıştır. Janssens, yazısında belirttiğine göre, İbn Sînâ 'ya göre, insanın duyuşal yönü onu kötülüğe yönlendirse bile insan, o kötülüğü işlemek zorunda değildir. İnsan, akli sayesinde karar verebilme yeteneğine sahiptir. Janssens, İbn Sînâ'nın bu görüşünden yola çıkarak insanın aklını kullanmada tam bir yetkinliğe sahip olmasını, insanın özgür olduğunun göstergelerinden biri olarak nitelemektedir.

²⁸⁰ Jules Janssens, "What About Providence in the Best of All Possible Worlds Avicenna and Leibniz," Pieter d'Hoine ve Gerd Van Riel (ed.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought: Studies in Honour of Carlos Steel* (Belçika: Leuven University Press, 2014), içinde, s.445.

Janssens'in yazısında belirttiği üzere İbn Sînâ'ya göre, akli kapasitesini yükseltmemiş insanların bulunduğu sınıfın genel özelliği, onlarda kötülük işleme potansiyelinin yüksek olmasıdır. Onlar duyulardan gelen kötülük işleme hislerine karşı koyamazlar. Fakat bu durum, onların hepsi için zorunlu bir durum değildir. Akli kapasitesini arttırarak iyi özellikler kazanmış insanlar, daima saf ve Tanrı'nın aydınlatmasında kalırken bunun tam tersi olarak akli kapasitesini tam olarak kullanmayıp iyi özellikler kazanamayan insanlar, ödül veya cezalarını fiziksel olarak değil ruhi yönden alacaklardır. Janssens'e göre, bu durum insanın kendi sonunu kendisinin belirleme özelliğine sahip olduğunu ve böylece insanda özgür iradenin olduğunu bir göstergesidir. Janssens'in yazısında belirttiği üzere İbn Sînâ'ya göre, kader, insanın amacına bağlıdır ve insanın bilgisi onun kaderidir.²⁸¹

Jon McGinnis, *Willful Understanding: Avicenna's Philosophy of Action and Theory of the Will* adlı makalesinde, ilâhî özgürlük ile insanın özgürlüğü problemini ele alır. McGinnis, İbn Sînâ'nın kendi sisteminde hem katı bir belirlenimci (determinist) anlayışa sahip olup hem de insanın ahlâken sorumlu olduğu görüşünü savunuyor olmasının bir uyumsuzluk olduğu düşüncesindedir.²⁸² McGinnis, yazısında, İbn Sînâ'nın birçok insanın iradeli fiillerini gerçekleştirirken bir amacı/niyeti olduğu düşüncesine sahip olduğunu belirtir. Amaç taşıyan fiiller doğuştan bil' kuvve /pasif haldedir. Dış sebeplerin bileşimi ve içsel kuvvetler ile amaçlı fiiller ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı insanın fiilleri yersel veya göksel dış sebepler tarafından belirlenmiştir. McGinnis'e göre, İbn Sînâ'da görünen sorun, İbn Sînâ'nın insanın amaçlı fiillerinin nedensel olarak belirlendiği görüşü ve insanın ahlâki davranışlarını kesb ile kazanabilmesi görüşü arasında tutarlı bir açıklama getirip getirmediğidir. McGinnis'e göre, İbn Sînâ'nın *The Essay on the Secret of*

²⁸¹ Jules Janssens, *Ibn Sînâ and His Influence on the Arabic and Latin World* (Hampshire: Ashgate Publishing, 2006), ss.112-118.

²⁸² Jon McGinnis, "Willful Understanding: Avicenna's Philosophy of Action and Theory of the Will," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 97:2 (2015), s.185.

Destiny adlı eserinde, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın insanın fiillerini belirlemesine rağmen insanın eylemlerinden yine de sorumlu olduğunu söyler. McGinnis, İbn Sînâ'nın *On the Science of Ethics* adlı eserinde, insanın erdemleri ve reziletleri nasıl kazandığını açıkladığını söyler. Buna göre İbn Sînâ, Aristoteles gibi insanın erdemleri ve reziletleri alışkanlık ile elde ettiğini düşünür. İnsanın ahlâki davranışları kazanabilmesi onun davranışlarını değiştirebilme kabiliyetinde olduğunu göstermektedir. İbn Sînâ'ya göre, insan her ne zaman kendinde bir ahlâki davranışı kazanmaya doğru yöneldiğinde bu yönelmeyi, insan kendi iradesi ile gerçekleştirmektedir. McGinnis'e göre, insanın ahlâki davranışları kazanması, kısmen onun özgür olduğunu göstermektedir.²⁸³

McGinnis, İbn Sînâ'nın *Notes (et-Ta'likât)* adlı eserinde *traced back*²⁸⁴ olarak isimlendirilen bir görüşünün olduğunu söyler. Bu görüşe göre, Zorunlu Varlık yaratma fiilinden bir fayda elde etmemesine rağmen O, yaratma fiilinden sorumlu olmaktadır çünkü yaratma fiilinin nedeni O'dur. Zorunlu Varlık, yaratma fiilini gerçekleştirirken O, bu fiilin farkındadır ve o fiilin gerçekleşmesine razıdır. McGinnis, İbn Sînâ'nın *traced back* görüşünü insanın ahlâki davranışları konusunu açıklamak için kullanır. Buna göre, insanın fiilleri tamamen nedensel olarak belirlenmiş olsa bile insan davranışlarından sorumludur. İbn Sînâ'ya göre, insanın davranışlarından sorumlu olmasının üç sebebi vardır. Bunlardan birincisi, fiil, fiili yapandan ortaya çıkmaktadır. Fiil, fiili yapanın doğuştan sahip olduğu fikir, anlama ve hayâl gibi ilkelerden dolayı ortaya çıkmaktadır. İkincisi, fiili yapan kişi, fiilin kendisinden çıktığının farkındadır. Üçüncüsü, fiili yapan kişi, fiilin kendisinden çıkmasından razıdır.²⁸⁵

McGinnis'e göre, ilahi yaratma eylemi, Zorunlu Varlık'ın kendi varlığı, kendi amacı olarak O'nun bi'l-fiil akıl olması, O'nun kendi zatını tam iyilik olarak irade etmesinin

²⁸³Jon McGinnis, "Willful Understanding: Avicenna's Philosophy of Action and Theory of the Will," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 97:2 (2015) , ss.185-186.

²⁸⁴ Bkz. İbid, s.187.

²⁸⁵ İbid, s.187.

ilkesi olması ile Zorunlu Varlık tarafından iyilik olarak istenmesi sonucu çıkmayan fakat Zorunlu Varlık'ın kendi kendini irade etmesi sonucu ortaya çıkan yaratmadır. Buna benzer olarak, insanın özgürlüğü nefsin bi'l-fiil akıl olarak kendi öz iyiliğini irade etmesidir. İbn Sînâ'ya göre, insan soyut bir cevherdir. Bundan dolayı insanın aslı, onun aklıdır ve akıl olmak soyut olmak yani maddî cisimlerden arınmaktır. Tam mükemmellik ve aklın gayesi anlamaktır (ilm) yani akli kavramadır. İbn Sînâ'ya göre, anlamamanın/kavramanın tüm formları bazı hazları içerir ve bundan dolayı akli kavrama, akli hazları içinde bulundurur. Fakat akli hazları tam anlamıyla elde etmek ruhun bedenden kurtulması ile gerçekleşmektedir. Bazı insanlar akli hazları baygınlık gibi durumlarda hissedebilirler. Peygamberler, arifler ve filozoflar akıl olarak mükemmeldirler fakat diğer insanlar kendi özlerini unutup bedenlerinin zevklerini takip ederler. McGinnis'e göre, insan bir şeyi zihninde tutmadığı ve onunla meşgul olmayı bıraktığı zaman o şeyi unuttur. Bunun gibi bedeniyle meşgul insanlar ruhlarından/özlerinden gelen iyilik olan etki yerine bedenlerinden gelen etki altındadırlar. Bundan dolayı onlar bedenlerinin isteklerine göre hareket ederler. Onlar zâtlarının şuurundan habersizdirler.²⁸⁶

McGinnis, bir kimsenin bi'l-fiil olarak kendi özünün farkında olmayı seçtiği sürece ve kendini unutmadığı sürece, bu kimsenin fiillerinde özgür olduğunun söylenebileceğini düşünür. McGinnis'e göre, İbn Sînâ'nın, insanın kendi özünün farkında olması ve bu süreci başlatabilmesi iki şeyi gerektirir. Birincisi, bi'l-fiil farkındalıkta ilâhî bir parça vardır. İkincisi, bu öz farkındalık, bilimsel araştırmayı yani âlemdeki nedensel yapıyı açıklamayı başlatır. İbn Sînâ'ya göre, âlemin sebebini araştırmak Tanrı'yı düşünmek ve böylece O'na benzemektir (ta'alluh). Araştırma süreci, kişinin öz farkındalığının tam bir gayesi olmayıp bu süreç bireyin (agent) akli bir cevher olarak kendi mükemmelliğini

²⁸⁶ Jon McGinnis, "Willful Understanding: Avicenna's Philosophy of Action and Theory of the Will," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 97:2 (2015), s.188.

irade etmesi ile başlamaktadır. McGinnis'e göre, İbn Sînâ'nın özgürlük anlayışı bazı insanlar için geçerlidir; yani peygamberler, arifler ve filozoflar içindir. Öz farkındalık veya öz farkındalığı başlatan sürecin ilkeleri aklın bi'l-fiil akıl olmasındadır.²⁸⁷

George F. Hourani, *Ibn Sina's Essay On The Secret Of Destiny* makalesinde, İbn Sînâ'nın *er-Risâle fi Sirri'l-Kader* adlı yazısının çevirisini vererek risale hakkında yorumlar yapar. Hourani, makalesinde Müslüman filozoflara göre kaderin tanımını verir. Bu tanıma göre "kader, Tanrı'nın gerçek sebebi olduğu ve zorunlu olarak sonucun meydana geldiği kozmik bir sistemde bu sistemin bir parçası olan insanın hayatının belirlenmesidir."²⁸⁸ Hourani'ye göre, insanın davranışlarının belirlenmiş olması ile ceza, mükâfat ve vahiy gibi meseleler birbirleriyle uyumlu gözükmemektedir. Eğer insanın fiilleri, Tanrı tarafından belirlenmişse insanın o fiillerden sorumlu olması mantıksal olarak bir tutarsızlık içermektedir. Hourani'ye göre, İbn Sînâ, bu itiraza cevap olarak şunu verir: Tanrı'nın emir ve yasakları, insanları uyarma bakımından nedenselliğe dayanan sistemin birer parçalarıdır. İbn Sînâ'ya göre, mükâfat ve ceza insan ruhunun bu dünyada yaptığı fiillerinin sonuçlarıdır. İbn Sînâ, öldükten sonraki zevki, sağlıklı bir bedeninin sahip olduğu mutluluğa, acıyı ise hasta olan bir bedeninin duyduğu eleme benzeterek insanların Tanrı tarafından ceza veya ödül almayacaklarını söylemektedir. İnsan bu dünyada nefsinin ne kadar yetkinleştirirse diğer âlemde o kadar rahat edecektir. Tanrı insana bu dünyada nefsinin geliştirmesine yardım eder. Vahiy, ceza ve mükâfat aslında insanın nefsinin geliştirmesi içindir çünkü insan ceza korkusu ile yapılmaması gereken davranıştan kaçınarak böylece nefsinin bir adım geliştirmiş olmaktadır. Ödül ise yapılması gereken davranışı insanların devamlı yapmaları için bir teşviktir. Tanrı insanları cezalandırıp veya

²⁸⁷ Jon McGinnis, 2015, ss.188-189.

²⁸⁸ George F.Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), s.227.

ödüllendirmeyeceği için insanın davranışlarının Tanrı tarafından belirlenmesi ile mükâfat ve ceza arasındaki tutarsızlık kaldırılmış olur.²⁸⁹

Catarina Belo, *Predestination and Human Responsibility in Medieval Islam: Some Aspects of a Classical Problem* adlı makalesinde, ilâhî adalet ile insanın sorumluluğu problemini ele alır. Bu makalesinde, İbn Sînâ'nın konu ile ilgili görüşlerine değinir. Belo'ya göre, İbn Sînâ, insanın fiillerinin doğrudan değil fakat dolaylı olarak bir hiyerarşik düzen içerisinde ikincil sebepler vasıtasıyla Tanrı tarafından belirlenmiş olduğu görüşündedir. Belo'ya göre, göksel âlem yersel âlemde meydana gelen her şeyden sorumludur. Bundan dolayı her şeyin sebebi Tanrı'dır. Belo'ya göre, insanın sadece davranışları değil aynı zamanda düşünceleri ve iradesi de belirlenmiştir. Belo, bunları söyledikten sonra İbn Sînâ'nın insanın sorumluluğu konusunda açık görüşler ortaya koymadığı kanaatindedir.²⁹⁰

Caterina Belo, *Chance and Determinism* adlı kitabında belirlenimciliği, (determinism) âlemdeki her varlığın ve olayın belirli ve zorunlu bir sebebinin olduğu ve varlığın ve olayların olduğundan başka türlü olmasının imkânının bulunmaması şeklinde tanımlar.²⁹¹ Belo, İbn Sînâ'nın sudûr teorisini, ilâhî bir nedensellik olarak Tanrı'nın her şeyi belirlemesi olan kader (qadar) olarak isimlendirir. Belo'ya göre, İbn Sînâ'nın sisteminde kader, ilâhî zorunlu nedenselliğin ilkesidir. Kader, ilâhî bir belirlenimdir fakat bu belirlenim doğrudan olmayıp ilk ilkeye dayanan ikincil sebepler aracılığıyla gerçekleşen bir belirlenimdir. Tanrı'nın bu belirlenimi, O'nun kontrolü altındadır. Belo'ya göre, Tanrı sadece fiziksel nedenselliği belirlemekle kalmaz aynı zamanda iradesel nedenselliği de belirler. Belo, buna örnek olarak insanın dua etme fiilini verir. İnsan dua ederek Tanrı'yı etkilediğini zanneder fakat aslında onun duası da Tanrı tarafından

²⁸⁹ George F. Hourani, 1985, ss.238-239.

²⁹⁰ Catarina Belo, "Predestination and Human Responsibility in Medieval Islam: Some Aspects of a Classical Problem," *Didaskalia* 38:1 (2008), s. 148.

²⁹¹ Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes* (Leiden: Brill, 2007), s.2.

belirlenmiştir.²⁹² Belo'nun bu konuda değindiği başka bir nokta da tesadüf ve iki olayın çakışması/çarpışmasıdır. Belo'ya göre, Epikürüst filozoflar, âlemde tesadüfün olduğunu bundan dolayı iki olay arasındaki ilişkinin belirsiz olmasından ötürü özgür iradeden bahsedilebileceğini düşünürler. Âlemde iki olay arasında çakışma olduğu düşüncesi İbn Sînâ'da da vardır. Belo'ya göre, İbn Sînâ'ya göre, her şeyin bir sebebi olduğu için tesadüf gibi görünen olayların da bir sebebi vardır fakat insan tüm sebeplerin bilgisine ulaşması imkânsız olduğu için ve bundan dolayı tesadüf gibi görünen olayların sebebini bilemediğinden ötürü onları tesadüf olarak nitelendirir. Bu yüzden İbn Sînâ'nın sisteminde tesadüf teorisinden insanın özgürlüğüne bir kapı açılmamaktadır.²⁹³

Maria De Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought* adlı kitabında, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tikelleri tek tek bilemeyip onları tümel olarak bilmesinden dolayı maddenin ne yapacağını ve neyi kabul edeceğini Tanrı'nın bilemeyeceğini iddia eder. Bundan dolayı insanın özgürlüğüne buradan bir kapı açılmaktadır. İbn Sînâ'nın sisteminde kadercilik diye bir anlayış yoktur.²⁹⁴ De Cillis'e göre, İbn Sînâ'ya göre, özgürlük insanda potansiyel olarak vardır. İnsan, Faal Akıl'dan tümellerin bilgisini elde ettiğinde özgürlüğü bi'l-fiil hale gelir.²⁹⁵

Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri* adlı kitabında, İbn Sînâ'nın metafizik görüşlerinden yola çıkarak insanın özgür olup olmadığı hakkında çıkarımlarda bulunur. Deniz'e göre, insanın özgürlüğü meselesi Tanrı'nın ilmi, iradesi ve sıfatları ile ilgilidir. Tanrı'nın ilmi küllîdir ve değişmez. Tanrı'nın küllî bilgisi içinde insanda bi'l-kuvve bulunan fiiller insanın iradesi ile bi'l-fiil hale gelmektedir. Deniz'e göre, insanın davranışlarını bi'l-kuvve'den bi'l-fiil hale getirebilmesi onun özgür olduğunu

²⁹² Catarina Belo, 2007, ss.114-116.

²⁹³ Catarina Belo, "Freedom and Determinism," Richard Taylor and Luis Xavier López Farjeat (ed.), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* (London and New York: Routledge, 2015) içinde, s.331.

²⁹⁴ Maria De Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought* (New York: Routledge, 2014), s.69.

²⁹⁵ İbid, s.73

göstermektedir.²⁹⁶ Deniz'e göre İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde insanın özgür olduğunu gösteren diğer bir nokta da ay altı âlemin ay üstü âlem üzerinde etkide bulunabilmesidir. Bunun örneği insanın dua ve ibadetle göksel âlemi etkilemesidir.²⁹⁷ Bu görüşe şu şekilde bir itiraz gelebilir, İbn Sînâ'nın nedensellik teorisine göre, neden sonucu etkiler fakat sonuç sebebi etkileyemez. Buna göre, ay üstü âlem, ay altı âlemin nedenidir yani illetidir ve ay altı âlem ise sonuçtur yani ma'lûldür. Ma'lûl olarak ay altı âlem, ay üstü âlemi etkileyemez. Bundan dolayı insanın dua ve ibadetle göksel âlemi etkiliyor olması tartışmalı bir noktadır.

Alfred L. Ivry, *Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism* adlı yazısında, İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde insanın özgürlüğüne yer verildiğini söyler. Ivry'e göre, İbn Sînâ'ya göre, madde, bulunduğu halden başka bir hale gelebilme kabiliyetindedir ve değişimin ilkesidir. Tanrı, madde üzerinde etki sahibidir fakat tam olarak madde Tanrı tarafından yönlendirilmez. Tanrı, kuvve haldeki şeyleri bilemez ancak onlar bi'l-fiil hale geldiklerinde onları bilebilir. Madde, bi'l-kuvve haldedir. Sûret ile birlikte madde bi'l-fiil olur. Madde, bi'l-kuvve halde iken Tanrı onu bilemez. Bundan dolayı Tanrı, madde üzerinde tam bir etki sahibi değildir. Tanrı, kuvve haldeki şeyleri bilemediği için tikel değişen varlıkları tam olarak bilemez. Ivry'ye göre, İbn Sînâ maddeye iki anlam verir. Bunlardan birincisi, madde saf kabul edicidir. İkincisi ise madde değişimin ilkesi ve sûretle olan ilişkisi önceden bilinmeyendir. İbn Sînâ'nın bu madde anlayışı insanın özgürlüğünü göstermektedir. İnsanı oluşturan yönlerden birisi de maddesel yönüdür. Bundan dolayı insan kendini geliştirebilme ve iradesini özgür bir şekilde seçim yapabilme yönünde kullanma kabiliyetindedir.²⁹⁸

²⁹⁶ Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), s.104.

²⁹⁷ İbid,ss.109-113.

²⁹⁸ Alfred L. Ivry, "Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism," Michael E. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy Studies in Honor of George F. Hourani* (New York: State University of New York Press, 1984), ss.163-168; Marie De Cillis, "Avicenna on Matter, Matter's Disobedience and Evil: Reconciling Metaphysical Stances and Quranic Perspective" *Transcendent Philosophy Vol:12* (2011), ss.147-163.

Muhammet Fatih Kılıç, *'İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi'* adlı doktora tezinde, İbn Sînâ'nın felsefî düşüncesinde, insanın irade özgürlüğüne sahip olduğu yorumunu yapar. Kılıç'a göre, insan iyiyi ve kötüyü tercih edebildiği için insanda irade özgürlüğü vardır. Fakat İbn Sînâ'nın felsefî düşüncesinde, insanın tercih edebileceği şeylerin Tanrı tarafından tayin edilmesi insanı özgürlük noktasında sınırlandırmaktadır.²⁹⁹

²⁹⁹ Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi" (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul,2013), s.216.

SONUÇ

İslam felsefesinin oluşumunda etkisi olan ve İslâm filozoflarını ontoloji, epistemoloji ve psikoloji alanında etkileyen Platon, Aristoteles ve Yeni-Eflatunculuk olmuştur. İbn Sînâ'da bazı noktalarda kendisinden önceki felsefî mirasın etkileri görülmektedir. İnsanın özgürlüğü ve fiilleri konusunda Platon, Aristoteles, İskender Afrodisî, Plotinus ve Proclus ile İbn Sînâ arasında ortak görüşler vardır. Platon'a göre, insan, akıl ve bilgi ile özgürlüğe ulaşabilir. Ruh, akıl ve bilgi ile ideler âlemine yükselerek kendi mağarasından kurtularak özgür olur. İbn Sînâ'da da insan aklı ve bilgisiyle beden etkilerinden kurtularak Faal Akıl ile irtibat kurar ve özgürlüğü elde eder. Platon'a göre, insan ruhu bilgelik sayesinde tanrılar arasına karışabilir. Ruhun yükselerek tanrılar arasına girmesi onun özgürlüğüdür. İbn Sînâ'da da insan bedeninden kurtulup nefsinin yetkinleştirdiğinde akıllar âlemine çıkar. Platon'un düşüncesinde Tanrı her şeyin başlangıcı ve her şeyin sebebidir. İbn Sînâ'da da her şey Tanrı'dan sudûr ederek ortaya çıkar. Onun düşüncesinde de Tanrı her şeyin sebebidir.

Aristoteles, insanın aklı ile tercihte bulunarak fiillerini belirleyebilen ve gerçekleştirebilen bir varlık olduğunu düşünür. Ona göre, fiilin başlangıç noktasında fiili yapan kimse varsa o kimse o fiilden dolayı sorumludur. Michael Frede, Aristoteles'in düşüncesinde gezegenleri hareket ettiren meleksel akılların, insana ilham vererek etkilediğini fakat bu etkinin insanın fiillerini gerçekleştirme noktasında belirleyici bir etki olmadığını düşünür. İbn Sînâ'nın sisteminde de ay üstü âlemdeki göksel akıllar ay altı âlemdeki insanı etkiler fakat insan yine de fiillerinden sorumludur.

İskender Afrodisî, oluş ve bozuluşun başlangıcında göksel cisimlerin olduğu görüşündedir. Göksel cisimlerin hareketi, şeylerin meydana gelmesinin sebebi olan kaderin sebebidir. Kader, fâil sebeplerdendir. Afrodisî'ye göre, kader fâil sebep olmakla birlikte her şey kadere göre belirlenmemiştir. Afrodisî, insanın eylemlerini belirleme ve

isteği doğrultusundan gerçekleştirme kabiliyetine sahip olduğunu düşünür. İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde de oluş ve bozuluşun fâil nedeni göksel cisimlerdir. Göksel cisimler, ay altı âlemi etkiler. İnsan buna rağmen fiillerinden sorumludur.

Plotinus, özgür irade konusunda belirlenimci (determinist) değildir. Ona göre, insanın fiilleri insana bağlıdır. İnsanın ruhu iyiye yükseldiğinde insan özgür olur. İnsan düşünme ile ruhunu yükselterek iyiye ulaşabilir. Plotinus'a göre, insan, erdemli bir hayat sürdürdüğünde gerçek özgürlüğü elde edebilir. O, insanın fiillerini insanın kendisinin belirlediğini düşünür. Plotinus'a göre, insan, gerçekleştireceği fiille ilgili tam bir bilgiye sahip olduğunda fiilini özgür bir şekilde gerçekleştirebilir. Plotinus'da özgürlük, bilgi ile ilgilidir ve bilgisizlik ile özgürlük arasında bir ilgi yoktur. Ona göre, özgürlük akıl ve bilgi ile beraberdir. Plotinus'a göre, insan aklı ve bilgisi ile bedeninden bağımsız kalarak özgürlüğe ulaşır. İbn Sînâ'da da Plotinus ile benzer görüşlere sahiptir. İbn Sînâ'ya göre, insan düşünme melekesi ile bedeninin arzu ve isteklerinden kurtularak gerçek özgürlüğü elde edebilir.

Proclus, inayet ve kaderi âlemde meydana gelen şeylerin sebebi olduklarını düşünür. Ona göre, bedenden ayrılabilen ruhlar inayete bağlıdır. Bedenden ayrılamayan ruhlar da kadere bağlıdır. İneyet, akıllar âlemini yönetirken kader, duyular âlemini yönetir. İnsan ruhu, düşünme kuvvetini güçlendirdiğinde kader düzenini aşarak tanrısal ruhlar âlemine yükselebilir. Böylece insan özgürlüğe ulaşabilir. İbn Sînâ, kaderi sebepler arasındaki zorunlu ilişki olarak tanımlar. Âlemde meydana gelen şeylerin bir sebebi vardır. İnsanın fiillerinin de bir sebebi vardır. İnsan, fiillerini gerçekleştirirken fâil nedendir.

Kelâm, İslâm Felsefesi'nin etkilendiği ve etkilediği ilim dallarından birisidir. İnsanın, fiillerini ortaya koyarken özgür bir şekilde kendi iradesiyle belirleyip belirlemediği problemi kelâmî düşüncede de tartışma konusu olmuştur. Bu problem,

insan fiilleri ile ilişkisinden dolayı öldükten sonra ceza-mükâfat konusuyla da bağlantılıdır. İslâm düşünürlerinin bu problemle ilgilenmelerinin bir sebebi de insanın özgürlüğü ile Allah'ın adalet sıfatı arasındaki ilgidir. Bundan dolayı İslâm düşünürleri bu problemi çözmeye çalışmışlar ve birbirlerinden farklı olan ekoller bu konu ile ilgili görüşler ortaya koymuşlardır. Bunlar; Cebriyye, Kaderiyye, Eş'ârîyye ve Mu'teziledir. Cebriyye, Allah'ın yüceliğine bir noksanlık getirmemek amacıyla insanın fiillerini gerçekleştirirken gerçek anlamda bir fâil olmayıp mecazen fâil olduğunu söyler. Bu ekolün mensuplarına göre her şey önceden bellidir ve Allah tarafından gerçekleştirilir. İbn Sînâ'nın kaza anlayışında da bu noktada bir benzerlik vardır. Ona göre, kaza evrendeki sistemin Allah'ın belirlemiş olduğu ilkelere ve düzene göre işlemesidir.

Kaderiyye, insanın, fiillerini belirleyebileceğini ve bundan dolayı insanın fiillerinden sorumlu olduğu görüşünü savunur. Kaderiyye mensuplarına göre, insanın fiillerinde özgür olmaması durumu Allah'ın adil olmasına uygun düşmemektedir. Mu'tezile'ye göre, Allah, insana fiili gerçekleştirme gücü vermiştir ve bundan dolayı insan fiillerinden sorumludur. İnsan, fiillerini irade, güdü ve bilgisini kullanarak ortaya çıkarır. İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde de insan fiillerini gerçekleştirirken irade, güdü ve bilgiyi kullanır. Eş'ârîyye'ye göre, insan özünde güç sahibi değildir. İnsan, fiillerini gerçekleştirirken Allah, onda bu gücü yaratır ve insan, fiillerini gerçekleştirebilir. Gerçek fâil, Allah'tır ve insan gerçek fâil değildir. Eş'ârîyye'nin böyle düşünmesinin temelinde 'her şeyin yaratıcısının Allah olduğu' inancı vardır.

İbn Sîna'nın eserlerinde geçen bazı pasajlarda insanın özgür olduğu düşüncesinin çıkarılmasına imkân verirken bazı pasajlarda geçen düşüncelerinde de buna imkân vermemektedir. Bu durum İbn Sînâ'nın bu konu ilgili görüşlerini net olarak ortaya koyabilmeyi ve durduğu konumu belirlemeyi güçleştirmektedir.

İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât* adlı eserinde geçen şu cümle insanın özgürlüğü ile ilgili genel bir bilgi verir: "Nefs seçen görünümünde ama aslında zorlanan bir varlıktır." Sudûr teorisinde el-Evvel dışında her şeyin varlığa gelmesinin bir veya birden fazla nedeni vardır. Bu süreçte insanın âlemde var olmasında akıllar ve nefislerinin etkisi vardır. Aynı zamanda insanın nefsi de gök âleminden gelmektedir. Göksel cisimlerin hareketleri, yersel âlemin hareketlerinin belirleyicileridir. İbn Sînâ'ya göre, hakiki manada seçimi el-Evvel yapar. Bu durum insanın özgür olmadığını göstermektedir.

Ay altı âlemdeki her şeyin sûretinin, göksel âlemde mevcut olması ve bundan dolayı göksellerle ittisal kuran bir nefsin gelecekte haber verebilmesi her şeyin belirlenmiş olduğunun göstergelerinden biridir. Bu belirlenmiş düzen Allah'ın taktir etmesi ile olan Kaza'dır. Kaza'dan dolayı bu belirlenmiş düzende olaylar belirli bir kadere (sebeplerle sebepliler arasındaki zorunlu ilişki) göre meydana çıkmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, insan, görünürde seçim yapmaktadır fakat hakikatte yapmamaktadır. Bu durumda insan bu âlemde belirlenmiş bu düzende seçim yaptığını zanneden bir varlık konumundadır çünkü bütün sebeplilerin sebebi ve hakiki anlamda seçim sahibi İlk Varlık olan el-Evvel'dir.

İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde, ay üstü âlemde bulunan göksel akıllar ay altı âlemin sebebi ve belirleyicisidir. Göksel cisimler, insanın iradesini, duygu ve düşüncelerini etkiler. Bu durum, insanı fiillerinde tam anlamıyla özgür kılmamaktadır. İbn Sînâ'ya göre, insan nefsinin diğer nefisler üzerinde etkide bulunabileceğini düşünür. İnsan, bi'l-fiil akıl seviyesinden müstefad akıl seviyesine ulaşır Faal Akıl ile ittisal kurduğunda nefsi yetkinleşir. Böyle nefisler ay altı âlemdeki nefisler üzerinde etkide bulunabilir. Bu durum insan üzerinde sadece ay üstü âlemin değil aynı zamanda ay altı âlemdeki unsurların birbirleri üzerindeki etkisini göstermektedir.

İbn Sînâ'nın insanın fiillerinde özgür olduğu konusunda net bir görüş ortaya koymak zor olmakla birlikte onun eserlerinde genel eğilim insanın özgür olmadığını

yönünde gözükmeştir. Onun sudûr sisteminin belirlenimci (determinist) bir yapıya sahip olması, ay üstü âlemdeki göksel cisimlerin ay altı âlemdeki cisimlere etki etmesi ve ay altı âlemde meydana gelen olayların ay üstü âleme göre ortaya çıkması bu eğilimi desteklemektedir.

KAYNAKÇA

- Adamson, Peter. "Free Will and Determinism," Robert Pasnau-Christina Van Dyke (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy Volume 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010) içinde, ss.399-413.
- Akkanat, Hasan. "İbn Sina'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi," *Dinî Araştırmalar* 11:31(2008), ss.195-234.
- Alexander of Aphrodisias. *On Fate*. Terc. R.W.Sharples, London; Duckworth,1983.
- Alexander of Aphrodisias. *Ethical Problems*. Terc. R.W.Sharples, London: Bloomsbury, 1990.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Terc. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Arslan, Ahmet. *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Arslan, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999), s.98.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Al-Baghdādī. *Al-Fark Bain al-Firak Moslem Schism and Sects Being The History of the Various Philosophic Systems Developed in İslâm*. Terc. Kate Chambers Seelye, New York: AMS Press, 1966.
- Benitez, Eugenio E. "The Good or The Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato," *Apeiron* 28:2 (1995),ss.113-140.
- Belo, Catarina."Predestination and Human Responsibility in Medieval Islam: Some Aspects of a Classical Problem,"*Didaskalia* 38:1 (2008), s. 148.
- . *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*. Leiden: Brill, 2007.
- . "Freedom and Determinism," Taylor Richard- Luis Xavier López Farjeat (ed.), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* (London and New York: Routledge, 2015) içinde, s.325-336.
- Bobzien, Susanne. "Choice and Moral Responsibility," Ronald Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014) içinde, ss.81-109.
- Cevizci, Ahmet. "Nedensellik," *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma, 1999), ss.618–619.

- D'Ancona, Cristina, "Emanation", in: *Encyclopaedia of Islam*, THREE, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Consulted online on 10 May 2020 <http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26173>
- Ed-Dârimî. *Er-Reddu Ale'l Cehmiyye Cehmiyye'ye Reddiye*. Terc. Mustafa Özenli, Konya: Neda Yayınları,2020.
- De Cillis, Marie. "Avicenna on Matter, Matter's Disobedience and Evil: Reconciling Metaphysical Stances and Quranic Perspective" *Transcendent Philosophy* Vol:12 (2011),ss.147-168.
- Maria. *Free Will and Predestination in Islamic Thought*. New York: Routledge, 2014.
- Demir, Osman. "Tevlîd," *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.41, s.38.
- Deniz, Gürbüz. *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri* İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- ."İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)," *Diyanet İlmî Dergi* 50:1 (2014), ss.229-243.
- Dilman, İlham. *Free Will: An Historical and Philosophical Introduction*. London: Routledge, 1999.
- El-Eş'arî. *Mâkâlâtü'l- İslâmiyyîn*. Terc. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı,2019.
- . *Eş'arî Kelâmı El-Lüma' Fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*. Terc. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Ess, Josef Van. "Kadariyya",*Brill- Encyclopedia of Islam Second Edition*, s.
- Eyim, Ahmet. "Metafizik-Ontoloji," Arıcı Murat -Yurdağül K.Adanalı (ed.), *Felsefeye Giriş: Temel Problemlere Sistemik Yaklaşım* (Ankara: Nobel, 2019) içinde, ss.69-103.
- Korolec, J.B. "Free Will and Free Choice," Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press,2008) içinde, ss.629-641.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*. Terc. Şahin Filiz, İstanbul: İnsan Yayınları 2014.

- Farjeat, Luis Xavier López. "Causality in Islamic Philosophy," Taylor Richard- Luis Xavier López Farjeat (ed.), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* (London and New York: Routledge, 2016) içinde, ss.131-140.
- Fettah, İrfan Abdülhamid. "Cebriyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.7,s.206.
- Ficino, Marsilio. *All Things Natural: Ficino on Plato's Timaeus*. Terc. Arthur Farndell, London: Shephard-Walwyn Publishers, 2010.
- Fleisch H. and Gardet L., "Illa," in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 08 May 2020 <http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_COM_0364>
- Frede, Michael. *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*. London: University of California Press, 2011.
- Gerson, Lloyd P. *Plotinus*. London: Routledge, 1994.
- Groff, Peter S. "Causality," *Islamic Philosophy A-Z* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), ss.25-26.
- Heinaman, Robert. "Voluntary, Involuntary, and Choice," Georgios Anagnostopoulos (ed.), *Blackwell Companions to Philosophy: A Companion to Aristotle* (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009, içinde, s.483-497.
- Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Ivry, Alfred L. "Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism," Michael E. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy Studies in Honor of George F. Hourani* (New York: State University of New York Press, 1984), içinde, ss.160-171.
- İbn Hazm. *El-Fasl Fi'l-Milel Ve'l-Ehvâ Ve'n-Nihal*. Terc. Halil İbrahim Bulut, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Sînâ. *Metafizik*. Terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Fizik*. Terc. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

- İşaretler ve Tenbihler*. Terc. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- . Kategoriler*. Terc. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- . Oluş ve Bozuluş*. Terc. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- . Sema ve Âlem*. Terc. Harun Kuşlu-Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- . II. Analitikler*. Terc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- . Ahvâlu'n-Nefs*. Terc. İsmail Hanoğlu, Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- . Et-Ta'likât*. Terc. İsmail Hanoğlu, Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- . Felsefe Risalesi*. Terc. Kemal Küntaş, İstanbul: İbn-i Sina Yayınları, 2016.
- . "Nevruz Risalesi" Kur'an'ın Felsefî Okunuşu* içinde, terc. Mesut Okumuş, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003.
- . Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, terc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s.321.
- . Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*. Terc. Ömer Türker, İstanbul: Hayykitap, 2013.
- . Tanımlar Kitabı*. Terc. Aygün Akyol-İclal Arslan, Ankara: Elis Yayınları, 2013.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hasan el-Basri'nin Kader Risalesi ve Şerhi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Janssens, Jules. "What About Providence in the Best of All Possible Worlds Avicenna and Leibniz," d'Hoine Pieter - Gerd Van Riel (ed.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought: Studies in Honour of Carlos Steel (Belçika: Leuven University Press, 2014)* içinde, s.441-454.
- . Ibn Sînâ and His Influence on the Arabic and Latin World*. Hampshire: Ashgate Publishing, 2006.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerh'ul- Usûli'l-Hamse 2 Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. Terc. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

- . *Nedensellik Kitabı (Kitâbü't-Tevlid min Kitâbi'l-Muğni)*. Terc. Osman Demir, İstanbul:Klasik, 2015.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr," *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.37, ss.467-468.
- Kaya, Mehmet Cüneyt. "Cause and Effect," *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*, c.1, ss.125-126.
- Kılıç, Fatih Muhammet. "İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi," Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul,2013.
- Kutluer, İlhan. "Determinizm," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.9, s.215.
- ."İlliyyet," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.22, s.120.
- Leroux, Georges."Human Freedom in the Thought of Plotinus," Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996, ss.292-314.
- Marenbon, John. "The Medievals," Beebee Helen-Christopher Hitchcock-Peter Menzies (ed.), *The Oxford Handbook of Causation* (New York: Oxford University Press, 2009) içinde, ss.40-54.
- Müller, Jörn. "Was Aristotle an Ethical Determinist," Pieter d'Hoine- Riel Gerd Van (ed.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought: Studies in Honour of Carlos Steel* (Leuven: Leuven University Press, 2014) içinde, ss.75-100.
- McGinnis, Jon. "Willful Understanding: Avicenna's Philosophy of Action and Theory of the Will," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 97:2 (2015), s.185.
- Pehlivan, Necmettin. "İbn Sînâ'ya Göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri," *Diyanet İlmî Dergi* 50:1 (2014), ss.139-156.
- Pereboom, Derk. *Free Will, Agency and Meaning in Life*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Platon. *Timaios*. Terc. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- . *Devlet*. Terc. Sabahattin Eyüboğlu-M.AliCimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- . *Kharmides*. Terc. Tanju Gökçöl, içinde Platon Diyaloglar, İstanbul: Remzi Kitabevi,2009.

- . *Phaidon*. Terc. Suut Kemal Yetkin-Hamdi R. Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.
- Plotinus. *The Enneads*. Terc. Stephen McKENNA, London: Faber and Faber, 1962.
- Proclus. *On Providence*. Terc. Steel Carlos, London: Bloomsbury, 2007.
- Remes, Pauliina. *Plotinus on Self: The Philosophy of the 'We'*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Eş-Şehristânî. *El-Milel Ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*. Terc. Mustafa Öz, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Eş-Şehristânî. *Muslim Sects and Divisions (The Section on Muslim Sects in Kitab Al-Milel va'n-Nihal)*. Terc. A.K. Kazi-J.G.Flynm, London: Kegan Paul International, 1984.
- Üçer, İbrahim Halil. "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi," Mehmet Cüneyt Kaya (ed.), *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018) içinde, ss.37-70.
- Üzüm, İlyas. "Kaderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.24, s.64.
- Vural, Mehmet. "İllet," *İslâm Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), ss.217-218.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader," *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.24, s.60.
- . "Kesb," *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.25, s.304.
- Watt, William Montgomery. *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*. Terc. Arif Aytekin, İstanbul: Bereket Yayınları, 2011.
- . *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Terc. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- . *Islamic Philosophy and Theology An Extended Survey*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Massachusetts: Harvard University Press, 1976.

ÖZET

Merve Kılıç, "İbn Sina Felsefesinde Nedensellik ve Özgür İrade", Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi, 2021, s. 102

Tezin amacı İbn Sînâ'nın insanın fiilleri ve özgürlüğü konusundaki görüşlerini nedensellik bağlamında inceleyip onun bu konu ile ilgili görüşlerini belirlemektir.

İbn Sina, Platon ve Aristoteles'i Yeni Eflatuncular ve Aristoteles şarihlerinden tanıyan İslâm filozoflarından biridir. İbn Sina'nın insanın fiilleri meselesindeki görüşlerini belirleyebilmek için onu etkileyen bu filozofların bu konu ile ilgili görüşlerini belirlemek önemlidir. Bu yüzden tezde bu filozofların görüşlerine yer verildi. İnsanın özgürlüğü probleminin İslâm felsefesinin temelinde yer alan kalam alanında nasıl ele alındığı problemin İslâm felsefesi alanındaki temellerini daha iyi görmek ve İbn Sina'yı daha iyi anlamak adına incelendi.

Tez üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Platon, Aristoteles, Plotinus, Proclus ve İskender Afrodisî'nin bu konu ile ilgili görüşleri açıklandı. İkinci bölümde İslâm felsefesinin sistematik hale gelmesinden önce var olan ve İslâm felsefesinin temelinde yer alan kalamî mezheplerin (Cebriyye, Kaderiyye, Mu'tezile, Eş'arîyye) görüşleri incelendi. Üçüncü bölümde İbn Sînâ'nın bu konu ile ilgili görüşleri açıklandı.

Anahtar kelimeler: Nedensellik, Özgür irade, Kader, İnsan fiilleri.

ABSTRACT

**Merve Kılıç, "Causality and Free Will in Avicenna's Philosophy" Master Thesis,
Supervisor: Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara University, 2021, p. 102**

The aim of the thesis is to examine Ibn Sînâ's views on human actions and freedom in the context of causality and to determine his views on this subject.

Ibn Sînâ is one of the Islamic philosophers who knew Plato and Aristotle from the New Platonists and commentators of Aristotle. In order to determine the views of Ibn Sînâ on the issue of human acts, it is important to determine the views of these philosophers who influenced him on this subject. Therefore, the views of these philosophers were included in the thesis. How the problem of human freedom is treated in the field of theology (kalam), which is the basis of Islamic philosophy, was examined in order to understand better the foundations of the problem in the field of Islamic philosophy and to understand Ibn Sînâ better.

The thesis consists of three parts. In the first part, the views of Plato, Aristotle, Plotinus, Proclus and Alexander Aphrodisi on this subject were explained. In the second part, the views of the theological sects (The Jabriya, The adarīyyah, The Mu‘tazilites, The Ash‘arites) which existed before the Islamic philosophy became systematic and were at the basis of Islamic philosophy, were examined. In the third part, Ibn Sînâ's views on this issue were explained.

Key words: Causality, Free Will, Destiny, Human Acts.