

MEŞŞÂÎ FİLOZOFLARDA İNÂYET KAVRAMI*

Araştırma Makalesi

Raziye Şahiner Bulut**

Hasan Özalp***

Makale Geliş: 15.01.2020

Makale Kabul: 21.03.2020

Öz

Bu çalışmada Meşşâî filozofların inâyet kavramı hakkındaki düşünceleri araştırılmıştır. İnâyet kavramı Tanrı-âlem ve insan arasındaki ilişkiyi kapsayan bir terimdir. Fârâbî, “inâyeti” sudûr teorisi ile iyilik-kötülük ve mutluluk çerçevesinde değerlendirir. Filozof, sudûr teorisini ilahî inâyet ile açıklamaktadır. Çünkü sudûr ile var olan âlem, hem Tanrı’nın varlığından bir pay taşımaktadır hem de varlığını devam ettirebilmesi için ilahî inâyete muhtaçtır. Bu yüzden sudûr, inâyetin sürekli olduğunu göstermektedir. Ayrıca sudûr teorisi, kötülüğün varlığını anlamlandırmanın da en iyi yoludur. İbn Sînâ inâyet kavramını iyilik düzeninin Tanrı’dan sudûr etmesi olarak değerlendirir. Yani İbn Sînâ bu kavram ile âlemdeki iyilik düzeni üzerinde durmaktadır. İbn Rüşd ise inâyeti Tanrı’nın varlığına ayrı bir delil olarak ele alır. Bütün âlem Tanrı’nın inâyet ve cömertliği ile yaratılmıştır. Filozof bu yaratılışı ifade etmek için sürekli yaratma tabirini kullanmaktadır. Dolayısıyla Tanrı’nın âleme olan inâyeti sürekli ve kesintisiz olarak devam etmektedir. Filozofa göre insan evren ile uyumludur. Bu uyumun Tanrı’nın varlığına işaret etmesi inâyet delilidir.

Anahtar kelimeler: İslam Felsefesi, Meşşailer, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İnâyet.

* Bu makale Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’ne sunulmuş Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir. Bu tez, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Bilimsel Araştırma projeleri birimi tarafından (Proje no: İLH-032) desteklenmiştir.

** Felsefe ve Din Bil. Uzmanı, Diyanet İşleri Başkanlığı, r.sahinerr@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-1158-3112

*** Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi ABD, e-mail: ozalphan66@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1487-9509, Researcher ID: Q-8019-2017

Atf için: Raziye Şahiner Bulut ve Hasan Özalp, “Meşşâî Filozoflarda İnâyet Kavramı”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 1 (2020): 51-94, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.1.02>

The Concept of Grace on Messâî Philosophers

Abstract

In this study, examined the opinions of Messai philosophers concerning the term grace. The concept grace is a term that encompasses the relationship between God-universe and human. Al-Farabi evaluates the grace within emanation theory, goodness-evil and happiness. The philosopher explains the emanation theory with divine grace. Because the world that exists with emanation theory has a share from the existence of God and is in need of divine grace in order to survive. Therefore, emanation shows that grace is continuous. Emanation theory is also the best way to make sense of the existence of evil. Avicenna evaluates as emanate by God in a goodness design. In other words, Avicenna emphasizes the order of goodness in the world with this term. Averroes dealt with the grace the existence of God as a separate evidence. The whole world is created by the generosity and grace of God. The philosopher uses the term continuous creation to express this creation. Therefore, God's grace in the world maintains continuously and uninterruptedly. According to philosopher, human is compatible with the universe. This compatible point out the existence of God is grace evidence.

Keywords: Islamic Philosophy, Islamic Peripatetic al-Farabi, Avicenna, Averroes, Grace.

GİRİŞ

Arapça ن-و-ع kökünden gelen *inâyet*, kelime olarak ‘Tanrı’nın, aşkla bağlandığı dünyada olup biten her şeyi önceden bilmesi ve yönetmesi; insanları kurtuluşa ya da selamete eriştirmek için, onlara yapmış olduğu yardım, gösterdiği lütuf; destek, dikkat, gayret, özenme, ihsan, iyilik, himmet, kerem’ gibi anlamlara gelmektedir.¹ Dini literatürde önemli bir yeri olan *inâyet* kavramı, felsefi bağlamda da ayrı bir öneme sahiptir. Meşşâî filozofları *inâyet* kavramını Tanrı’nın

¹ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 16. bs. (Ankara, Aydın Kitabevi Yayınları, 1999), 435; Râğıb el-İsfahani, *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 1070; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, (İstanbul, İdeal Kültür Yayıncılık, 2011), 736; Ahmet Cevizci, “İnayet”, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999), 464.

sıfatları, âlemin yaratılması ve yaratılanların yaratıcıyla olan ilişkisini de içine alan geniş bir anlam çerçevesi içinde ele almışlardır. İnâyet felsefe ve teoloji geleneğinde Allah'ın insan ve doğa ile olan ilişkisini temellendirmek için kullanılan bir kavramdır.

İNâyet lafzı, âyetlerde açıkça geçmemekle birlikte Kur'an'a bütüncül olarak baktığımızda inâyet ile ilgili olan; Allah'ın peygamber göndermesi, yardımı, hidâyeti, rahmeti, merhameti, sevgisi, lütfu, kudreti, affi ve şifa vermesi gibi pek çok kavram bulunmaktadır. Bu kavramlarla birlikte Allah'ın isimleri de O'nun inâyeti gereği hem yaratmasını hem de yarattıklarıyla ilişkisini açıklamaktadır.

Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de âyet kavramı Allah'ın doğaya olan inâyetini göstermektedir: 'Göklerin ve yerin belirli bir düzende yaratılışı, yer kürenin canlıların yaşamasına uyumlu hale getirilişi, ona belirli bir ağırlık kazandıran dağların mevcudiyeti, ziraata ve iskâna uygun ovaların, seyahate uygun yolların oluşumu, hayatın kaynağı olan suyun gökten indirilişi, aynı su ile beslenen aynı iklimin topraklarında tadı ve besin değeri farklı yiyeceklerin bitirilişi, göklerin görülebilir direkler olmaksızın yükselişi, atmosferin tehlikelerden korunmuş bir tavan haline getirilişi, güneşin ısı ve ışık; ayın da aydınlık kaynağı oluşu, insan ve yük naklinde yararlanan gemilerin denizlerde batmadan seyredişi, besin kaynağı ve binek olarak kullanılan çeşitli hayvanların insanların emrine verilişi, erkekli dişili olarak yaratılan insanların dünyayı imar etmesi ve uyum içinde çoğalmasını sağlamak üzere karşı cinsler arasında güçlü bir sevgi bağının kuruluşu, uykuya yatan insanın bir tür ölü haline geldikten sonra tekrar hayata dönüşü... gibi Kur'an'ın verdiği bu örnekler Allah'ın varlığına apaçık deliller

olarak getirilmektedir.² Biraz sonra ele alacağımız bu deliller, Tanrı'nın insanlara varlıksal alanda gösterdiği ve vahiy ile bildirdiği inâyetinin tezahürleridir.

Yaratıcı ve insan arasındaki hiç kopmayan bu ilişkide, yaratıcının her zaman iyiye ve doğruya yönelenlerin yanında olması ve özel bir şekilde müdahale ve yardımda bulunması O'nun inâyetindedir. Özel yardım anlamına gelen inâyet, bireysel veya toplumsal olabileceği gibi aynı zamanda doğanın varlığını ve düzenini de içine alan geniş bir kavramdır.

1. İNÂYET KAVRAMININ TARİHİ VE FELSEFİ ARKA PLANI

Filozoflarımızın görüşlerine geçmeden önce onların inâyetle ilgili görüşlerini etkileyen düşüncelere bakmamız gerekir. İnâyet kavramının tarihî ve felsefî arka planına baktığımız zaman Platon, Aristoteles, Yeni Platoncu Ammonius Saccas (242) ve Plotinus (ö. 205-270) gibi düşünürleri görürüz. Bunlar Fârâbî (339/950), İbn Sînâ (428/1037) ve İbn Rüşd (520/1126) gibi filozofların düşüncelerini etkilemişlerdir. Felsefe tarihinde inâyet kavramı genel olarak “gayeci âlem” anlayışı olarak geçmektedir. Yunan felsefesinde inâyet düşüncesi daha çok Tanrı, yaratma, evren, iyilik ve kötülük gibi konular çerçevesinde şekillenmiştir.

İlkçağ düşüncesinden itibaren, Tanrı'nın varlığı, O'nun hayatımıza ne kadar müdahil olduğu ve O'nun insan ve evren ile ilişkisi felsefenin en çok tartışılan konuları olmuştur. Epikuros (M.Ö. 341-271)

² Yusuf Şevki Yavuz, Abdurrahman Çetin, “Âyet”, *Türkiye İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 4, 242.

ve Stoacı düşünürlerin tartışmalarıyla büyüyen Platon ve Aristoteles'ten itibaren felsefi konular olarak tartışılan ve pek çok İslam düşünürünü de etkileyen bu problemlere dair farklı fikirler ileri sürülmüştür. Bu konular daha çok iyiliğin kaynağı, kötülüklerin nedeni ve bunların tanrısal inâyet ile ilişkisi etrafında şekillenmiştir. Yunan felsefesinde bazı filozoflar kötülüğün varlığından hareketle bir Tanrı'nın olmadığını, varsa da dünyamızla bir ilgisinin bulunmadığını iddia etmişlerdir. Örneğin Epikuros, kötülük düşüncesinden yola çıkarak evrenin tanrısal bir eser olmadığını ifade etmiştir.³ Epikuros'un düşüncesine karşılık Stoacı filozoflar evreni var eden, düzenleyen, hareket ettiren ve şekil veren yüce bir varlığa inanmaktadırlar. Bu filozoflar, evrenin düzeninden ve mümkün olan en mükemmel evren düşüncesinden hareketle tanrısal inâyet düşüncesine varmışlardır.⁴

Herakleitos (M.Ö. 540-480) her şeyin kaynağı ve ölümsüz bir logostan, Empedokles (M.Ö. 495-435) ezeli-ebedi, değişmez, sürekli, içine nüfuz edilemeyen bir varlıktan, Anaksagoras (M.Ö. 498-428) evreni kaostan kozmosa getiren düzenleyici bir ilke olan noustan bahsetmişlerdir ki kozmos kaosa göre iyilik ve mükemmelliktir.⁵ Görüldüğü gibi bu filozoflar her şeye hayat veren, şekillendiren, her varlığa hareketini veren, düzenleyen bir varlıktan söz etmişlerdir. Böylelikle ilkçağ filozoflarından itibaren bir inâyet düşüncesinin olduğunu görüyoruz. İlkçağ filozoflarından özellikle Platon, Aristoteles

³ Aydın Topaloğlu, "Tanrısal İnâyetin Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı", *MÜİFD*, 2/27 (2004): 105-106.

⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 1, 319.

⁵ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 195, 265, 299.

ve Yeni Platoncu filozofların inâyet anlayışları genel olarak Tanrı-evren ilişkisiyle şekillenmiştir.

1.1. Platon

Felsefe tarihinde inâyetle ilgili ilk sistemli bilgilerin Platon'dan (M.Ö. 427-348) başladığını görüyoruz. Platon'un inâyet görüşü, Tanrı-evren ilişkisiyle ilgilidir. Platon'da tanrısal inâyet özellikle Tanrı-evren arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Filozof, evreni, eksiklikleriyle beraber estetik değeri yüksek sanatsal bir yapı olarak görmektedir. Evrenin bir nedeni bulunmaktadır. Bu neden, akıllı bir fâil olduğu için evren estetikdir. Çünkü estetik ancak akıllı bir fâilin tasarımı ile olur. Böyle bir tasarım ise evreni var eden ve ona şekil veren varlık olan Tanrı'nın inâyetidir. Bütün mükemmelliklere sahip olan Tanrı kuralsız olarak hareket eden tüm varlıkları düzene koyandır. Tanrı'nın tüm bu varlıkları düzene koyabilmesi için bir zekasının olması gerekmektedir. Tanrı zekasının temel amacı, kaosu kozmosa çevirmek yani düzen vermektir. Böylece Tanrı'nın inâyeti insanın yaratılışı, insan-evren uyumu, organizmaların büyüme ve gelişme ilkelerine kadar her şeyi kuşatır.⁶

1.2. Aristoteles

Aristoteles'te (M.Ö. 384-322) Tanrı'nın inâyetini anlamak için onun dört neden konusundaki açıklamalarına bakmamız gerekir. Bütün varlıklarda oluşum ve değişim şu dört neden ile meydana gelir: Maddî, formel, fâil ve ereksel neden.⁷ Filozof bu dört neden ile fizik ve metafizik arasında dengeli bir geçiş yapmaktadır. Nedenleri bilmek

⁶ Hasan Özalp, *Tanrı ve Tasarım*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 20-21.

⁷ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 61-63.

değişimin ilkelerini tespit etmek demektir. Evrenin gâî nedeni olan Tanrı, insan zihninin kullandığı bütün mükemmellik kavramlarıyla tanımlanır. Tanrı zorunlu, mükemmel, ezeli-ebedi, bağımsız, hareket etmeyen ve ilk hareket ettirendir. Tanrı evrenin en dış küresine hareketi verir ve evrende hareket başlar. Böylece Tanrı'nın inâyeti özellikle her varlığa hareketi veren ilk hareket ettiricidir.⁸ Mükemmel olan Tanrı'nın, mükemmel düzende bir âlemi var etmesi ve bu âlemin varlığını devam ettirmesi Tanrısal inâyettir. "Hayat da Tanrı'dır. Çünkü aklın fiili hayattır ve Tanrı bu fiilin ta kendisidir. Tanrı'nın kendi kendisiyle kaim olan fiili, en mükemmel ve ezeli-ebedi bir hayattır. Bundan dolayıdır ki biz Tanrı'yı ezeli-ebedi, mükemmel bir canlı olarak adlandırmaktayız. O halde hayat ve sürekli ve ezeli-ebedi ömür, Tanrı'ya aittir. Çünkü Tanrı bunun kendisidir."⁹

Filozofun ifade ettiğine göre hayatın kendisi Tanrı'nın inâyetidir. Hayatın var olması, Tanrı'nın fiili olarak her şeyi kapsayan inâyetinin bir gereğidir. İlk hareket ettirici ilke olarak bütün evreni böyle bir düzende var etmesi Tanrı'nın inâyetinin gereğidir. Aristoteles'in Tanrı ve doğa hakkındaki bu görüşleri, İslam filozoflarının ilâhî inâyet düşüncesinin özünü oluşturmaktadır. Ayrıca Tanrı'nın her şeyi belirli bir düzende şekillendirmesi, varlığa hareketini vermesi ve onu belirli bir gaye ile var etmesi O'nun inâyetinin göstergesidir.

⁸ Hasan Özalp, "Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fâil Neden: İbn Sina Örneği", *İslâmî Araştırmalar*, 25/3, (Eylül 2014): 148-149.

⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 508.

1.3. Yeni Platonculuk

Plotinus'a göre Tanrı her şeyin kaynağıdır ve aynı zamanda her şeyin kendisine döneceği bir yerdir.¹⁰ Plotinus'un Tanrı'sı olan Bir'in en önemli özelliği basit olmasıdır. O'nu diğer bütün varlıklardan ayıran en önemli özelliği herhangi bir bileşiklik içermemesidir. Bütün varlıklar Bir'den sudûr etmişlerse de bu durum Tanrı için herhangi bir bileşiklik içermez. O mutlak anlamda basittir. Filozof, bu düşüncesi ile hem her şeyin kaynağı olarak Bir'in; birliği, basitliği, kendisinden sudûr eden varlıklardan tamamen farklı olması gibi ontolojik statüsünü, hem de Bir'den sudûr eden varlıklarla ilişkisini korumaktadır.¹¹

Plotinus Tanrı'dan bütün varlıkların sudûr etmesini güneş ışığı örneğiyle açıklar. Buna göre nasıl ki güneş ışınları güneşe denk değilse Tanrı da varlığa denk ve onunla aynı olamaz. Her varlık Bir'den çıkar ve ona bağlıdır. Güneş ışığı örneğinde olduğu gibi nasıl ki güneşe yakın olanlar aydınlık, güneşten uzakta kalanlar karanlıktaysa Tanrı'ya yakın olan varlıklar da en yetkin ve değerli varlıklardır. Tanrı'ya uzak olan varlıklar ise değersiz ve kusurlu varlıklardır. Böylece Tanrıdan uzaklaştıkça en yetkinlikten değersiz olana, değişmezlikten değişime, birlikten çokluğa, manevi olandan maddi olana doğru gidilir. Tanrı'nın en uzağındaki varlık âlemi, mutlak yokluk ve yoksunluk olan maddedir.¹² Böylelikle Plotinus maddedeki eksiklik ve kusuru Tanrı'nın inâyetinden ve yetkinliğinden uzaklaşması ile açıklamaktadır. Aynı şekilde iyilik ve kötülüğün varlığını da âlemin ve

¹⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 159.

¹¹ Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *AÜİFD*, 1/51 (2010): 62-63.

¹² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 165.

insanların ilâhî inâyet ve mutlak yetkinliğe olan yakınlığı ile açıklamaktadır. Filozofun Tanrı ve evren hakkındaki bu görüşleri Meşşâî filozofların sudûr teorisi ve ilâhî inâyet hakkındaki düşüncelerinin kaynağını oluşturmuştur.

2. FÂRÂBÎ'DE İNÂYET

Fârâbî'nin sisteminde fizik, metafizik, psikoloji, ahlak ve siyaset birbiriyle uyumludur. Onun felsefesinde her konu arasında bir bağlantı vardır. Filozofun, inâyet kavramını da metafizik konuyla başlattığını ve fizik, psikoloji, ahlak, siyaset başta olmak üzere her alanla ilişkilendirdiğini görüyoruz.

2.1. Tanrı'nın Sudûru Olarak İnâyet

Fârâbî, Tanrı âlem ilişkisini sudûr teorisi ile açıklar. Sudûr varlığın mutlak birden çıkarak bir sıra düzeni içinde evrenin oluşması fikrine dayanan felsefi bir teoridir.¹³ Varlıkların Tanrı'dan taşması ilâhî inâyettir. Çünkü varlık var olması itibariyle ilâhî inâyetin bir göstergesidir. Varlığın bu şekildeki sudûru hem Tanrı'nın varlığından bir parça taşıdığı için hem de belirli bir düzende varlığını devam ettirdiği için ilâhî inâyettir. Sudûr inâyetin sürekliliğini de gösterir. Ayrıca sudûr ile, mükemmel varlıktan en aşağı tabakadaki varlıklara kadar ilâhî inâyet ulaşmış demektir. Fakat her varlık yetkinliği ölçüsünde inâyeti kabul eder. Böylelikle sudûrun bizatihi kendisi inâyettir.

¹³ Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 37, 467.

2.2. İnâyet Açısından İyilik ve Kötülük

Mutlak iyi olan Tanrı her varlığın ilk sebebidir. Bütün varlıklar O'nun varlığından sudûr etmiştir. Fakat en mükemmel düzende yaratılan evrende kötülüğün var olması mutlak iyi olan Tanrı'nın iradesiyle çelişir görünmektedir. Filozofumuz bu sorunu Tanrı'nın inâyeti fikriyle açıklamıştır: “Allah'ın inâyeti bütün varlıkları kuşatmış ve herkese ulaşmıştır. Her olup biten Allah'ın kaza ve kaderiyedir. Çünkü eşyada bulunan kötülükler izâfidir; kötülükler değişen (süflî) âlemlerle ilgilidir. Bunların ârizî olarak yararları vardır, çünkü kötülükler olmasaydı iyilikler çok ve sürekli olmazdı. Şâyet gerekli olan azıcık kötülükten sakınılarak büyük bir iyilikten vazgeçilirse, bu durum kötülüğün çoğalmasına yol açar.”¹⁴

Kötülüğün nereden kaynaklandığına gelince filozof bu sorunu sudûr teorisiyle açıklamıştır. Aslında sudûrun en başarılı tarafı kötülük sorununu çözmesidir. Aksi takdirde kötülük problemini başka türlü çözmek zordur.

Tanrı mutlak iyi, güzel ve yetkinliğin kaynağıdır. Tanrı'nın kendisi dışındaki diğer bütün varlıklarda eksiklik ve kusur bulunmaktadır. Aynı zamanda bütün varlıklar Tanrı'dan doğal bir zorunlulukla sudûr eder.¹⁵ Böylelikle kötülük problemi sudûr anlayışının getirdiği varlıktaki eksiklikten kaynaklanan durumun zorunlu sonucu olarak karşımıza çıkar. Varlıklar ilâhî tözden uzaklaştıkça maddeleşir. Maddeleştikçe yetkinlikten uzaklaşır ve

¹⁴ Fârâbî, “Uyûnü'l-Mesâil”, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 126.

¹⁵ İbrahim Maraş, “Fârâbî'de Hudûs Kavramı”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 11/31, (2008): 136.

kötülük ortaya çıkar. Bu yüzden sudûr eden varlık özü itibariyle herhangi bir kötülük barındırmamaktadır. Varlık alanındaki kötülüğün nedeni, varlığın mutlak yetkinlikten uzaklaşmasıdır. Dolayısıyla filozof sudûr teorisi ile kötülük problemini çözmek istemiştir.

2.3. Özgür İrade ve İnâyet

Tanrı insanı hür yaratmıştır. İnsanın kendisine verilen özgün yapısını gerçekleştirebilmesi için iradesini özgürce kullanması gerekmektedir. Fakat insana verilen özgür irade, iyilik ve kötülük açısından bakıldığında sınırları belirli olmayan bir problemdir. Teolojik gelenekte insan iradesi ve Tanrı'nın iradesinin sınırları kaza ve kader bağlamında değerlendirilmektedir.

Fârâbî'ye göre nasıl ki evrendeki kötülük mutlak yetkinlikten uzak oluşla ilgilidir ve varlık mutlak yetkinliğe yaklaştıkça iyi, yetkinlikten uzak olduğunda ise kötüdür, ahlaki kötülük de irade sahibi olan insanın ahlaki yetkinlikten uzak olmasına bağlıdır. Yani o, ahlaki kötülüğün insanın iradesini doğru kullanmamasından kaynaklandığını savunmaktadır.

Filozofa göre bir fiilin meydana gelmesi için birincisi insan iradesi ikincisi ilâhî takdir olması gerekir. İlâhî takdir tertipli ve düzenlidir. Bu takdir, Tanrı'nın inâyeti ile emir âlemine yerleştirilmiştir. Emir âleminden de ay-altı âleminin tanrısal inâyeti kabule hazır olmasıyla sebepler meydana gelir. Böylelikle iyilik ve kötülüğe dair ne varsa her şey ezelî iradeden gelen sebeplere dayanmaktadır. Sonuç olarak kötülük olmasa iyiliğin ne demek olduğu bilinemez. Ayrıca az bir kötülük, iyilik için faydalıdır. Çünkü filozofa göre kötülükler olmasa iyilikler çok ve sürekli olamazdı. İyiliğin

olması, kötülüğün varlığını da zorunlu kılmaktadır. Eğer az kötülük için iyilikten vazgeçilirse kötülükler çoğalır.¹⁶

Fârâbî varlık alanındaki doğal kötülüğü varlığın yetkinlik, düzen ve adâletten uzak oluşuna, mükemmeli kabul etmeme ve bu mükemmelliği yansıtmadaki yetersizliğine bağlar. Kötülük iyilik karşısında yine de çok az bulunmaktadır. Filozof bu az olan kötülüğü de iyilik olarak değerlendirir. Ahlaki kötülüğü de insanın iradesini doğru kullanmamasına bağlamıştır. İyilik, mutluluk olduğuna göre insanın amacı mutluluğa ulaşmak olmalıdır. Çünkü Tanrı'nın inâyeti bütün varlıkları kuşatmış ve ancak mutluluğu amaç edinenler için gerçekleşecektir.¹⁷

2.4. Mutluluk-İnâyet İlişkisi

Âlemi en mükemmel düzende yaratan Tanrı, insanı da yeryüzünde en iyi düzeni sağlayabilecek kapasitede yaratmıştır. Bu mükemmel düzen Tanrı'nın inâyetinin tezahürüdür. Akıl sahibi olan insanın çevresine kayıtsız kalamaması ve bilgi edinme isteğinin temelinde mutluluğa ulaşma düşüncesi bulunmaktadır. Bu yüzden gerçek mutluluk ile sahte mutlulukların birbirinden ayrılması gerekmektedir. Filozofa göre insan, mutluluğa ulaşmasını engelleyen kötü amelleri terk edip ona ulaşmasını sağlayacak iyi amelleri ahlakî erdem haline getirmelidir. Erdemli insanlar da erdemli bir toplum

¹⁶ Gürbüz Deniz, 'Fârâbî'ye Göre İnsan Hürriyeti', *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis Yayınları, Ankara, 2005, 151.

¹⁷ Fârâbî, "Fusûlü'l-Medenî", *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 100.

oluşturur. Böylelikle filozofun mutluluk anlayışı bilgi, insan / nefis, ahlak ve siyaset alanlarını kapsamaktadır.

Fârâbî'ye göre mutluluk; iyiler arasında en iyi, tercih edilenler arasında en çok tercih edilen ve her amacın en yetkini olduğuna göre elde edildikten sonra başka herhangi bir şeye yönelmeye ihtiyaç duyulmayandır. Ancak bu şekilde olduğunda kendi kendine yeterli olmaya en layık olur. Bu şekilde kendi kendine yeterli olma durumu mutluluğun bizzat kendi özünden kaynaklanmaktadır. Her insan, mutluluğun tercih edilenlerin en iyisi ve en yetkin olduğuna inanır. Mutluluk beşerî yetkinlik olduğu için insan, ona ulaşmayı sağlayacak yolları bilmesi gerekmektedir.¹⁸

Faal akıl, insanın tanrısal olanı tecrübe etmesini sağlayan tabiatüstü bir surettir. Bu tecrübe ilâhî inâyettir. Faal akıl tektir ve derecesi de insanın kurtulduğu ve mutluluğa erdiği mertebedir. Fârâbî'ye göre faal akıl insanın erişebileceği olgunluk mertebelerinden en yüksek mertebe olan yüce mutluluğa (es-sa'adetü'l-kusvâ) ulaştırır. İnsan faal akıl düzeyine sadece varlık olarak kendisinden aşağıda bulunan cisim, madde ve araz gibi başka hiçbir şeye muhtaç olmadan, cisimlerden bağımsız olarak ve bu olgunlukta sürekli kalmakla mümkün olur.¹⁹ İnsan maddi düzeydeyken ilâhî bir varlık olmasını faal akıl sayesinde kazanmış olur. Faal aklın inâyeti olmadan insan kendi başına mutlu olmaya yeterli bir varlık değildir. Faal akıl da düşünme gücünü ve en yüce mutluluğa ulaşma yetisini sadece insana vermiştir.²⁰

¹⁸ Fârâbî, "et-Tenbîh Alâ Sebîli's-Seâde", *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 146.

¹⁹ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdiu'l-Mevcûdât*, çev. Mehmet Said Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 38.

²⁰ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdiu'l-Mevcûdât*, 42-43, 60, 64.

Dolayısıyla faal aklın ittisali Tanrı'nın inâyetinden başka bir şey değildir.

Fârâbî'ye göre faal akıl, insanın düşünme yetilerini ve mutluluğa ulaşmasını sağladığı için ilâhî inâyettir. Bu inâyet ile mutluluk şu şekilde gerçekleşir: “İnsan mutluluğu, faal akıl tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmakla bilir. O, mutluluğu bilir, arzu gücüyle onu ister, amelî güçle onu elde etmek için gerekeni yapmayı düşünür ve arzu gücünün araçlarını kullanarak, düşünme gücü tarafından ortaya çıkarılmış fiilleri gerçekleştirir ve ondaki duyum ve hayal güçleri mutluluğu kazanması için gerekli fiillere doğru atılımında düşünme gücüne yardımcı olur ve boyun eğer ise, bu takdirde, insandan meydana gelen her şey bütünüyle iyi olur.”²¹

Toplumsal mutluluk ise yasalardan gelen mutluluktur. Böylesi bir mutluluk bireylerin ruhsal ve bedensel mutluluğu aradıkları ve bu arayışlarıyla ortak bir amaç oluştururlar. Bu amaç için toplum birbiriyle yardımlaşır ve bu yardımlaşma sonucunda mutluluk duyarlar. Filozof tanrısal bir inâyet olan mutluluğu bu şekilde elde eden toplumlara erdemli toplum adını verir.²²

3. İBN SÎNÂ'DA İNÂYET

3.1. Tanrı'nın Sudûru Olarak İnâyet

İbn Sînâ inâyetle ilgili ilk olarak âlemin Tanrı'dan sudûru konusunu ele almaktadır. Çünkü Tanrı'nın inâyeti, mutlak bilgisiyle varlıkları iyilik düzeninde var etmesidir. Bir'den, çokluk âlemi O'nun

²¹ Fârâbî, *Es-Siyâsetü 'l-Medeniyye veya Mebâdiu 'l-Mevcûdât*, 86.

²² Mehmet Kasım Özgen, *Farabi'de Mutluluk Ahlak İlişkisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 67.

inâyetinin bir gereği olarak sudûr eder. Âlemin bu şekilde taşması ve varlığını devam ettirmesi de tanrısal inâyet ile gerçekleşir.

Sudûr teorisinde Tanrı sadece kendi zatını değil bütün varlığı da mutlak ilmiyle bilir. Bu yaratmadaki bilgi aynı zamanda varlıktaki düzeni ve iyiliği de kapsayan ilâhî inâyettir. İbn Sînâ bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: “...İlk, bütün (varlığın) kendisinden taşmasından memnundur. Fakat İlk Gerçek’in doğrudan doğruya zatına ait ilk fiili, varlıktaki iyilik düzeninin özü gereği ilkesi olan zâtını akletmektir. Dolayısıyla O, varlıktaki iyilik düzenini ve onun nasıl olması gerektiğini akledendir... Varlıktaki iyilik düzenini akletmesi, bu düzenin nasıl olabileceğini ve bütünün varlığının O’nun aklettiğinin gereğine göre olabilecek en üstün tarzda, nasıl meydana gelebileceğini akletmesi gerekmektedir. Çünkü O’nun katındaki akledilir hakikat, öğrendiğin gibi, bizzat bilgi, kudret ve irâdedir.”²³

3.2. Nefis ve İnâyet

İbn Sînâ nefis konusundaki görüşlerini özgün bir şekilde sistemleştirmiştir. Düşünce tarihinde ilk defa İbn Sînâ nefsin kendisini bilmesini, “boşlukta duran adam” örneğiyle açıklamıştır. Buna göre insanın yetişkin olarak yaratılmış olduğunu fakat bedeninin hiçbir şeye temas etmediğini varsayalım. Dolayısıyla insan dış dünyadaki hiçbir şeyi idrak edemeyeceği bir boşlukta doğmuştur. Aynı şekilde kendi bedenini bile göremediğini ve organlarının birbirine dokunmadığını farzedelim. Sonuç olarak insan böyle bir durumda hiçbir duyu idrakine sahip değildir. Böyle bir kişi dış dünya hakkında hiçbir şey bilemez ve

²³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 147.

hatta kendi bedeninin bile farkında değildir. Ancak insan bu şekilde sadece kendisinin var olduğunun farkındadır. Filozofa göre bu farkındalığı sağlayan, bedenden bağımsız bir cevher olan ve Tanrı'nın en önemli inâyetlerinden biri olan nefistir.²⁴

İbn Sînâ'ya göre *nebatî*, *hayvanî* ve *insanî* olmak üzere nefsin üç tür gücü bulunmaktadır. Bunlardan *nebatî* gücün de; beslenme, büyüme ve üreme olarak üç gücü vardır. *Nebatî* güçlerin ilki olan beslenme gücü nefsin bedeni besleyen gücüdür. Besin ile bedenden eksilen yerler doldurulur, bedene daha azı veya çoğu eklenir. Besin bedenin bütün organlarına dağılır ve her organın kendine ait beslenme gücü, organın mizacına uygun besinleri alır. Dolayısıyla beslenme gücü; bedenden eksilen maddelerin yerini besinlerle dolduran, onun büyüüp gelişmesine yardımcı olan, kişi hayatta kaldığı sürece görev yapan, o görevini yaptıkça canlıları bâkî kılan, devre dışı kalınca canlıların yok olmasına neden olan ve ilahî inâyet tarafından canlılara verilen bir güçtür. Ayrıca ilahî inâyet beslenme gücüne yardımcı güçler de vermiştir. Bunlar her organın mizacına göre besini ayarlayan kuvvetü'l-muğayyire, besinleri sindiren kuvvetü'l-mâsika ve işe yaramayanları dışarı atan kuvvetü'd-dâfiadır.²⁵

Büyüme gücü, beslenme gücünün bütün organlar için uygun hale getirdiği besinleri dengeli olarak bedenin gerekli yerlerine dağıtan güçtür. Bedenin ilk oluşumunda bazı organlar büyük bazıları ise küçük

²⁴ Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 259.

²⁵ İbn Sina, *İşaretiler ve Tembihler*, 120; Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 114.

olduğu için bu güç bedenini dengeli bir şekilde büyümesini sağlar. Eğer bu güç ile verilen inâyet olmasaydı insan ucube bir varlık olurdu.

Üreme gücü ise beslenme ve büyüme güçlerinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu gücün birincisi meniye yaratmak, ikincisi de meni bir değişiklik geçirerek yaratıcının inâyeti ile kendisine ait cüzler ve nitelikleri belirlemek olarak iki görevi bulunmaktadır. Bu oluşum ile varlık kendi türüne ait suretini alır. Beslenme gücü besinler yoluyla, büyüme gücü de önceki cisme benzeyen boyutlar vererek üreme gücüne yardım eder. Bütün varlıklarda Tanrı'dan feyezana eden ebedi kalma isteği vardır. Beslenme gücü bedenini varlığının devamını sağlarken, üreme gücü de türün fertlerinin devamını sağlar. Filozofa göre evlilik insan türünün bekasını sağlar ve türün bekası Tanrı'nın inâyetinin delilidir.²⁶

Filozof, *hayvanî* nefsi, organik cismin idrak ve hareket yönünden ilk olgunluğu olarak değerlendirir. Böylelikle bu nefis, istekli hareket etmekte ve cüzi nesnelere kavramaktadır. Bu nefsin hareket ve idrak güçleri bulunmaktadır. İdrak gücü de, dış ve iç idrak güçleri olarak ikiye ayrılır. Dış idrak güçleri dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme olmak üzere beş tanedir. Dış idrak güçlerinin verilerine bağlı olarak görev yapan iç idrak güçleri ise ortak duyu gücü, tasarlama gücü, tahayyül gücü, tefekkür gücü, vehim gücü ve hatırlama gücüdür.²⁷

İç idrak güçlerinden ortak duyu gücü, dış duyuvarın nesnelere ait algılamış olduğu suretlerin kendisine iletilip toplandığı ve böylelikle bu

²⁶ İbn Sina, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 145-146; Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 115-116.

²⁷ Ömer Mahir Alper, *İbn Sina*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 81.

suretlerin topluca ve bir bütün olarak algılandığı bir güçtür. Bu gücün inâyeti ile, insan tek bir nesneye ilişkin olarak farklı dış duyu organlarının verdiği dağınık verileri birleştirerek bir yargıya varmaktadır.

Tasarlama gücü, ortak duyu gücünün dış duyulardan elde ettiği bütün verileri kendisinde toplayıp saklayabilen güçtür. Ortak duyu gücü dış duyulardan verileri alsa da, onları saklama tasarlama gücünün inâyeti ile gerçekleşir. Tahayyül ve tefekkür gücünün inâyeti; tasarlama gücünde bulunan suretlerle, hatırlama gücünde bulunan anlamları çok farklı şekillerde birbiriyle birleştirmek ve ayrıştırmaktır. Bu birleştirme ve ayrıştırma işlemi yapan gücü, vehim gücü kullanırsa buna tahayyül gücü, akıl kullanırsa tefekkür gücü denir. İbn Sînâ'nın kavramsallaştırdığı vehim gücü dış duyularla duyumsanan suratlerde bulunan fakat bu duyu tarafından duyumsanamayan tikel anlamları algılar. Söz gelimi; kurt suretinden, “tehlikeli” anlamı bu güç sayesinde idrak edilir. Hatırlama gücünün inâyeti ise vehim gücünün algıladığı tikel anlamları gerektiğinde hatırlama işlevine sahiptir.²⁸

Hareket gücü ise iradeye bağlı olarak sinir ve kaslar aracılığıyla organların hareketlerini sağlamaktadır. Böyle bir hareketin gerçekleşmesi için üç aşama gereklidir. Birincisi, hareketin uzak ilkesi olan idrakin sonucunda oluşan bilgidir. Yani iradi hareketin başlangıç noktası idrak ve idrakin ardından gelen bilgidir. İkincisi, irade güçleridir. Filozofa göre harekete yönelme sürecinde idrakin ardından istek aşaması gelmektedir. Bir şey için yararlı veya zararlı olarak düşünüldüğünde bu idrakin inâyeti ile o şeyi elde etmeye veya ondan

²⁸ İbn Sina, *en-Necât*, 149-151; Alper, *İbn Sînâ*, 81-83.

kaçmaya yönelik bir istek bulunur. Böylece bu isteğin ardından üçüncü aşama olarak sınırları ve kasları uyararak bedenin hareketini gerçekleştirmesini sağlayan kuvvetü'l-fâile gelmektedir.²⁹ İnsanî nefis olarak adlandırılan akıl konusu, akıl ve inâyet başlığında ayrıca ele alınacaktır.

3.3. Akıl ve İnâyet

Tanrı'nın insana en önemli inâyeti ve insanı diğer canlılardan ayıran yetisi akıldır. Filozof *insanî* nefsi teorik ve pratik akıl olarak ikiye ayırır. Pratik akıl insan bedeninin hareket ilkesidir. Bu gücün inâyeti ile insan düşünmeye bağlı birtakım fiillere yönelir. Buna göre bedeni faaliyetlerle ilişkiyi sağlayan pratik akıl gücünün, insanın diğer birtakım güçleriyle ilişkisi bulunmaktadır. Bu güçlerden irade ile olan ilişkisinden gülme, ağlama, utanma gibi psikolojik durumlar oluşmaktadır. Pratik aklın tahayyül ve vehim gücü gibi birtakım iç duyularla olan ilişkisinden oluş ve bozulmuş âlemine ilişkin pratik açıdan yararlı bazı hususlar ve beşerî sanatlar oluşmaktadır. Bu gücün kendisiyle olan ilişkisinden ise bilme gücünün de yardımıyla 'Yalan kötüdür.' gibi genel kabul gören görüşler insan nefsinde oluşur. Dolayısıyla pratik aklın inâyeti ile insan, yapılması ve yapılmaması gerekenleri; iyi-kötü, güzel-çirkin, yararlı-zararlı gibi tikel şeyleri ayırt edebilme yeteneğine sahip olur. Ayrıca nefsin bu gücü bedeni güçler üzerinde yönetici olabilme yetisine sahiptir. Erdemleri elde edebilmek için bu yeti bilfiil hale gelmelidir. Yani bu gücün inâyeti ile insan

²⁹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 120; Alper, *İbn Sînâ*, 83.

ahlaklı bir varlık haline gelir. Bunun için de bu gücün bedeni güçlere hâkim olup onları yönetmesi gerekmektedir.³⁰

Teorik akıl ise ulvî alana dönük olan ve insanın bu alanla ilişkisini sağlayan güçtür. Bu güç gerçek ve değişmez bilgiyi, maddi niteliklerden soyutlanmış tümel suretleri, ilk ve ikincil akledilenleri nefse kazandırmaktadır. Bu akıl gücünün inâyeti ile insan tümel bilgiye ulaşmak ve tümel konular üzerinde incelemelerde bulunarak diğer canlılardan ayrılmaktadır. Aynı şekilde bu akıl gücünün inâyeti ile insan en yüce bilgi alanını oluşturan metafizik bilgiyi elde ederek teorik yönden kendisini yetkinleştirebilir.³¹

İbn Sînâ'ya göre aklın tümeli kavraması kendi gücüyle gerçekleşmez. Ancak akıl, pratik ve teorik haliyle tümelleri kavrarken bir dış etken olan faal aklın inâyetine ihtiyacı vardır. Her daim etkin olan bu akıl tümel bilgilerin kendisinden çıktığı kaynaktır. Akılda meydana gelen tümel bilgiler, insanın tikeller üzerinde gerçekleştirdiği zihinsel çabasına bağlı olarak belirli bir konuma gelen nefis ile faal aklın bir çeşit ittisali sonucunda kazanılır. İnsan aklının faal akıldan tümelleri elde edebilmesi için dört aşamadan/akıldan geçmesi gerekmektedir. Bunlar heyûlânî akıl, meleke halindeki akıl, fiil halindeki akıl ve müstefad akıldır. Heyûlânî akıl insanın sahip olduğu bilme yeteneğidir. Bu aşamadaki akıl tabiatı gereği suretleri kavramaya yatkın olsa bile henüz nefiste bilkuvve halde bulunmaktadır. Meleke halindeki akıl varlığın farklı alanlarına ait bilgilerin elde edilmesi için gerekli olan ilkelerin kazanıldığı aşamadır. İnsan bu aklın inâyeti ile

³⁰ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 112-113; Alper, *İbn Sînâ*, 84.

³¹ İbn Sina, *Metafizik II*, 2; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 113.

tanım yapabilir ve akıl yürütebilir. Fiil halindeki akıl; ilk akledilirlerin kazanılmasının hemen ardından, bunlara dayanılarak deney, gözlem ve düşünmeyle ya da sezgiyle birlikte yeni bilgilerin edinildiği aşamadır. Bu aşamada kazanılmış bilgiler bir hazine gibi muhafaza edilmiştir. Bunlar istendiği zaman bilfiil düşünülür ve bilinir hale gelir. Müstefad akıl ise faal aklın inâyeti ile insani aklın tam olarak bilfiil hale geldiği, fizikten metafiziğe kadar elde ettiği bilgileri bilfiil düşünebildiği mükemmellik aşamasıdır. Bu akıl aşamasında ilahî inâyet olarak insan bütün varlıkların ilk ilkelerine benzer bir konuma erişir. Ayrıca insanın ölüm sonrasında elde edeceği mutluluk da yine bir ilahî inâyet olarak aklın ilk aşamasından geçerek bilfiil ve mükemmel hale gelmesiyle olur.³²

3.4. İnâyet Açısından İyilik ve Kötülük

İbn Sînâ'da kötülük problemini ele almamız için öncelikle onun iyilik ve kötülük kavramlarını nasıl tanımladığına bakmamız gerekmektedir. Filozofa göre *iyilik*, her şeyin kendisine arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir. Her şeyin arzuladığı varlıktır, diğer bir deyişle varlığın varlık bakımından yetkinliğidir. Varlık sırf iyilik ve yetkinliktir. Zorunlu varlık özü itibariyle sırf iyilik olduğu için varlığa inâyeti gereği iyilik ve yetkinliğini verendir. Fakat özü itibariyle mümkün varlık yokluğu muhtemel olduğu için sırf iyilik değildir. Yokluk, yok olduğu için arzulanmaz. Kötülüğün bir zatı

³² İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 112-116; Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", 261-262.

yoktur. Kötülük; cevherin yokluğu veya cevherin herhangi bir haline ilişkin iyiliğin yokluğudur.³³

İbn Sînâ mutlak iyi olan Tanrı'dan mükemmel şekilde bir iyilik düzeninin sudûr etmesini inâyet kavramıyla açıklamaktadır. Filozofun inâyet tanımı şu şekildedir: “İnâyet, İlk'in (el-Evvel) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zâtı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zâtı gereği iletmesi olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile taşmasıdır. İşte inâyet'in anlamı budur.”³⁴ Böylelikle varlığın kendisi inâyettir.

Görüldüğü gibi inâyet, Tanrı'nın sıfatlarını da içine alarak sudûr teorisinden başlayan bir anlayışla bütün varlığı, varlık düzenini ve işleyişini kapsayan geniş bir kavramdır. “İnâyet; el-Evvel'in ilminin, bütünü ve en güzel nizam üzere olacak şekilde bütünün (küllün) olması gerektiği durumu ve bu nizamın ondan ve onu ihatasından zorunlu olarak meydana geldiğini ihata etmesidir. Buna göre mevcut, en güzel nizam üzere bilinene İlk Hakk'ın bir kasıt ve talebinden kaynaklanmaksızın uygun olur. Dolayısıyla el-Evvel'in, bütünün varlığının terkinde doğruluğunun nasıllığını bilmesi, bütünüdeki hayrın taşması için kaynaklık teşkil eder.”³⁵ Varlık olabilecek en

³³ İbn Sina, *Metafizik II*, 101.

³⁴ İbn Sina, *Metafizik II*, 160.

³⁵ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 168-169.

mükemmel düzende meydana gelmiştir. Bu da ilâhî inâyetle gerçekleşmektedir.

Filozof kötülük olarak adlandırılan durumları genel olarak şu şekilde değerlendirir: Birincisi; bilgisizlik, zayıflık ve yaratılıştaki kötürümlük gibi eksiklikten kaynaklanan durumlardır. İkincisi; bir varlığın yetkinliğinin idrak edilememesinden kaynaklanan durumlardır. Bir sebebin idrakinden kaynaklanan elem ve keder kötülük olarak adlandırılır. Filozof bunu şu şekilde örneklendirir: Bulut, gölge yaptığında güneş ışınları vasıtasıyla yetkinleşmeye ihtiyacı olanları engellemiş olur. Bu örnekteki gibi yok olanlar, idrakimizden kaynaklanan kötülüklerdir. Üçüncüsü ise; yokluk bakımından kötülüktür. Bu kötülük ya zorunlu ya da zorunluya yakın faydalı bir şey sebebiyle meydana gelir. Buna örnek olarak; körlük, kötülük olarak kabul edilirse bu sadece sağlıklı bir gözün görme yetisinin olmaması anlamındadır.³⁶

İbn Sînâ, varlıkta türün korunduğunu kötülüğün ise bu türün fertlerine isabet ettiğini savunmaktadır. Örneğin insanlık korunaklıdır, kötülük çok az insana isabet eder. Yokluk anlamındaki kötülük, fertlerin azında bulunan mümkün bir duruma göre kötülüktür. Buna örnek olarak körlük kötülük olarak kabul edilirse bu ancak sağlıklı bir gözün görme yetisinin olmaması demektir. Filozofumuz bu kötülüğün istisna olduğunu ve bunun tür bakımından kötülük olmadığını ifade etmektedir. Mevcutların fertlerinde kötülük azdır. Böylelikle ilâhî inâyet türleri korumaktadır.³⁷

³⁶ İbn Sina, *Metafizik II*, 161.

³⁷ İbn Sina, *Metafizik II*, 163.

İbn Sînâ da Fârâbî gibi az bir kötülüğün olmasını iyilik olarak kabul eder. Eşyadaki kötülüğün varlığı, iyiliğin ortaya çıkması için gereklidir. Bu da ilâhî inâyetin bir gereğidir. Çünkü bir varlıkta çok hayrın bulunmaması ve ondaki az bir kötülükten sakınmak için varlığın olmamasını istemek çok daha büyük bir kötülüktür. Örnek verecek olursak ateşin yakması zorunlu olmasaydı ateşten yaygın bir şekilde fayda alınmazdı. Böylelikle eşyadaki kötülüğün varlığı iyiliğe olan ihtiyaca göre doğal bir zorunluluktur. İyilik zorunlu olarak sadece kendisinden veya kendisiyle beraber bu şekildeki kötülüğün gerçekleşmesi sonucunda meydana gelmelidir. İyiliğin hâkim olması için az bir kötülüğü terk etmeyi gerektirmemelidir.³⁸ Tanrı eşyayı bi'z-zât irade etmiş, kötülüğü de bi'l-araz olarak irade etmiştir. Sürekli olmayan kötülükler nedeniyle üstün, sürekli ve çoğunlukla gerçekleşen kötülükleri terk etmek ilâhî hikmete uygun değildir.³⁹ Çünkü Tanrı inâyeti gereği iyiliği hâkim kılmış, kötülüğü ise ârızî olarak var etmiştir.

4. İBN RÜŞD'DE İNÂYET

4.1. Tanrı'nın Yaratması Olarak İnâyet

İbn Rüşd yaratıcının varlığını ispatlarken inâyeti ayrı bir delil olarak değerlendirir. İbn Rüşd'ün inâyet anlayışı ilâhî irade, hikmet, sürekli yaratma ve yaratılan her şeyin insan yaşamına uygunluğu çerçevesinde şekillenmiştir. İnâyet Tanrı'nın âlemi yaratması ile başlar. Filozof, Tanrı-âlem ilişkisinde Tanrı'nın hikmet ve inâyet sahibi oluşunu nedensellik ile ifade eder. Çünkü nedensellik ile her varlık

³⁸ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 169; İbn Sina, *Metafizik II*, 163-164.

³⁹ Yaşar Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 79.

kademesinde belirli yasaların olması, başıboşluğu ve anlamsızlığı engeller.⁴⁰

Tanrı âlem ilişkisindeki felsefi tartışmalar âlemin ezeli olup olmadığı üzerinden yapılmıştır. Filozofa göre fâil iki çeşittir. Birincisi; bir yapı var olmasından sonra ustasına ihtiyaç duymadığı gibi bir eserin de varlığı tamamlanınca fâile gerek kalmaz. İkinci fâil ise; kendisinden, esere ilişik olan sadece bir fiilin çıktığı ve eserinde sadece fiilin kendisine ilişmesiyle var olan fâildir. Bu fâilin özelliği fiili yok olduğunda eseri de yok olur, fiili var olunca eseri de var olur. Buna göre eser ve fiil sürekli beraber olmalıdır. Filozofa göre âlemin fâil nedeni olan Tanrı da âlem de ezeldir. Tanrı nedensiz, özü dolayısıyla ezeliyken, âlem nedenli ve özü dolayısıyla ezeli olmayandır.⁴¹ Tanrı'nın âlemle olan bu kesintisiz ve sürekli olan ilişkisi inâyet ve hikmetinin gereğidir. Âlemin var olması, varlıkların düzeni, uyumu, birbirleriyle olan ilişkileri yani yaşamın kendisi O'nun cömertliği ve inâyetidir.

İbn Rüşd en çok âlemin bir yaratıcısı olduğu gerçeği üzerinde durur. Bu kabulden sonra diğer ileri sürülen iddialar sadece bir isimlendirme ve terminoloji farklılığından veya aynı terime farklı anlamlar yüklenmesinden ibarettir. Filozof bu anlamlandırma kargaşasına çözüm olarak *sürekli yaratma* tabirini kullanmaktadır. Bu görüşünü de iki yönden ele almaktadır. Birincisi; fâil, fiil, irade kavramlarıyla yaratıcıya, ikincisi de imkân kavramıyla âleme yöneliktir. Âlemin fâili, âlemi tamamlayan ve yetkinleşmesini sağlayan

⁴⁰ Tuncay Akgün, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), 194-197.

⁴¹ Akgün, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*, 204.

değil, yokluktan varlığa çıkararak gerçek fâildir. Ayrıca Tanrı-âlem ilişkisi sadece sebep-sebepli ilişkisinde değildir. Bazı durumlarda sebep olduğu halde sebepli olmayabilir. En yetkin varlık olan İlk Sebeb'in eseri olan âlemin olmaması düşünülemez. Çünkü O'nun varlığı gibi fiili yani eseri de süreklilik gösterir. Filozofa göre iki tür fâil vardır. Birincisi inşasını tamamlayan bir bina ustası gibi âlemi yaratmakla sınırlı olan yaratıcıdır. İkincisi eserini var etmekle kalmayıp eseriyle ilişkisinde süreklilik olan yaratıcıdır. Filozofa göre; Tanrı'nın yaratma fiili, eseri olan âlemde sürekli'dir.⁴² Tüm bunlar ilâhî inâyetin tecellileridir.

“Allah her göğe yapacağı işi bildirdi.”⁴³ “Bizden (meleklerden) her birinin bilinen bir makamı vardır.”⁴⁴ Âyetlerin ifade ettiğine göre; her bir gök arasında bağlantının olması ve onların birbirlerinin nedeni olması Tanrı'nın inâyetine dayanmaktadır. Bir emredicinin pek çok kişiye emretmesi, onların da başkalarına emretmesi, sonra emredilenlerin buyruğu kabul etmesi ve buyruğa uymaları ile varlıklar meydana gelir. Bu buyrulanlardan daha aşağıda olanların sadece bu emirler sayesinde varlıklarını kazandıkları düşünülürse, bütün varlıklara varlıklarını veren *İlk Buyuran Varlık* olması zorunludur.⁴⁵

4.2. Tabiat ve İnâyet

İbn Rüşd'ün inâyet delili iki temel esasa dayanmaktadır. Birincisi kâinatta var olan her şey insanın varlığına uygundur. İkincisi

⁴² Hüseyin Sarıoğlu, “İbn Rüşd”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 7: 626-627.

⁴³ Fussilet 41/12.

⁴⁴ Sâffât 37/164.

⁴⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998), 1: 217-218.

bu uygunluk ve uyumluluğu irade eden bir fâilin olması zorunludur. Çünkü âlemdeki bu uygunluk ve âhengin tesadüf olması imkansızdır. Filozof âlemdeki varlıkların insan varlığına ne kadar uyumlu olduğunu ve bu uyumlu sistemin bir yaratıcısı olduğu üzerinde vurgu yaparak âyetler üzerinden örnekler verir. Daha sonra inâyetle ilgili âyetlerin tefsirini yapar. Gece, gündüz, güneş, ay, mevsimler ve üzerinde yaşadığımız yeryüzü insanın ihtiyaçları için uygundur. Ayrıca hayvanlar, bitkiler, cansız maddelerin çoğu, yağmurlar, ırmaklar, denizler gibi cüz'î şeylerin çoğu yani toprak, su, ateş ve havanın insan için ne kadar uyumlu olduğu açıktır. Aynı şekilde insan ve hayvanların organlarındaki uyumun hayat için ne kadar uygun olduğu da aşikardır. Bu yüzden filozofa göre varlıkların faydalarını ve varlık verilmesindeki hikmetlerini araştırmak, Tanrı'yı tam bir marifetle bilmek isteyen herkese vacip olur.⁴⁶ Filozofa göre inâyet delili ile ilgili pek çok âyet bulunmaktadır. Bu gibi âyetlerin sayısı o kadar fazladır ki inâyet konusundaki âyetlerden ayrı bir kitap yazılabilir.⁴⁷

4.3. Nefis ve İnâyet

İbn Rüşd'ün felsefesinde nefis; ontolojik, epistemolojik, hareket ve etik yönleriyle ele alınmaktadır. Filozof, insan nefsinin güçlerini, fonksiyonlarını tanımlamakta ve beden ile ilişkisini açıklamaktadır. Ontolojik olarak basit cisimler olan inorganik-homojen cisimlerin dışında bir de organik varlıklar bulunmaktadır. Bu organik varlıklar yapı, şekil ve işlevi farklı organların bir bütün teşkil etmesiyle oluşmuşlardır. Dolayısıyla yapı, şekil ve işlev bakımından birbirinden

⁴⁶ İbn Rüşd, "el-Keşf An Minhâci'l-Edille", *Felsefe-Din İlişkileri*, Haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 159.

⁴⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf An Minhâci'l-Edille*, 212-213.

farklı pek çok organın ahenkli bir bütünlük, düzenli bir işleyiş ve parçası oldukları organizmanın varlığını sürdürmesine dair bir dayanışma içerisinde bulunmalarını sağlayan bir güç ve ilke bulunması gerekir. Bu yüzden organlar üstü bir gerçekliği ve gerekliliği olan bu güç veya ilke; nefstir.⁴⁸ Dolayısıyla tanrısal inâyet olarak her varlığa nüfuz eden, varlığın hareketini, düzenini ve işleyişini veren ilke nefstir.

Filozofa göre, nefse olan inâyet nefsin bedendeki güç ve işlevleriyle bilinmektedir. Nefiste canlılığın olması için beslenme, büyüme ve üreme olarak üç temel gücü bulunmaktadır. Nefsin güç ve işlevlerinden ilk ve en genel olanı, besleyici güçtür. Her canlı, besleyici nefse sahip olmak zorundadır. Bir canlının varlığının başlangıcından sonuna kadar besine ihtiyacı vardır. Büyüme gücünün inâyetiyle hayat devam eder. Besin, varlığın cevherini değişimden/başkalaşımından korur. Bu koruma da çözülenin yerine yenisini koymakla gerçekleşir. Nefsin büyüme gücü ile besleneni nicelik yönüyle artması bakımından büyüten, bir benzerini ortaya çıkarma gücüne sahip olması yönüyle de üreyicidir. Dolayısıyla büyüme ve üreme gücü de beslenme gücüne bağlıdır. Böylelikle beslenme gücündeki inâyet, ilkesi olduğu varlığı muhafaza etmektedir. Besinler, beslenme gücünün fiillerini gerçekleştirmesi için kullandığı alettir. Bu yüzden besinler olmadığı zaman bu gücün olması imkansızdır. Bu gücün işlevlerini gerçekleştirmesini sağlayan araç tabii ısıdır. Çünkü besin sindirilmekte ve sindirim ise sadece ısı ile gerçekleşir. Burada iki şey bulunmaktadır. Hareket etmeyen hareket ettirici nefis ve hareket eden hareket ettirici yani nefsin kendisi aracılığıyla cismi hareket ettiren tabii ısı. Bitkiler bu

⁴⁸ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 79.

nefis sayesinde büyümekte, solmakta ve beslenmektedir. Hayvanlar da bu nefis ile duyumsamakta ve beslenmektedir.⁴⁹

Beslenme, büyüme ve üreme güçlerinin ardından nefsin fiilleri, idrak ve hareket olarak ikiye ayrılır. İdrak güçleri, beş duyu ve ortak duyudur. Beş duyu; görme, işitme, koklama, tatma ve dokunmadır. Görme gücünün görevi zatı itibariyle nefsin dışında bulunan renkleri, işitme gücününki sesleri, koklamanınki kokuları, tat alma gücününki koku ve tat almayla ilgili manaları idrak eder.⁵⁰

Nesne ve işleyiş yönünden farklılık gösteren beş duyuya bağlı olarak çalışan ve onlardan gelen verileri bir araya getirmek suretiyle duyu algısının tamamlanmasını sağlayan bir ortak duyu bulunmaktadır. Beş duyunun bir yönden muharriki diğer yönüyle nesnesi konumundaki cisimlerin duyulur suretine ilişkin özelliklerinden bir kısmı doğrudan bir kısmı dolaylı olarak algılanırlar. Doğrudan algılananlardan bazıları sadece bir tek duyuya konu olurken bazıları da daha fazla duyu tarafından ortaklaşa algılanmaktadır. Dolaylı algılananlar ise ölü veya diri olmak gibi bazı haller ile Ali veya Ahmet gibi özel cüzî kavramlardır. Ortak duyu birden fazla duyu tarafından algılanan ortak dolaylı nesnelere farklı duyularca ayrı ayrı algılanan suret ve imajlarını bir bütün halinde algılamaktadır. Bu ortak duyunun inâyetiyle oluşan bütünlüğü, bir yönüyle birlik bir yönüyle çokluk ifade etmektedir. Çokluk yönü nesnelere farklı özelliklerinin farklı duyu güç ve

⁴⁹ İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs (Psikoloji Şerhi)*, çev. Atilla Arkan, ed. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 54.

⁵⁰ İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs*, 60-80.

organları aracılığıyla algılanmasıyla, birlik yönü ise ayrı ayrı algılanan özelliklerin bir bütün haline getirilmesidir.⁵¹

Filozofa göre duyu güçlerinden sonra gelen güç tahayyül gücüdür. Tahayyül gücü, yetkinleşmesini ve inâyetini ortak duyu gücünde bulunan anlamlarla kazanmaktadır. Duyuların ve ortak duyunun aksine tahayyül gücü duyulur nesnelere yokluğunda da onların suretlerini algılayabilmektedir. Bu yüzden duyulardan daha fazla yanlış olma ihtimali bulunmaktadır. Bir yönüyle ortak duyunun bir suret olarak birleştirdiği fakat duyular tarafından algılanan özellikleri tahayyül gücünün ortak duyudan farklı olarak dış dünyada ayrı ayrı algılanan cisimleri kullanarak hiç var olmamış şekilleri bir araya getirmektedir. Dolayısıyla bu güç fiilini gerçekleştirebilmek için duyulara ihtiyacı vardır. Filozofa göre bu gücün amacı ve inâyeti, akıl sahibi olmayan hayvanların zarar veren şeylerden emniyete kaçmak ve faydalı olana ulaşmak için harekete geçirmektir. Akıl sahibi olan insanlarda ise hastalık ve uyku gibi nedenlerde akıl örtüldüğü zaman bu güç etkin bir şekilde çalışmaktadır. Mütahayyile gücü bütün bunları istek gücü sayesinde gerçekleştirmektedir.⁵²

İstek gücünün nefsin diğer güçlerinden ayırt etmek zordur. Çünkü bu gücün yöneticisi konumundaki seçme gücünün bir parçası fikir gücünde, diğer parçası da gazap ve şehvet güçlerinde bulunmaktadır. İstek gücünün en önemli özelliği canlının mekânda hareket etmesini sağlamaktır. Yani yer değiştirme hareketini sağlayan güç tahayyül ve istek gücüyle beraber gerçekleşmektedir. Bu hareket ya

⁵¹ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 88.

⁵² İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs*, 95-96; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 89.

şehvet ve bilgiyle ya da şehvet ve tahayyülle birlikte ortaya çıkmaktadır. Hareketleri sağlayan güç, hayvanlar söz konusu olduğunda dış dünyadaki nesnelere ve hayali suretlerden, insanda ise bu etkilerle birlikte aklın işlevinden etkilenir. Bu etki akıl ile beraber olarak müfekkire gücüyle iradeyi ve hareketi başlatmaktadır. Müfekkire gücünün insandaki belirleyici yargısına “zan” ve “inanç” gibi farklı isimler verilmiştir. Hayvanlardaki istek gücü sadece dürtüyle harekete geçtiğinden, bir ve basit oldukları için çatışma bulunmamaktadır. Fakat insanda bazen şehvet bazen de müfekkire gücü galip gelmektedir. Farklı güçlerin insandaki istek gücüne olan etkisinden dolayı insan nefsinde çatışmalar çıkabilir. İnsanın bu çatışmalar vasıtasıyla ahlakı oluşur. Böylelikle bu gücün inâyeti, insandaki farklı davranışların sebebidir. Yani faydalı olanlara yönelme ve zararlı olanlardan uzaklaşmayı sağlamaktadır. Ayrıca istek gücüne bağlı olan şevk, lezzet veren şeylere yönelik; gazap, intikama yöneliktir. İhtiyar (seçme) ve irade, düşünme ve akıl yürütmekten kaynaklanmaktadır.⁵³

4.4. Akıl ve İnâyet

Akıl insanı diğer canlılardan ayıran, âlemde özgün bir varlık kılan güç ve ona verilen en önemli inâyettir. İnsan, aklın inâyetiyle nihai yetkinliğe ve mutluluğa ulaşır. Filozof, akli nefsin bir gücü olarak değerlendirir. İlk olarak, akli nefsin diğer güçlerinden neden farklı olduğunu açıklar. Nefsin güçlerinden küllî manaları idrak ettiğimiz kısmına akıl ve anlama denir. Akıl bedenle bitişik olmadığı için, duyu güçleri gibi bedensel bir organı bulunmamaktadır. Aklın doğası bir

⁵³ İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs*, 111-114.

istidattan başka bir şey değildir. Akıl bizde bulunan bir istidat ile bu istidada bitişik olan bir akıldan birleşerek meydana gelmektedir. İstidada bitişik olan akıl, istidada bitişik olması bakımından müstaid (hazır olan) bir akılken bu istidat ile bitişik olmaması yönüyle faal akıldır.⁵⁴

İbn Rüşd'e göre faal akıl, insanın cüzi bilgiden külli bilgiye geçebilmesini sağlar. Duyu güçleri sadece cüzi kavramları algılar. Duyu güçleri maddeden soyut ve külli kavramları algılayamayacağı için bunları kavrayacak başka bir güce ihtiyaç vardır ki bu da ancak faal aklın ilk ittisali ile gerçekleşir.⁵⁵ Bu ittisal de ilâhî inâyettir. Filozofa göre ikinci ittisal ve faal aklın inâyeti ise insanın teorik çalışmaları ve akıl yürütmeleriyle ortaya çıkmaktadır. Nazari ilimlerde yetkinleşen bir insan ikinci ittisal ile faal akıllı ve bir anlamda da âlemin bütün gerçekliğini idrak edebilir. Bu ikinci ittisal ile gelen inâyet ahlaki bir yapıyı da bünyesinde taşıyarak insanın nihai amacı olan gerçek mutluluğuna ulaştırır.⁵⁶ Dolayısıyla insanın gerçek mutluluğa ulaşması ilahi inâyettir.

İbn Rüşd akıllı, idrak ettiği akledilirlere göre ameli ve nazari olarak ikiye ayırır. Ameli akıl insanın fiilleriyle ilgili olarak yaşanan tecrübeler sonucunda oluşur. Bu yüzden insan hafızasında temsil eden hayali suretler ve manalar ameli aklın oluşması için önemlidir. Bu aklın inâyeti ile insan duygularını yönetir ve erdem sahibi bir birey olur. Ayrıca sadece bireysel yetkinliği için değil bu inâyet sayesinde

⁵⁴ İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs*, 97-100.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs*, 92.

⁵⁶ Atilla Arkan, "İbn Rüşd: İnsan Tasavvuru/Psikoloji: Nefs ve Akıl", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 7:702-703.

toplumsal olarak da değer yargılarını oluşturabilir.⁵⁷ Nazari aklın inâyeti ise fikri yetkinlik açısından gerekli ve önemli olan külli kavramların ve teorik ilimlerin elde edilmesidir. Her türlü maddi özellikten arınmış olan nazari aklın inâyeti, akledilir suretleri idrak ederek onları analiz ve senteze tabi tutar. Çıkarım yoluyla yeni kavramlar ile bilgi ve değer üretir.⁵⁸

4.5. İnâyet Açısından İyilik-Kötülük

İbn Rüşd âlemin düzeninin nedenini iyilik olarak tanımlar. Âlem, var olması bakımından bir iyiliktir. Kötülük ise bir öze sahip olmayan, cevherin yokluğu veya bir yararının olmaması demektir. Bu yüzden kötülük kendisinde eksiklik barındıran demektir.⁵⁹

İbn Rüşd, ta'dil ve tecvîr olarak isimlendirdiği kötülük probleminin kaynağını dinin mi yoksa aklın mı belirlediğini inceler. Filozof ilk olarak Eş'arîlerin görüşlerini eleştirir. Onlara göre bir insan dinin iyi sayılan fiilini yapması halinde âdil, dinin kötü saydığı bir fiili yapması halinde zalim olur. Allah'ın fiilleri iyi veya kötü olarak nitelendirilemez. Filozofa göre bu kabul edilemez bir görüştür. Çünkü âlemde bizatihi iyi ve bizatihi kötü diye bir şey yoktur. Fakat adaletin iyi olduğu, zulmün de kötü olduğu bilinen bir gerçektir. Örneğin onların görüşü kabul edilecek olursa Allah'a ortak koşmak bizatihi iyi veya kötü değildir. Bunun için sadece din açısından iyi veya kötü diyebiliriz. Eğer din şirki veya isyanı emretseydi bu din açısından adalet, tersini

⁵⁷ Arkan, "İbn Rüşd: İnsan Tasavvuru/Psikoloji: Nefs ve Akıl", 701-702.

⁵⁸ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 93.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 353.

yapmak ise zulüm olarak kabul edilecekti. Bu görüş dine ve akla aykırıdır. Filozof, ilahî inâyetin adaletten yana tezahür ettiğini belirtir.

Filozofa göre iyilik ve kötülüğü Allah'a isnat etmek doğrudur. Fakat bunu kayıtsız ve şartsız, mutlak manada değil, doğru bir şekilde anlaşılması gerekmektedir. Allah iyiliğin zâtı için iyiliği yaratmıştır. Kötülüğü de iyilik için yani kötülükle birlikte bulunan iyilik için yaratmıştır. Böylelikle kötülüğün varlığı da inâyet ve adaletinin gereği olarak bulunmaktadır.⁶⁰

4.6. İnsan Özgürlüğü ve İnâyet

İbn Rüşd, insanın özgürlüğünü tabii sebeplilik bağlamında ele almaktadır. Bu bağlamda ilk olarak insanın irade ve seçme kuvvelerine sahip olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Diğer yönden Allah'ın iradesinde, yani sınırsız ve mutlak tabiata sahip olan ilâhî iradenin yanında insan iradesinin konumunu doğru belirlemek gerekmektedir.⁶¹ Ancak bu şekildeki doğru bir kavrama ile ilahi inâyetin insan özgürlüğüne nasıl tezahür ettiğini anlayabiliriz.

Filozofa göre kaza ve kader bağlamında insan özgürlüğünü belirlemek zordur. Çünkü aklî ve naklî deliller birbiri ile çelişkili gibi görüldüğü için ilâhî inâyetin nasıl gerçekleştiğini anlamak güçleşmektedir. Kur'an'daki pek çok âyet her şeyin bir kader ile gerçekleştiğini aynı zamanda insanın fiillerinde bir zorunluluk olduğunu bildirir: "Biz her şeyi bir kaderle yarattık."⁶² Kur'an'daki

⁶⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 253.

⁶¹ Adem Bıyıkoglu, "İbn Rüşd'de İnsan Hürriyeti", (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2003), 189.

⁶² el-Kamer 54/49.

diğer pek çok âyet de insanın fiillerinde özgür olduğunu ve fiilleri konusunda herhangi bir zorlama olmadığını bildirir: “İşte bu azap elinizle yaptığınızın karşılığıdır, yoksa Allah kullarına zulüm edecek değildir.”⁶³

Filozof, insanın yaşadığı olayların sebebini şu şekilde açıklar: Bazı âyetlerde belirtilenler doğrudan Allah’ın takdiri ile (cebir) olan olaylardır. Bazı âyetlerde belirtilenler ise insanın iradesiyle (iktisâb) yaptıkları sonucunda başına gelenlerdir. Eğer insan fiillerinde özgürdür dersek Allah’ın iradesi ve inâyeti dışında gelişen birtakım fiiller var demektir. Bu halde de Allah’tan başka bir yaratıcı olduğu anlamına gelir ki bu da mümkün değildir. Eğer insan kendi fiillerinde özgür değil dersek, fiillerini iradesi dışında, bir zorunlulukla yaptığı anlamına gelir. O zaman da güç yetirilemez (teklif-i mâlâ yutak) bir şeyle sorumlu olması gerekmektedir. İnsan güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutulunca onunla cansız bir maddenin sorumluluğu arasında fark kalmamış demektir. Çünkü cansız maddede de irade ile iş yapma yetisi bulunmamaktadır. İnsanın güç yetiremediği konularda sorumluluğu yoktur.⁶⁴ Filozof bu iki görüşü (cebir ve iktisâb) insanda bulunan iç kuvvelerin dış dünyadaki sebeplilik ilkesi ile açıklamaktadır. Böylece ilâhî inâyet insana verilen yetilerle dışarıdan gelen fiillerin iradeye olan uygunluğu olarak tezahür eder.

Filozof insan özgürlüğünü, mutlak bir inâyetle yaratılan dış dünyanın yasaları çerçevesinde şekillendirmiştir. Çünkü insanın iradi yapısı âlemin düzenli akışına uygun olarak yaratılmıştır. Bu uygunluk

⁶³ Âli İmrân 3/ 182.

⁶⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf An Minhâci'l-Edille*, 237-239.

ilâhî inâyettir. “*Kendi dışımızdaki şeylere bakıp, düzenli birçok hareketin bulunduğunu gördüğümüzde ise, hareketleri yapma kudreti konusunda bizde bir bilgi meydana gelir. İşte bu bilgileri yüce Allah, tabiattaki olguların düzenli akışına uygun olarak yaratır.*”⁶⁵ Böylece filozof insana ontolojik sınırlar çerçevesinde özgürlüğünü vermiştir. Allah, insana, birbirine zıt olan şeyleri kendisiyle kazandığımız bir irade vermiştir. Aynı zamanda dış dünyadaki sebepleri de irademize uygun olarak yaratmıştır. Allah’ın koyduğu bu sebeplilik sistemindeki inâyeti ile insanın özgürlüğünden bahsedebiliriz. Sebeplerin varlığının illeti Allah’ın bu sebepleri bilmesidir. O’nun bu sebepleri bilmesinin sonucu âlemdeki sebeplilik ilkesidir. Âlemin sebeplilik ilkesiyle yaratılması, belirli bir düzende bu sistemin işleyişi ve insanın bu sistemle olan uygunluğu çerçevesinde özgürlüğü O’nun inâyetinin bir gereğidir.

SONUÇ

Tanrı’nın varlığı, evrenin nasıl var olduğu, Tanrı’nın hayatımıza ne kadar müdahil olduğu gibi konular düşünce tarihi boyunca tartışılmıştır. Bazıları bir Tanrı’nın olmadığını ve evrenin de tesadüfen var olduğunu iddia etmişlerdir. Bazıları da bütün evreni düzenli ve uyumlu bir şekilde var eden bir Tanrı’nın olduğunu kabul etmişlerdir. Tüm bu tartışmalar çerçevesinde inâyet kavramı; Tanrı’nın yaratması, sevgisi, lütfu, yardımı gibi konularla şekillenmiştir. İnâyet düşüncesinin kökeni felsefe tarihinden Platon, Aristoteles ve Yeni Platonculuğun gayeci âlem anlayışından gelmektedir. İlkçağ filozoflarının bahsettiği aklın fiili, evrene şekil veren, düzenleyen, hareket ettiren bir varlığın

⁶⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 653.

olması tanrısal inâyeti göstermektedir. Genel olarak inâyet, Tanrı'nın âlemi var etmesiyle başlar. İyi ve mükemmel bir düzende varlığın meydana gelmesi ancak mutlak iyi yani iyi ideasından meydana gelmektedir. Bu muhteşem düzeni başka bir şekilde açıklamak mümkün değildir. Böylelikle Antik düşünce dünyası inâyet kavramı ile âlemin düzenleyici ve koruyucu yüce bir varlığının olduğunu ifade etmiştir. Onlara göre bu varlık evreni kaostan kozmos haline getirerek mükemmel bir düzen vermiştir. İnsanın varlığı da bu mükemmel düzen ile uyumludur. Dolayısıyla bu dönemin inâyet anlayışı evrene mükemmel düzeni veren yüce varlığın insanın iyiliğini ve mutluluğunu istemesidir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki filozoflarımız inâyet kavramını ele alırken Yunan düşüncesinden etkilenmiş ve İslam düşüncesi ile zenginleştirerek özgün bir kavram haline getirmişlerdir. Tanrı'nın küllî ilmi ve kudretinin her şeyi kuşatması O'nun inâyetindedir. Filozoflarımıza göre evrenin mükemmel bir düzende yaratılmasıyla ilahî inâyet, bütün varlığa sirayet etmiştir. İyiliğin hâkim olması, kötülüğün ise arızî olarak var olması yani türlerin korunaklı olması, kötülüğün sadece fertlere isabet etmesi ilahî inâyettir. İnsan kendine verilen nefis, akıl ve irade inâyetleri sayesinde ahlaki yetkinliğini sağladığı için mutluluğa ulaşır. Çalışmamızda kullandığımız “nefsin inâyeti” ve “akıl inâyeti” kavramları ilahi inâyeti ifade eder.

Filozoflarımız Tanrı-evren ve insan arasındaki ilişkiyi inâyet delili ile anlamlandırmışlardır. Ayrıca Kur'an'ın bize takdim ettiği inâyet anlayışı ile filozofların inâyet anlayışı birbirine uygundur. İnâyet kavramı dini literatürde yer almış olsa da günümüzde yapılan çalışmalar

yetersizdir. Özellikle Batı literatüründe Tanrı'nın sevgisi üzerinden dini tecrübe olarak ele alınmıştır. Bu kavram geniş bir alanı kapsamıyla birlikte Tanrı-evren ve insan arasındaki ilişki özelleştirilerek çalışılabilir. Çalışmamızın bundan sonraki çalışmalara ufuk açmasını temenni ederiz.

KAYNAKÇA

- Akgün, Tuncay. *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu". *İslam Felsefesi Tarih Ve Problemler*. Ed. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Arkan, Atilla. "İbn Rüşd: İnsan Tasavvuru/Psikoloji: Nefs ve Akıl", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. 7: 685-707. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Aristoteles. *Fizik*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 1:319. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Bıyıkoğlu, Adem. "İbn Rüşd'de İnsan Hürriyeti". Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Cevizci, Ahmet. "İnayet". *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Deniz Gürbüz. "Fârâbî'ye Göre İnsan Hürriyeti", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Elis Yayınları, 2005.

- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 16. Bs. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1999.
- Durusoy, Ali. *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Fârâbî. *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdiu'l-Mevcûdât*. Çev. Mehmet Said Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Fârâbî. “Fârâbî'nin İki Yapıtı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Çev. Mehmet Dağ. 14/14-15 (2003): 17-87.
- Fârâbî. “Fusûlü'l-Medenî”. *Fârâbî'nin İki Eseri*. Çev. Hanifi Özcan. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Fârâbî. “Uyûnü'l-Mesâil”. *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Fârâbî. “Et-Tenbîh Alâ Sebîli's-Seâde”. *Fârâbî'nin İki Eseri*. Çev. Hanifi Özcan. İstanbul: İfav Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd. “El-Keşf An Minhâci'l-Edille”. *Felsefe-Din İlişkileri*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- İbn Rüşd. *Kitabu'n-Nefs (Psikoloji Şerhi)*. Çev. Atilla Arkan. Ed. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.
- İbn Sina. *İşaretler Ve Tembihler*. Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Metafizik I* Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sina. *En-Necât*. Çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- El-İsfahani, Râğîb. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.

- Kaya, Mahmut. “Sudûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009, 37, 467.
- Maraş, İbrahim. “Fârâbî’de Hudûs Kavramı”, *Dînî Araştırmalar Dergisi*, 11/31 (2008): 125-136.
- Özgen, Mehmet Kasım. *Farabi’de Mutluluk Ahlak İlişkisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Özalp, Hasan. “Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fâil Neden: İbn Sina Örneği”, *İslâmî Araştırmalar*, 25/3 (Eylül 2014): 146-159.
- Özalp, Hasan. *Tanrı ve Tasarım*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Reçber, Mehmet Sait. “Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/51 (2010): 59-78.
- Sarioğlu, Hüseyin. “İbn Rüşd”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*. 7: 599-628. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Şemseddin, Sami. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2011.
- Topaloğlu, Aydın. “Tanrısal İnâyetin Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/27 (2004): 105-119.
- Türkben, Yaşar. *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi*. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki, Çetin, Abdurrahman. “Âyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, 4, 242.

EXTENDED SUMMARY

THE CONCEPT OF GRACE ON MESSÂÎ PHILOSOPHERS

This study investigates thoughts of Peripatetic philosophers on the concept of grace (inayah). Grace is a term that is widely used in religious literature. Philosophy and theology also attach special importance to grace. Peripatetic philosophers ascribe a comprehensive meaning to grace that encompasses the attributes of God, creation of the universe and the relationship of the created to the creator. The meaning of the word grace can be defined as “God's prior knowledge and control of everything that takes place in the world, to which He is attached with love; help that He provides and grace that He has shown in order to emancipate humans and bring them to salvation; support, attention, effort, painstaking, beneficence, benevolence, favor, kindness”. Grace is a concept that is conventionally used in philosophy and theology to form the basis for the relationship of Allah to humans and the nature.

Although the word grace (inayah) is not mentioned in Quranic verses, it is seen from a holistic reading of the Quran that there are many concepts related with grace such as God's sending of prophets, help, showing the right way, grace, mercy, love, favor, might, forgiveness and healing. Together with these concepts, Allah's names explain both His creation and His relationship to those He has created.

The thoughts of Plato, Aristotle and Neoplatonist Ammonius Saccas (d. 242 AD) and Plotinus (205-270 AD) underlie the historical and philosophical background of the concept of grace. These figures had an impact on the thoughts of philosophers such as Al-Farabi (d.

339/950 AD), Avicenna (d. 428/1037 AD) and Ibn Rushd (Averroes) (d. 520/1126 AD). In the history of philosophy, the concept of grace is generally considered as an idealistic concept of the universe. In Greek philosophy, the notion of grace was formulated mostly around the concepts of God, creation, universe, benevolence and malevolence.

Al-Farabi explains the relationship between God and the universe with reference to the theory of emanation. Emanation per se is grace. Emanation is a philosophical theory based on the idea that the existence emanated from an absolute one and the universe came into being in an orderly manner. Creatures overflow a divine grace from God. This is because creatures are a reflection of divine grace in respect of their existence. Emanation of existence in this way is divine grace as it bears a part of God's existence and as it continues its existence in a certain order. Emanation also reflects continuity of grace. Furthermore, thanks to emanation, divine grace extends from the perfect creature to the lowest ones. However, each creature accepts grace to the extent of its capacity.

With respect to grace, Avicenna deals first with the subject of emanation of the universe from God. For God's grace is His creation of beings in an order of benevolence with His absolute knowledge. The universe of plurality emanates from one as a necessity of His grace. It is also thanks to divine grace that the universe emanates and continues its existence in this way. According to the theory of emanation, God knows not only His own self, but also the entire existence with His absolute knowledge. This knowledge of creation is a divine grace that also encompasses the order and benevolence in existence.

Like Al-Farabi, Avicenna also considers it as benefaction that there is a little malefaction. Existence of malefaction in beings is necessary for benefaction to emerge. This is a necessity of divine grace. This is because there is far greater malefaction in non-existence of much benefaction and in wishing that beings did not come into existence in order to avoid a little malefaction. To exemplify, if fire did not necessarily burn, no common benefit could be obtained from fire. Therefore, existence of malefaction in beings is a natural necessity depending on the need for benefaction. Benefaction must necessarily emerge by itself either alone, or because of co-occurrence of such malefaction along with the benefaction. Meager malefaction must not be abandoned if benefaction is to prevail. God has willed to create the beings directly and willed to create malefaction incidentally. It does not suit divine wisdom to forsake superior, continuous and mostly occurring benefaction due to transient malefaction. For, thanks to His grace, God made benefaction prevail, and has created malefaction incidentally.

Ibn Rushd considers grace as a separate piece of evidence when proving the creator's existence. Ibn Rushd formulated his understanding of grace in the context of divine will, wisdom, continuous creation and suitability of every creature for human life. As regards the relationship between God and the universe, the philosopher explains God's wisdom and grace with reference to causality. For existence of certain laws at each level of creation thanks to causality prevents disorder and inanity. The evidence brought by Ibn Rushd for grace is based on two fundamental principles. The first one is that everything in the universe is suitable for human existence. The second one is that there must be an

actor who intends this suitability and harmony. For it is impossible for this suitability and harmony to be coincidental. The philosopher presents examples from the verses by emphasizing how the beings in the universe are suitable for human existence and that this harmonious system must have a creator. He then offers an interpretation for the verses related to grace.

In conclusion, having been affected by the Greek thought, our philosophers turned grace into an original concept by enriching it with the Islamic thinking. It is out of God's grace that His universal knowledge and power encompass everything. The existence of the universe is a question to which no philosopher can remain indifferent, and this colossal area of study needs to be made sense of. Our philosophers explained the meaning of the relationship between God, the universe and the human being with reference to the proof of grace. Furthermore, the concept of grace presented to us by the Quran, and the concept of grace offered by philosophers are consistent. Although the notion of grace has been addressed in the religious literature, modern studies into this subject are insufficient. This concept has been handled especially in the Western literature as religious experience in the context of God's love. Even though the concept has a broad scope, it can be investigated by zooming on the relationship between God, universe and the human. We hope that the present study will foster new research in this area.