

İbn Sînâ'nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi

Hatice TOKSÖZ*

The Problem of Freewill Concept and Free Actions in the Metaphysical System of Avicenna

Citation/©: Toksöz, Hatice, (2012). The Problem of Freewill Concept and Free Actions in the Metaphysical System of Avicenna, *Milel ve Nihal*, 9 (1), 105-134.

Abstract: The purpose of this study is to analyze whether there is freewill of human beings who has an ontological value with owning the ability of reasoning in the perspective of the Ibn Al-Sînâ's thought, or not. According to Ibn Al-Sînâ's metaphysical system, The Necessary Being, in other words God, knows everything in a universal form. The knowledge of God also means that his creation is by his knowledge, will and power. The God's grace besieges all existence. So, each creature ontologically is with the inclusion of God's freewill, knowledge, predestination and precaution. In the thought of Ibn Al-Sînâ, a human being, who is the most superior being of sublunar world, has both natural and willed actions. Due to the fact that human being carries out his acts by freewill and choosing. It can be concluded that human being has freedom. According to the Ibn Al-Sînâ's system however, the freedom of human being is restricted by Divine Knowledge..

Key Words: Ibn Al-Sînâ, God, Knowledge, İnâyah, Human Being, Free Will and to Choose.

* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi ABD. [toksozhatice@gmail.com].



Atıf/©: Toksöz, Hatice, (2012). İbn Sînâ'nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi, Mîlel ve Nihal, 9 (1), 105-134.

Öz: Bu çalışmanın amacı, İbn Sînâ düşüncesi perspektifinde, sahip olduğu akıl gücüyle ontolojik bir değeri olan insanın irade özgürlüğünün olup olmadığını analiz etmektir. İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde Zorunlu Varlık olan Tanrı, her şeyi tümel bir tarzda bilir. Tanrı'nın bilgisi, iradesi ve kudretiyle yaratması manasına gelmektedir. Ayrıca Tanrı'nın inâyeti bütün varlığı kuşatmaktadır. Bu bağlamda da ontolojik düzlemdeki her varlık, Tanrı'nın tedbir, takdir, ilim ve iradesi dâhilindedir. İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde, akıl gücüyle ay altı âleminin en üstün varlığı konumunda olan insanın hem tabîî hem de iradî fiilleri vardır. İnsan, kendine özgü fiilini irade ve ihtiyar ile gerçekleştirmektedir. İnsanın fiillerinde birtakım tercihlerde bulunması da özgür olduğu manasına gelmektedir. İbn Sînâ'nın sistemine göre insanın özgürlüğü ise ilâhî bilginin sınırları çerçevesindedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Tanrı, Bilgi, İnâyet, İnsan, İrade, İhtiyar.

Giriş

İbn Sina'nın (ö. 1037) düşünce sisteminde Tanrı, bilgisiyle zorunlu olarak kendisinden sudûr eden bütün varlıkları geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde eksiksiz olarak bilir. Sisteme göre var olan her şey, kendi özü bakımından imkân içinde olmakla birlikte, Tanrı dolayısıyla zorunluluk kazanmaktadır. Mezkûr sistemde aklî irade ve ihtiyara sahip bir varlık olan insanın durumu merak edilen ve araştırılan bir problem olmaktadır. Bu durumda, Tanrı'nın bilgisi dâhilinde mevcut olan bir sistem içinde aklî iradeye sahip bir varlık olarak insanın özgürlük alanının sınırlarının ne olduğu, hatta insan için, "*Başka türlü de yapabildim.*" şeklinde bir cümlenin mümkün olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Ayrıca insana ontolojik bir değer kazandıran akıl gücünün onun özgürlüğüne nasıl bir katkı sağladığı merak edilen bir husustur. Zikredilen bağlam içinde ele aldığımız bu makalede İbn Sînâ'nın sudûr teorisi çerçevesinde irade ve ihtiyar kavramlarının manaları üzerinde durularak Tanrı'nın iradesi ile insan iradesinin mukayesesi yapılacak, "*İnsan nasıl bir varlıktır?*", "*İhtiyar sahibi varlık nedir?*" "Metafizik nedenselliğin dışında insana ait bir eylem var mı?", "İnsanın ihtiyârî fiilleri nedenselliğin dışında mı gerçekleşmektedir?", "Özgür-

lük nedir?", "İnsan için mutlak özgürlükten söz edilebilir mi?", "Özgürlük ve sorumluluk arasında ne gibi bir bağlantı vardır?" ve "Tanrı'nın bilgisi dışında İnsanın iradî bir eylem gerçekleştirebilmesi mümkün mü?" sorularının cevapları araştırılacaktır.¹ Dolayısıyla akıl, bilgi ve düşünce varlığı olan insanın aklî yetkinliğini bakımından üstünlüğü göz önüne alınarak konu, akıl-irade ilişkisi, Tanrı'nın iradesi karşısında insanın irade ve ihtiyarı ve son olarak da insanın irade özgürlüğü başlıkları kapsamında ele alınacaktır.

1. Akıl-İrade ilişkisi

İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde insan, maddî yapısı ve mahiyeti bakımından diğer varlıklardan farklı bir konuma sahiptir. Zira onun düşünce sisteminde insan, metafizik ile fizik âlem arasında irtibat kuran yegâne varlıktır. Bu husus, aynı zamanda filozofun nefis teorisi açısından insanın üstünlüğünün ve aklî yetkinliğinin bir delili olarak değerlendirilebilir. Nitekim İbn Sînâ, insanın metafizik hakikatleri idrak etmesini *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinde ârif kişilerin birtakım makam ve dereceleri ile birlikte açıklamaktadır. Ona göre ârifliğin birinci derecesi iradedir ki o, metafizik bilgiyi kazanmanın ilk basamağıdır. İbn Sînâ, buradaki irade ile varlığın hakikatine ulaşmak isteyen bir kimsenin burhânî yolla veya iman akdiyle amacına ulaşmasını kastetmektedir. Böyle bir

¹ İnsanın özgürlüğü problemine ilişkin çağdaş dönemde çeşitli çalışmalar yapılmış olmakla birlikte, bilhassa özgürlük probleminin metafizik temellerinin araştırıldığı ve İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşleri ayrı bir başlık altında ele alındığı Gürbüz Deniz'in *İnsan Hürriyeti'nin Metafizik Temelleri* adlı çalışması ayrı bir öneme sahiptir. Makalemizin konusuyla birinci derecede ilgisi olan mezkûr çalışmada konu, insan özgürlüğünün metafizik temelleri araştırılmakta ve Tanrı'nın âlem ile olan bağının başka araçları var mıdır? ve İbn Sînâ'da tümel-tikel ilişkisi Aristotelesçi anlayışa mı yoksa Platoncu geleneğe mi yakındır? sorularına aranan cevaplar bağlamında ele alınmaktadır. (bk. Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyeti'nin Metafizik Temelleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 77-168). Zikredilen çalışmada makalemizin temel sorularıyla ilişkili doğrudan ya da dolaylı yoldan ilgili olabilecek pasajlar yer almakla birlikte, yöntem, içerik ve temel sorular bakımından iki çalışma birbirinden farklıdır. Dolayısıyla problemin ehemmiyetine binaen bu çalışmada konu, İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde insanın ontolojik bakımından diğer varlıklardan farklı bir değere sahip olması vurgulanarak Tanrı'nın bilgi, irade ve kudreti karşısında, akıl, bilgi ve düşünce varlığı olan insanın akıl bakımından üstünlüğü temelinde işlenmeye çalışılmıştır.

derecesi olan insan da varlığın hakikatini idrak eden dileyen (*mürîd*) niteliğine sahiptir.² Bu şekilde bir irade de ancak aklî yetiye sahip olan bir varlıkta ortaya çıkabilir. Dolayısıyla aklî bir iradeye sahip bulunan insanın seçimlerinde ne kadar özgür olup olmadığı insandaki akıl-irade ilişkisinin belirlenmesi ile ortaya çıkacaktır. Ancak öncelikle Sırf Akıl ve aynı zamanda Mürîd olan Tanrı'da ve diğer akıllardaki durumun incelenmesi önem arz etmektedir.

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, sırf akıldır. Çünkü Evvel, bütün yönlerden maddeden ayrı bir zât'tır. Madde ve onun ilinekle- rinden uzak, ayrı varlık olarak gerçekleşen her şey, akledilendir, dolayısıyla bu anlamda Zorunlu Varlık, Mâ'kûldür. Zorunlu Var- lık, mücerred bir hüviyet olması bakımından Akıl; söz konusu bu mücerred hüviyete zâtî gereği sahip olması bakımından Akledilen (Mâkûl) ve zatını mücerred bir hüviyete sahip olduğunu dikkate alması bakımından da zâtını Akledendir (Âkil). Zorunlu Varlık'ın zâtî dikkate alındığında zikredilen bu anlamlar O'nun zâtında bir çoğalmaya neden olmaz. Bu, sadece anlamların dizilişindeki tak- dim-tehir ilişkisinden ibaret bir durumdur.³

Düşünürümüz İbn Sînâ, *el-Îlâhiyât* adlı eserinde Zorunlu Var- lık olan Tanrı'nın her şeyi tümel bir tarzda aklettiğini, hiç bir tikel şeyin O'na gizli kalmadığını ve dolayısıyla Göklerde ve yerde zer- re ölçüsünde dahi hiçbir şeyin O'nun bilgisi dışında kalmadığını ifade etmektedir. Ona göre Zorunlu Varlık, kendi zâtını ve her varlığın ilkesi olduğunu aklettiği zaman kendisinden sudûr eden ilk mevcutlar ve onlardan feyezân edenleri akleder/bilir. Sisteme göre varlık kazanan her şey, kendi zâtî dikkate alındığında müm- kün olmakla birlikte Tanrı ile ilişkisi bakımından ise zorunlu ol- maktadır. Ayrıca Zorunlu Varlık olan Tanrı, sebepleri ve o sebep- lerin yol açtığı şeyleri, onların arasındaki zamanları ve onlara ait

² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, nşr. ve trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 185; ârif kişilerin yaşadığı aklî haz, sevinç ve mutluluk tecrübesi ile ilgili olarak geniş bilgi için bk. İlhan Kutluer, "Makâmâtü'l-Ârifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu", *Uluslara- rası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, I, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2008, s. 31-53.

³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 102, 104.

sonuçları bilir.⁴ Bir başka eserinde ise filozof, Tanrı'nın Fâil İlke olduğunu vurgulayarak O'nun akıllara tesir ettiğini, akılların nefslere, nefslerin de gökyüzü cisimlerine (feleklerle) ve onların da ihtiyârî devrî hareketleriyle ay altı âlemdeki olaylara etkisinin olduğunu ifade etmektedir. Böylece ortaya çıkmaktadır ki filozofun metafizik düzenine göre var olan her şey, Fâil İlke olan Tanrı'dan dolayı vardır ve Tanrı, bütün varlığı kendine özgü biçimde bilir.⁵ Başka bir ifadeyle Tanrı, zâtını akleder, O'nun zâtını akletmesi her şeyi, yani ilkesi (mebde') olduğu bütününü akletmesidir.⁶ Fâil İlke, küllîde hayrın oluşmasını zâtından dolayı bilir. Var olan her varlık, Tanrı'nın aklettiği düzene göre var olur. Mevcûdât, ışığın aydınlatana, ısınmanın sıcaklığa tâbi olduğu gibi, Tanrı'nın aklettiği sûretlerine tâbidir. Bu ise Tanrı'nın varlıktaki iyilik düzeninin keyfiyyetini, mezkûr iyilik düzeninin de kendisinden olduğunu ve varlığın da kendi bilgisinden O'nun iyilik ve düzen şeklinde aklettiği tarzda sudûr ettiğini bildiği manasına gelir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı, aynı zamanda aklettiği iyilik düzeninin ilkesidir (mebde') ve O, nizâmü'l-hayrın ilkesi olan zatına âşıktır. Bundan dolayı da nizâmü'l-hayr, Evvel'in mâşuku konumundadır. Filozof, Evvel'in mezkûr iyilik düzenine yönelmesinin herhangi bir eksiklikten veya arzudan kaynaklanmadığını, aksine İlk'in bir arzunun gerektirdiği eksiklikten ve bir gayeye yönelme tedirginliğinden arınmış bir irâdesinin var olduğunu ifade etmektedir.⁷ Dolayısıyla Evvel'in aynı zamanda bilgisi olan iradesinin, varlığın taşması da herhangi bir gayeye yönelik olarak değil, cömertliği sebebiyle etki ettiğini belirten İbn Sînâ, İlk'in iradesinin bilgisinden zât ya da mefhum olarak ayrılmadığını söylemektedir. Kısaca, Evvel söz konusu olduğunda cömertlik ve irade birbiriyle özdeştir. Çünkü Evvel'e Mürîd denildiğinde O'nun akıl olması manasıyla birlikte bütün

⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 105; ayrıca bk. a. mlf., *İşaretler ve Tenbihler*, s. 165.

⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 184; a. mlf., *ed-Du'â ve'z-ziyâre*, nşr. Hasen 'Asî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ* içinde, Müessesü'l-Câmiyye, Beyrut 1983, s. 285.

⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 108.

⁷ İbn Sînâ, *a.g.e.*, II, s. 109.

iyilik düzeninin ilkesi olduğu ve o mezkûr düzeni aklettiği kastedilmektedir.⁸

Filozofun ortaya koyduğu sisteme göre Evvel, zâtını aklettiği zaman kendisinin neyi gerektirdiğini, yani var olan her şeyi, varlıklarda bulunan iyilik düzenini ve ayrıca söz konusu bu iyilik düzeninin nasıl oluştuğunu akleder/bilir. İlk, zikredilen düzeni, sudûr etmiş mevcut olarak bilir. İbn Sînâ, İlke'si tarafından varlığa gelişi ve oluş keyfiyeti bilinerek, iyilik düzeni şeklinde adlandırılan ve ilkesinin zâtı ve kemâline tâbi olan her varlığın istenilen (murad edilen) olduğunu ifade etmektedir. Ancak burada İbn Sînâ, Tanrı'nın dilemesinin, başka bir ifadeyle iradesinin insanın iradesinden farklı olduğunu söylemektedir. Çünkü Evvel, sırf aklî iradeyle zâtı gereği irade edendir. O'nun hayy (canlı) oluşu da bu iradenin kendisidir. İnsan ise idrak (algı) ve hareket ettirme fiili ile yetkinleşir. Çünkü insandaki idrak ve fiil iki farklı güçten kaynaklanır. Hâlbuki Tanrı'nın idrak etmesi mevcûdâtın varlık sebebidir. Başka bir ifadeyle, Evvel'in idrak ettiği şey, O'nun fiilinin ilkesidir. Evvel'in fiili ise varlığı yaratmasıdır. Bu ise Evvel'deki idrak ve yaratmanın tek bir anlam olduğu manasındadır. O'nda hayat, bilgidir ve Evvel, zâtı gereği bunlara sahiptir. İnsanın aklettiği akledilir sûretin dış dünyadaki varlığının ilkesi ise insanın bilgisi değildir. Çünkü Tanrı'nın bildiği her şey, yine O'nun kudretiyle var olmaktadır. Buna karşılık insanın idrak ettiği/aklettiği bir şeyin var olması için onu bilmesi yeterli değildir. Hatta insan o var olduğu için birtakım soyutlama işlemleri yaptıktan sonra söz konusu varlığı idrak etmektedir.⁹

İbn Sînâ'nın mezkûr sistemine göre, Tanrı'nın akıllara tesir etmesi ve akılların da nefslere etkisi neticesinde göksel cisimlerde (el-ecsâmü's-semâviyye) iradeli hareket söz konusudur. Yine mezkûr sisteme göre ay altı âlemine de etkisinin var olduğu bilenen göksel cisimlerin iradeye bağlı hareketleri vardır. Göksel cisimlerinin hareketlerinin iradeli olmasının nedeni de her bir göksel cismin ilkesinin nefis ve onun vasıtasıyla akıl olmasıdır. Çünkü

⁸ İbn Sînâ, *a.g.e.*, II, s. 113.

⁹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, II, s. 112.

göksel cismin hareketinin yakın ilkesi nefsi, uzak ilkesi ise onun varlığına neden olan akıldır. Başka bir ifadeyle gök nefsi, Fâil İlke olan Tanrı'nın yetkinliğine ulaşmak ve O'na benzemek isteyen aklın aklî ve küllî planda Mutlak İyi'yi aklî bir iradeyle talep etmesinin neticesinde var olmaktadır. Bundan dolayı da göksel cismin nefsinde bir hareket iradesi ortaya çıkmaktadır. Tikel ve değişeni tahayyül yetisine de sahip olan göksel nefis, aynı zamanda birtakım tikel tasavvurların ve tikel iradenin oluştuğu bir cevherdir. Aklın Fâil İlke'ye duyduğu sonsuz aşk ve nefsin de iradesi neticesinde göksel cisim, iradeli devrî hareketi gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla göksel cismin yer ve konum değiştirmek suretiyle gerçekleştirdiği, nefsanî olan tercih sahibi (ihtiyâr) ve tercihleri kesintisiz sürekliliği yenilenen bir nefisten sudûr eden iradeli hareketinde aynı zamanda aklî bir gaye söz konusudur. Bu aklî gaye ise gök cisminin (*feleğin*)¹⁰ aklî ilkesinin İlk İyi'yi akletmesidir.¹¹

Her feleğin sahip olduğu ayrıklıkların göksel cismin nefesine nispetini Faal Akl'ın insanî nefse olan nispetine benzeten İbn Sînâ, göksel cisimlerin zikredilen iradeli hareketinin ay altı âleminde meydana gelen olaylara etkisi yanında insanî nefse de tesir ettiğini belirtmektedir. Nitekim filozof, göksel cisimlerin nefisleri ile insanî nefis arasında cevherinde bir münasebet bulunduğu düşüncesinden hareketle, insanı küçük âlem (âlem-i sağır), âlemi de büyük

¹⁰ Felek, bir astronomi terimi olarak "yıldızların döndüğü yer" anlamı taşımakla birlikte, günümüz astronomisinde "gökküre" anlamında kullanılan Grekçe "*sfaira*" kelimesinden gelmektedir. Müslüman düşünürler ise daire ve felek kelimelerini aynı anlamda kullanmaktadırlar. Nitekim Meşşâî filozoflar (Fârâbî ve İbn Sînâ), ay üstü âlemden zikrettikleri gök cisimlerini felekler adıyla anmaktadırlar. Bu bakımdan da İbn Sînâ'nın düşüncesinde felek adıyla zikredilen gök cismi, hem kendisi hem de hareketi daireseldir. Ayrıca ortaya koydukları sudûr nazariyesine göre de Tanrı'da feyzeden on Akıl'ın kendileri hakkındaki bilgisi dokuz feleğin cisim ve nefsinin var olmasına neden olmaktadır. Bk. İlhan Kutluer, "Felek", *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 303-306; İbn Sînâ, feleklerin özellikleri ve hareketlerini *eş-Şifâ külliyyatı'nın es-Semâu ve'l-Â'lem* kitabında anlatmaktadır. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Sema ve Âlem*, nşr. ve trc. Harun Kuşlu-Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010.

¹¹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, II, s. 144-145; a. mlf., *İşaretler ve Tenbihler*, s. 121.

insan (insân-ı kebîr) olarak nitelendirmekte ve büyük âlem ile küçük âlem arasında bir bağlantı kurmaktadır.¹²

İbn Sînâ, nefis ve bedenden müteşekkil olan insanın nefsini bedeninin bütün parçalarında tasarruf eden bir cevher olarak tanımlamaktadır. Cevher olan nefsin, bedeninin bütün organlarına dağılmış olan dalları ve kuvveleri vardır. Bedenin organları bir şeyi duyumsadığı zaman bunlar tek bir kuvvede birleşir. Başka bir ifadeyle bilgi, duyumda başlar ve daha sonra aklî bir fonksiyon kazanır.¹³ Duyular, bir şeyi yaratılmış olduğu madde dolayısıyla ona eklenen arazlar ile algılar, arazları ondan soyutlayamaz. Yani bir şeyi ancak maddesi ve duyusu arasındaki konumsal ilgiyle tikel olarak algılar. Akıl ise duyunun idrak ettiği tikellerinden tümeli elde etme özelliğine sahiptir ve bütün arazlardan soyutlayarak o şeyin mahiyetini idrak eder. Akıl, duyulardan gelen algıları işler ve mâkul hale getirir.¹⁴ İbn Sînâ, yukarıda ifade edildiği gibi, duyunun ulaşamayacağı aklî anlama aklın kendi başına değil, ilâhî feyzin de etkisiyle ulaştığı düşüncesindedir. İnsanın akıl aracılığıyla ulaştığı birtakım bilgilerinin fıtratla ilgili, bazılarının da burhâna dayalı olduğunu söyleyen İbn Sînâ, bu bağlamda da aklın fıtratla ulaştığı bilgilerin Tanrı'nın nefslere feyzeden nur sayesinde ve Faal Akıl ile irtibat kurmasıyla mümkün olduğunu belirtmektedir. Burhâna dayalı bilgilerde ise akıl, orta terimle ilgilenir. Orta terim meydana çıkınca akıl, tasdik edilen aklediliri tıpkı evveliyâtı elde ettiği gibi ve o ilkeleri elde ettiği güçte elde eder.¹⁵ Çünkü İbn Sînâ, "tabîi cismin ilk yetkinliği" şeklinde tanımlanan nefsin insan söz konusu olduğunda akıl yetisine sahip olmasından dolayı seçim

¹² İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî, İntişârât-ı Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî-Dânişgâh-ı MacGill/Şube-i Tahran, Tahran 1363, s. 98; a. mlf., *ed-Du'â ve'z-ziyâre*, s. 286; İbn Sînâ, buradaki metinde "Nefsini bilen Rabbini bilir." sözünü zikretmektedir. Bk. aynı yer; göksel cisimlerin oluş ve bozuluşa etkisi hakkında bk. İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş, Kevn ve Fesâd*, nşr. ve trc. Muammer İskenderoğlu, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 104-105.

¹³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 109, 112, 160.

¹⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 110-111; a. mlf., *İkinci Analitikler, Burhan*, nşr. ve trc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 191.

¹⁵ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 168; a. mlf., *el-Adhaviyye fi'l-me'âd, Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 52; a. mlf., *en-Nefs*, nşr. F. Rahman, Oxford 1959, s. 209.

(ihtiyâr) üstünlüğü kazandırdığını belirtmektedir. Ayrıca filozof, insânî nefsin hayvanî ve nebatî nefsten farklı olarak onun temyiz gücüne¹⁶ sahip olduğunu zikreder. Dolayısıyla sahip olduğu akli yetisi sayesinde insanî nefis, hem bedenın kemâlini sağlaması açısından nefsin ihtiyârî hareket ettiricisi konumunda hem de küllî olan hakikatleri kavrayabilme imkânına sahip olmaktadır.¹⁷ Ancak İbn Sînâ, insanî nefsin en önemli özelliğinin ihtiyârî fiiller olduğunu vurgulayarak bunların hayal, vehim ve akıldan kaynakladığı üzerinde durmaktadır. İnsanın yetkinleşmesini sağlayan ise, nefsin hem amelî hem de nazarî akıl gücünün birlikte fiillerini gerçekleştirmesidir. Buna göre bedenin yönetiminde etkin olan amelî (pratik) akıl, insanın iradesiyle gerçekleştirdiği gayesine ulaşabilmesi için nazarî akıldan yardım alarak tikel olan durumlardan bilgiyi elde edendir. İnsanî nefsi, kuvve ve yetkinliklere sahip akleden bir cevher şeklinde tanımlayan İbn Sînâ, onun bitkisel ve hayvanî nefsten farkının akıl yetisi olduğunu söylemektedir. İnsanî nefsin metafizik ve fizik âlemlerle irtibatını sağlayan da akıl gücüdür. Buna göre pratik akıl gücü, nefsin bedenle gerçekleşen güç ve fiilleriyle ilgili olan yönünü oluştururken, nazarî akıl gücü de nefsin ulvî alanla ilişkisini sağlamaktadır.¹⁸ Böylece akıl ve irade sahibi insan, Zorunlu Varlık olan Tanrı'yı, Tanrı'dan nizâmü'l-hayrın varoluşunu ve kendisinin de içine bulunduğu bütün kozmik düzeni idrak eder.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın sisteminde Tanrı'ya Mürîd denildiğinde, O'nun akıl olması ve bütün iyilik düzeninin ilkesi ve o mezkûr düzeni aklettiği kastedilmektedir. Yine ay üstü âlemlerde gerçekleşen feleklerin iradî hareketinin kaynağı da uzak ilkesi olan akıldır. Nefis, feleğin cisminin ve sûretinin yetkinliği olmakla onun hareketinin yakın ilkesidir. Ancak feleğin hareketini asıl önceleyen sebep, akıldır. Nefis, cisimsel, başkalaşan ve dönüşen gibi birtakım

¹⁶ İbn Sînâ, gerek *Kitâbü'n-Nefs*'te gerekse *fi'l-Hudûd* adlı eserinde nefsi tanımlarken insanî nefis için temyiz gücünden söz etmektedir. Temyiz, ayırt etme, tercih etme ve üstün tutma gibi manaları içermektedir. Bk. Gerard Gihamy, *Mevsûatu Müstalahâtü'l-Felsefe inde'l-Arab*, Mektebetü'l-Lübnan, Lübnan 1998, s. 180-181.

¹⁷ İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 40; a. mlf., *fi'l-Hudûd*, *Tis'u-Resâil* içinde, Dâru'l-Arab, Kahire 1989, s. 81.

¹⁸ İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 45-51; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 112-113, 163.

özelliklere sahiptir ve bu anlamıyla da maddeden soyut değildir. Bu yüzden de tıpkı insandaki amelî aklın bedenle olan ilişkisi ve cisimle gerçekleşen idraki gibi felekî nefsin idraki de cisimle meydana gelir. Kısacası, nefsin idrakleri cisimle gerçekleşir, ancak ilk hareket ettiricinin mutlaka maddî olmayan bir kuvvet olması zorunludur.¹⁹ Filozof, insanî nefsin fiillerinin bedenle, yani cisimle gerçekleştirdiği üzerinde durmakta ve insanî nefsi, diğer hayvanî ve nebatî nefsten farkının temyiz (*ihtiyâr*) ve irade gücüne sahip olması şeklinde zikretmektedir. İnsanın irade ve temyiz gücüne sahip olması, onun fiillerinde özgür olup olmadığının belirlenebilmesini mümkün kılmaktadır. Ancak öncelikle Mutlak Kudret sahibi Tanrı'nın iradesi karşısında insanın irade ve ihtiyârının ne durumda olduğunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

2. Tanrı İradesi Karşısında İnsanın İrade ve İhtiyâr

İrade kelimesiyle ilişkili olarak Yunanca'da proiresis kelimesi "düşünülüp, taşınılmış seçim", "kasden, bilerek ve isteyerek veya düşünüp taşınarak seçmek, tercih etmek"²⁰ gibi manalarda kullanılmakta ve yine "akla dayalı arzu, murad, maksad" anlamında boulesis²¹ kelimesi de mevcuttur. Arapça'da "r-v-d" kökünden türetilen ve "istemek, dilemek" manasına gelen irade kelimesi de "Tanrı'nın emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olduğunu bildiren" bir sıfattır.²² Terim olarak ise irade, "nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir amacı gerçekleştirmek istemesi", "Allah Teâlâ'nın emir ve rızâsına yönelmeyi istemek"²³ gibi manalara gelmektedir. Bir başka şekilde de irade, "kendisiyle seçeneklerden birinin kastedildiği güç"²⁴, "nefsin kasıtlı fiile yönelmesi"²⁵ olarak tanımlanmak-

¹⁹ İbn Sinâ, *Metafizik*, II, s. 113, 130.

²⁰ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, trc. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, s. 313-314.

²¹ Francis E. Peters, *a.g.e.*, s. 58.

²² İbn Manzûr, "rvd" mad., *Lisânü'l-Arab*, III, Dâru Sadır, Beyrut (t.y.), s. 187-191; Yusuf Şevki Yavuz, "İrade" mad., *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 379.

²³ Seyyid Şerif el-Cürcânî, "İrâde" mad., *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1985, s. 15; Mustafa Çağrıncı-Hayati Hökelekli, "İrâde" mad., *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 380.

²⁴ Kindî, "Risâle fî hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ, Tarifler Üzerine", Kindî, *Felsefî Risâleler* içinde, trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 188.

²⁵ Tehânevî, *Keşşâfü İstîlâhâtî'l-fünûn*, II, Beyrut 1998, s. 210.

tadır. Tanrı'nun irade sıfatı, ilim sıfatına râci olarak, O'nun varlıkların en uygun ve mükemmel uyum içinde olduğunu bilmesi ve mevcûdâtın da O'nun bilgisine uygun bir şekilde var olmasıdır. Mevcûdâtın birbirinden farklı şekillerde var olması da Tanrı'nun irade sıfatının varlığının delili olmaktadır.²⁶ İradenin ayrıca herhangi bir dış zorlama olmaksızın kişinin kendi tercihi ile en uygun, en iyi ve doğru bulduğu şeyi seçerek ona yönelmesi manasında ihtiyar kelimesi yerine de kullanıldığı görülmektedir.²⁷ Buna göre Arapça "h-y-r" kökünden türetilen ihtiyâr kelimesi de birden çok davranış şekilleri arasından en uygun olanın seçilmesi manasına gelmekte ve seçim, tercih gibi anlamlarda kullanılmaktadır.²⁸

İrade kelimesinin sözlük anlamlarından da anlaşılmaktadır ki, tercihlerin akılla ilgili olması bakımından irade ile aklî gaye arasında ayrılmaz bir ilişki vardır. Yukarıda iradenin ancak akılla ilgili olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bu bakımından da İbn Sînâ, *eş-Şifâ* külliyatının *el-İlâhiyât* adlı kitabında aklî gayeden söz etmektedir. Filozof aklî gayeyi, "amaçlanan şeyin kasıt sahibinden varlık kazanması, amaçlayan açısından varlık kazanmamasından daha evlâ olan"²⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Ancak onun ortaya koyduğu metafizik sisteme göre Sırf Akıl olan Tanrı'nun aklî bir gayesinden söz edilebilir mi? Aklî gaye hangi varlık için söz konusu olabilir? Ayrıca zâtî bakımından Zorunlu Varlık olan Tanrı, fiillerini zorunlu mu yoksa iradî olarak mı gerçekleştirmektedir? Filozof, bu soruların cevabını Tanrı'nun bilgi, irade sıfatı ve cûd'u (cömertliği) çerçevesinde çözmeye çalışmaktadır.

Tanrı'nun ilk fiili İbn Sînâ'ya göre, bilgisizlik ve değişim karışmayan bir bilgidir. Bu yüzden de evrendeki mükemmel düzenin kaynağı ve ilkesi olan bilgi de iradeyle gerçekleşmiş bir fiildir. Varlıklardaki değişim ve farklılık ise onların mahiyetlerinden kaynaklanmaktadır. Tanrı ise mükemmel bilgisiyle varlıklardan ayrılmaktadır. Çünkü O'nun bilgisi, en mükemmel bir şekilde, en

²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, a.g.m., s. 380.

²⁷ Mustafa Çağrırcı-Hayati Hökelekli, a.g.m., s. 381.

²⁸ İbn Manzûr, "hayır" mad., *Lisânü'l-Arab*, IV, Dâru Sadır, Beyrut (t.y.), s. 265-267.

²⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 139.

sağlam ve sürekli devam eden bütün varlığın ilkesidir ve bu da aynı zamanda Tanrı'nın irâdesidir. Zikredilen fiillerin O'ndan çıkıyor olması, O'nun mükemmel varlığının eseridir ki bu, Tanrı'nın irade ettiği manasına gelmektedir.³⁰ Tanrı'nın fiilinin nedenini de O'nun cûd'u şeklinde ifade eden İbn Sînâ, bütün olarak âlem ve âlemdeki her şeyin varlığını Tanrı'dan aldığını ve dolayısıyla her şeyin O'nun mülkü olduğunu söylemektedir. Başka bir ifadeyle, Evvel mutlak zengindir ve cömertliği (*Cûd*) ile her varlığa en mükemmel bir şekilde varlığını vermektedir. Ayrıca Tanrı'nın diğer varlıklarda olduğu gibi fiillerinde herhangi bir seçim (*ihitiyâr*) söz konusu değildir. Aksine O'nun fiilleri her türlü hareket ve iradenin üstündedir.³¹ Çünkü seçim (*ihitiyâr*), düşünme ve ayırt etme gücünden sonra ortaya çıkan iradedir ve bilinçli ve istekli bir seçim manasına gelmektedir.³² Bu ise seçim yapılan eylemde bir faydanın amaçlandığı manasına gelir. Tanrı'nın fiillerinde ve iradesinde ise herhangi bir fayda veya gayenin olduğunu söylemek mümkün değildir. Hâlbuki gerek ay üstü âlemde gerçekleşen iradeli harekette gerekse akıl yetisine sahip bir varlık olan insanın fiillerinde bir gaye vardır ve söz konusu bu gaye ile birtakım iradeli seçimler yapılmaktadır. Çünkü insanın fiillerinde, kendiliğinden daha güzel ve daha uygun olanı tercih etme şeklinde bir gaye söz konusudur ve bu gaye de fail nezdinde irade edilmesi daha öncelikli olan bir şeydir. Benzer şekilde ay üstü âlemdeki sürekli iradeli harekette de üstün görülmek ve övülmeyi hak etmek gibi birtakım gayeler vardır. Halbuki Tanrı'nın fiillerinde ve iradesinde ise herhangi bir gayeden söz edilemez. Çünkü âlem ve içindeki her şey, Mutlak Cömert (*Cûd*) olan Tanrı'dan ezeli ilmindeki düzene uygun bir şekilde feyezân etmektedir.³³

³⁰ İbn Sînâ, *a.g.e.*, II, s. 147; a. mlf., "er-Risâletü'l-Arşîyye" trc. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 315-316.

³¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 122; a. mlf., *İşaretler ve Tenbihler*, s. 144-145, 168-169.

³² Enver Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa 2008, s. 172.

³³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 144-145, 168-169; İbn Sînâ'nın Tanrı'nın fiili ile insan fiilleri arasındaki farkı, eserinde "Kün fe yekûn (Ol der, olur)" (Yâsîn 36/82) ayetine atıf yaparak açıkladığı görülmektedir. Filozofa göre Tanrı'nın fiili insanın fiilleri gibi tehayyül etkinliğine tabi değildir. Benzer şekilde O'nun iradesi de insanın iradesi gibi değildir. Aksine O'nun bilgisi herhangi bir alete ih-

Tanrı'nın iradesini cûd'u ve bilgisi bağlamında açıklayan İbn Sînâ, söz konusu iradenin insanda nasıl bir fonksiyonu olduğunu irade-fiil ilişkisi çerçevesinde ele almaktadır. Buna göre, Sırf Akıl, Fâil olan Tanrı'dan sudûr eden fiiller, şuur sahibi veya şuur sahibi olmayan şeklinde iki kısımdır. Eğer varlık, şuur sahibi ise fiiller ya hayvanî nefsin fiilleri gibi ya da düşünme ve bilgi sahibi insanî nefsin fiilleri şeklinde olmaktadır. Şayet şuur sahibi değilse fiil ya ilkesi tabiat olan tekdüze ya da nebatî nefsin fiillerinde olduğu gibi değişik biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Düşünme ve bilgi sahibi varlığın fiilleri de ya insanî nefsin fiilleri gibi farklı biçimlerde ya da felekî nefsin fiilleri gibi tekdüzedir. Çünkü felekî nefsin tek bir bilgisi olduğu için fiili de tektir.³⁴

Görüldüğü üzere cisimlerdeki değişmeyi açıklamak amacıyla fiilleri tabîi ve nefsanî olarak iki kısma ayıran³⁵ İbn Sînâ'nın sisteminde göre fiil-irade ilişkisi bağlamında ise fiilleri, akli olmadığı için sorumluluğu olmayan hayvanî nefsin fiilleri, tabîi iradeyle gerçekleşen felekî nefsin fiilleri ve insanî nefsin fiilleri şeklinde üç kısımda değerlendirebiliriz. Fiil-irade ilişkisine fiil-irade ve gaye çerçevesinden bakacak olursak, filozof, cisimsel şeylerden her birinin kendine özgü bir yetkinliği olduğunu ve söz konusu bu yetkinlikten dolayı onlardan bazılarının iradî, kimisinin de doğal bir aşk ile Evvel'e, yani Tanrı'ya ulaşma gayesi içinde olduklarını ifade etmektedir.³⁶ İbn Sînâ, tabiatında dairesel hareket bulunan feleklerin hareketlerinin doğal değil, sahip oldukları nefis sayesinde iradî olduğunu belirtmektedir. Şayet feleklerin hareketleri doğal olsaydı, tabiatıyla arzu ettiği şeyden uzaklaşır ve başka yöne doğru hareket eder ve kendi konumundan ve gayesinden uzaklaşmış olurdu. Oysa felekler, sahip oldukları nefsin etkisiyle iradî olarak

tiyaç duymaksızın ve iradesi de değişmeksizin varlıkların var olma sebebidir. Bk. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1973, s. 116; ayrıca bk. İlhan Kutluer-Ali Durusoy, "İbn Sînâ Felsefesinde İrade ve Fiil", *Uluslararası İstanbul Semineri: Aristoteles, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Aquino'lu Thomas'da İnsan Fiilleri* (2004) içinde, Istituto di Filosofia San Tomasso d'aquino, Torino 2007, s. 61-62.

³⁴ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 315.

³⁵ İlhan Kutluer-Ali Durusoy, a.g.m., s. 60.

³⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 181.

kendi gayelerini gerçekleştirmek üzere dairesel bir şekilde hareket etmektedirler.³⁷

Cisimlerdeki hareketlerde ise aklî bir amacın olması mümkündür değildir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre doğa, ihtiyar (*özgür seçim*) ile fiil yapmaz. Aksine cisimler teshir, yani boyun eğdirme yoluyla fiillerini gerçekleştirir. Cisimlerde dışarıdan bir etki (*et-teshîr*) ile gerçekleşen bu fiil ise o cismin gereği olan bir durumdur.³⁸ Başka bir ifadeyle, cisimlerin o fiili, gerçekte onların Tanrı'ya karşı itaati manasına gelmektedir. Nitekim benzer konuyu ele alan Kindî (ö. 873?), tabîî cisimlerin itaatının, onların büyüyüp gelişmesi, yani güç halinden fiil alanına çıkışı manasında olduğu görüşündedir.³⁹ Elbette bu durum ay altı âlemindeki tabîî cisimler için geçerlidir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre ay üstü cisimlerinin hareketi daireseldir ve dairesel hareket ise tabîî değil, bir iradeden meydana gelmektedir. Yukarıda feleğin iradeli hareketinin yakın sebebi nefsi, uzak ilkesi de göksel akıl olduğu belirtilmiştir.⁴⁰ Filozof irade ile gaye arasında bir bağlantı kurarak, doğal cisimlerdeki gayenin o cismin zâtî yetkinliği olduğunu ve irade sahibi varlığın ise iradî ve aklî bir gayesi bulunduğunu söylemektedir. O, istenilenin iradesinin lezzet gibi duysal veya yenmek gibi vehmî ve hayalî veya zannî olabileceğini ifade etmektedir. Ancak ona göre gerçek olan ve sırf iyiliği (*essaadetü'l-kusvâ*) isteyen akıldır ve onun talebi de seçim/tercih (*ih-tiyâr*) olarak adlandırılmaktadır. Felekî hareketin oluşmasında da irade ve gaye söz konusudur ki onun ilkesi, gaye ve ihtiyârdır. Ayrıca felekî hareketin kendisi de yukarıda ifade edilen tabîî cisimlerin ibadeti gibi bir tür felekî ibadettir. Dolayısıyla filozofun sis-

³⁷ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 121.

³⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 126.

³⁹ Kindî, Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine, *Kindî Felsefi Risâleler* içinde, trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 230; İbn Sînâ, tabîî cisimlerdeki hareketin kaynağı olarak onlarda bulunan garizi aşkı görmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Risâle fi Mâhiyeti'l ışk*, nşr. ve trc. Ahmet Ateş, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1953; Türkçe trc., *Aşk Risalesi*, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2002.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 126, 130.

temine göre iradî hareketi gerçekleştirenin ilkesinin ihtiyâr ve gerçek iyiliği irade eden olması zorunlu olmaktadır.⁴¹

Filozofun yukarıda bahsettiğimiz şuur sahibi varlıkla insanı kastettiği, bu anlamıyla insanın fiillerinin de farklı şekillerde ortaya çıktığı görülmektedir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre insanî nefis, du-yularla hisseden, akli iradesiyle hareket eden ve ayrıca bitkisel ve hayvanî nefsin özelliklerine de sahip olan bir cevherdir. Diğer bir ifadeyle nefis ve bedenden müteşekkil olan insan, bedenî yönüyle bitkisel ve hayvanî nefsin özelliklerine sahip olurken, nefsi sayesinde de ilâhî bir yön kazanmaktadır. Bu da insanı hem fizik âlemlerle hem de ulvî âlemlerle irtibat kurmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla sahip olduğu akıl yetisiyle ay altı âlemin en üstün varlığı konumunda bulunan insandan hem tabiî hem de iradî fiiller ortaya çıkmaktadır.⁴² Ancak insanî nefis, her ne kadar ilâhî yönü mevcut olsa da yetkinliğini tamamlayabilmek için bedene ihtiyaç duymaktadır. Çünkü Fârâbî'nin (ö. 950) de ifade ettiği gibi insan, diğer ay altı âlemindeki varlıklar gibi başlangıçta eksik bir tabiatla yaratılmıştır. Ay altı âlemde mevcûd diğer varlıkların aksine insan, kendine özgü fiilini gerçekleştirerek ma'kûlâtı elde etme ve yetkinliğini kazanabilme imkânına sahiptir.⁴³ İbn Sînâ ise gaye ve talebin ancak eksikliği gerektirdiğini vurgulayarak insanın yetkinliğinin bilhassa ikinci yetkinliğinin onun temyiz gücüyle ilgili olduğunu ve mezkûr yetkinlikle de gerçek mutluluğa ulaşmasının mümkün olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁴ Başka bir ifadeyle insan, başlangıçta ilk yetkinlik ile doğmuş olsa da kendi üstünlüğünü idrak ederek yetkinliğini geliştirip, koruyabilecek bir imkân, irade ve ihtiyar hakkına sahiptir. Kendine özgü fiilini gerçekleştirebileceği bu

⁴¹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, II, s. 131, 134.

⁴² İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 4.

⁴³ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albir Nasri Nadir, Dârul-meşrik, Beyrut 1986, s. 87; Eserin Türkçe tercümesi için bk. Ahmet Arslan, *İdeal Devlet*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 75-77; krş. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 140, 174

⁴⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 140, 174; a. mlf., *en-Nefs*, s. 11; İbn Sînâ, nefsin tanımında bulunan yetkinliğin iki yönü olduğunu söyleyerek, birinci yetkinliğin (el-kemâlû'l-evvel), fiillerin ilkesi olması açısından bizzat nefsin kendi varlığı, ikinci yetkinliğinin de (el-kemâlû's-sânî) nefsin fiilleri olduğunu belirtmektedir. Bk. İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 11.

imkânla insan, üstünlüğünü devam ettirmek ve ulaşabileceği en yüce gayeyi elde etmek için birtakım tercihlerde bulunur. Akıl gücüne sahip insana sunulan kendine özgü fiilini gerçekleştirme imkânı, gerçekte insanın özgür olup olmadığının belirlenmesini mümkün kılmaktadır. İbn Sînâ *el-İlâhiyyât*'ta insanî nefsin kendine özgü fiilini şu şekilde ortaya koyar:

Nâtık nefsin kendine özgü yetkinliği, her şeyin ilkesinden başlayarak, salt üstün cevherlere, sonra bir şekilde bedenlerle ilgili ruhsal cevherlere, sonra yapı ve güçleriyle yüce cisimlere varınca-ya ve sonra bütün varlığın yapısı kendisinde toplanıncaya kadar her şeyin sûretinin ve her şeydeki akledilir düzenin ve her şeydeki taşmış iyiliğin suretinin kendisinde resmolmasıyla aklî bir âlem haline gelmektedir. Böylelikle nefis, bütün mevcut âleme denk mutlak güzel, mutlak iyi ve gerçek-mutlak güzelliği müşahede eden ve onunla birleşen, onun örneğini ve yapısını kendisinde nakşeden, onun yoluna katılan ve cevherinden sûretlenen akledilir bir âleme dönüşür.⁴⁵

Filozofun insanî nefsin kendine özgü fiilini tanımladığı bu metinden, insanı en yüce varlık türü olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ona göre, insanın diğer varlıklardan üstün bir konuma gelmesi ise sahip olduğu akıl yetisi dolayısıyladır. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu ontolojik düzlemdeki varlıklar içinde sadece insana özgü olan akıl gücünün nazarî ve amelî olmak üzere iki yönü vardır. İnsan ise nazarî akıl gücüyle diğer hiçbir varlığın sahip olmadığı bir imkânla tikel idraklerden küllî bilgilere ulaşarak onlar hakkında iyi ya da kötü şeklinde birtakım yargılarda bulunur. Buna göre de iyi olanı yapar, kötü olanı da terk eder. Bir kısmı bedenle ve bir kısmı da bedenle ilgili olmayan bu tasavvurlarla insan, kendisini hakiki mutluluğa (*es-saadetü'l-kusvâ*) veya bahtsızlık (*eş-şekâve*) durumuna götürecek şeyleri bilir ve birtakım tercihlerde bulunur.⁴⁶

⁴⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 172.

⁴⁶ İbn Sînâ, *a.g.e.*, II, s. 172; a. mlf, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî, Dâru'l-Âfâk'l-Cedîde, Beyrut 1982, s. 203; a. mlf., *el-Mebde ve'l-meâd*, s. 96, 99-100.

Tanrı'nın iradesi karşısında insanın irade ve ihtiyarını İbn Sînâ, yine fiil-irade ilişkisi çerçevesinde ele almaktadır. Zira ona göre Tanrı'nın aklettiği hakikat, O'nun kudret ve iradesiyle var olmaktadır. Onun metafizik sistemine göre bilmek, kudret ve iradeyle yaratmak manasına gelmektedir. Tanrı'nın bilgisi, kudreti ve iradesi karşısında insan ise zorunlu olarak öncelikle tasavvur etmek ve ardından tasavvur ettiği bir şeyi gerçekleştirebilmek için gaye, hareket ve iradeye muhtaçtır.⁴⁷ Çünkü İbn Sînâ'ya göre gaye ve isteğin olması, eksikliği gerektirir. Bu anlamda insan da ilk yetkinliği bakımından eksik bir varlıktır ve yetkinliğini kazanabilmek için gaye, hareket ve iradeye muhtaçtır. Buna karşılık Tanrı ise Mutlak Mükemmel bir varlıktır ve O'nun herhangi bir gayesinden söz edilemez.⁴⁸

3. İnsanın İrade Özgürlüğü

İnsanın irade özgürlüğü problemi, İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde insanın aklî yetkinliği bakımından üstünlüğü göz önüne alındığında en temel meselelerden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Problemin merkezinde ise, yukarıda temas edilen Tanrı'nın bilgisi, kudreti ve iradesi ile var olan âlemde üstün bir konuma sahip insanın fiillerinde özgür olup olmadığı meselesi yer almaktadır. İbn Sînâ'ya göre âlem, Sırf İyi olan Tanrı'nın hikmeti ve iradesiyle mümkün olan en mükemmel düzende var olmuştur. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın ilmi, bütün varlığı kuşatmakta ve var olan her şey, en iyi bir şekilde O'nun kudret ve iradesiyle var olmaktadır. Filozof, Tanrı'nın ilminin bütün varlığı kuşatmasını aynı zamanda kaza olarak ifade etmektedir. Yani bütün varlıklar, Tanrı'nın tedbir, takdir, ilim ve iradesi dâhilindedir. Kaderi ise kazanın tedricen

⁴⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 147; Konuyla ilgili olarak Gazzâlî, "Bilmek demek yaratmak demektir." görüşünü savunmamış, ama "Yaratmak demek, kudret ve irade aracılığıyla bilgiyi tahakkuk ettirmek demektir." diyerek bilgiyi ilâhî fiilin sebebi yapmıştır. Meseleye bu açıdan bakıldığında, gerçekten de yaratma görüşü çerçevesinde ilâhî fiilde bulunabilecek en kesin sebep, ilâhî bilgi olmaktadır. Bk. Ömer Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 17, İstanbul 2007, s. 21.

⁴⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 140.

yöneldiği şey şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁹ Başka bir ifadeyle kader, illet-malûl ilişkisinin zorunlu olduğu yerdir. Filozofun ortaya koyduğu sisteme göre varlıkların düzeni Sırf İyi ve en mükemmel varlık olan Tanrı'dan başlamakta ve O'ndan uzaklaştıkça ontolojik varlık düzenindeki varlıkların mükemmellik derecesi azalmaktadır. Özellikle oluş ve bozuluş âlemindeki madde ve sûretten mürekkep varlıklar Tanrı'nın mükemmelliğinin en uzak noktasında yer almaktadırlar. Sırf İyi olan Tanrı'dan uzaklaştıkça ise varlıkların noksanlıkları artmaktadır. Bu âlem, filozofun sebeplilik şeklinde adlandırdığı ve iradenin fiillerde bulunduğu yerdir. Her ne kadar Sırf İyi tarafından insan için kendisine ve bu âleme birtakım kemâl imkânı sunulmuş olsa da burada tercih hakkına sahip tek varlık insandır ve Tanrı'nın doğrudan bir müdahalesi söz konusu değildir. Ayrıca ay altı âlemdeki oluş ve bozuluş üzerinde ay üstü âlemdeki daha mükemmel varlıkların birtakım etkileri söz konusu olsa da yine de Tanrı'nın mükemmel ilmînden uzaklaştıkça değer kaybına uğramaları kaçınılmaz bir durumdur.⁵⁰

⁴⁹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, II, s. 185; a. mlf., *Risâle fî Sırrı'l-Kader*, Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Lügatü's-Sûfiyye Felsefeti İbn Sînâ*, Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983, s. 302; bu risâlenin tercümesi için bk. Ömer Mahir Alper, "Kaderin Sırrına Dâir Risâle", *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı VII, Yıl 2003, s. 173-178; Gürbüz Deniz, "Kaderin Sırrı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt XVIII, Sayı III, Yıl 2005, s. 323-324; Arapça k-d-r kökünden türetilen kader kelimesi, Klasik Arapça sözlüklerde Tanrı'nın bir sıfatı olarak zikredilmekte ve "Tanrı'nın varlıkları belirli bir plana göre yaratması ve eşyanın da belirli bir ölçüye göre var olması" manasına gelmektedir. Bk. İbn Manzûr, "kdr" mad., *Lisânü'l-Arab*, s. 30, 31, 32; Grekçe'de "kader, yazgı" manasında heimarméné (bk. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü*, s. 142) ile karşılanan kader kelimesi, Arapça sözlüklerde "gücü yetmek, planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek, rızkını daraltmak" şeklinde geçmektedir. Terim olarak ise kader, "Tanrı'nın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi" olarak tanımlanmaktadır. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Kader" mad., *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 58; Kader kelimesi İngilizce'de ise fate kelimesiyle karşılanmakta ve zaman zaman determinizm anlamında kullanılmaktadır. Bk. Edward Craig, "Fatalism" mad., *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, II, London-New York 1998, s. 563.

⁵⁰ Gürbüz Deniz, *a.g.e.*, s. 107-108; İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde her varlığın ontolojik bir statüsünün olduğu görülmektedir. Aynı zamanda ontolojik bir değere de sahip olan her varlığın özü bakımından eksik olmakla birlikte gayesi vardır. Her bir varlık da gayesine ulaşabilmek için tabii olarak garizî bir aşkla yöneliş içindedir. (Bk. İbn Sînâ, *Aşk Risalesi*) Söz konusu bu yönelişte her varlık, kendi sınırları içinde kendine özgü fiilini yapmaktadır. İnsan ise ontolojik düz-

Filozofun metafizik sisteminde sudûr nazariyesi dolayısıyla yetkinliği bakımından ontolojik bir değeri bulunan varlıklar içinde sadece akli yetisi sayesinde yüce bir konuma sahip insanın tercih hakkı söz konusudur ve bu da onun gerçekte özgür olduğu manasına gelmektedir. Ancak yukarıda tanımını yaptığımız kaza'ya göre ise insanın özgürlüğünden söz etmemiz imkânsız görünmektedir. Meseleye Tanrı'nın Fâil ilke, İlk Sebep olması, yani sebep-sebepli ilişkisi açısından bakacak olursak, İbn Sînâ'ya göre Tanrı, bizâtihi zorunlu varlıktır ve varlığında hiçbir sebebe muhtaç değildir. Buna karşılık diğer varlıklar ise var olabilmek için mutlaka Tanrı'ya muhtaçtır ve bütün âlem, İlâhî İlme bağlı olarak var olmaktadır. Bu durumda âlem ve içindeki bütün varlıklar da Fâil Sebep'in malûlü konumunda olup, onların her biri, ontolojik bakımdan Zorunlu Varlık ile bir tür ilişki içindedirler.⁵¹ Mezkûr ilişki, her ne kadar determinist bir yapı görünümünde olsa da filozof, söz konusu bu ilişkiyi Tanrı cihetinden inâyet kavramı, varlıklar bakımından ise gaye kavramıyla açıklamaktadır. Zira İbn Sînâ'ya göre İlâhî İnâyet, ilâhî bilgiye dayanarak yaratılmışlara varlık vermektir. Öyle ki İlâhî İnâyet, bütün varlığı kuşatmış durumdadır. Dolayısıyla var olan her şey, ilâhî bilgi sebebiyle var olduğu için mümkün olan en iyi nizam içindedir ve İlâhî İnâyet'ten nasibini almaktadır.⁵² Ontolojik düzlemde var olan her şey, kimi tabii kimi de iradî olarak kendilerinin varlığını irade edene doğru bir gaye yönelişiyle hareket halindedirler. İbn Sînâ, mezkûr sistemde her varlığın kendine ait bir arzusu olduğu düşüncesinden hareketle kendilerine özgü fiillerini gerçekleştirdiğini belirtmektedir. Doğal

lemde akılsal fonksiyonu itibarıyla farklı konumda bulunmaktadır. Ay altı âlemde tercih hakkına sahip tek varlık olarak insanın âlem için var olan diğer varlıklara zarar vermesi ve kendisine sunulan imkânları hoyratça kullanması elbette düşünülemez. Bu bakımdan da İbn Sînâ'nın sistemi açısından mümkün olmamakla birlikte, insan için sınırsız bir özgürlüğünden söz etmemiz imkân dahilinde değildir. Zira bir bireyin özgürlüğü, diğer bireylerin özgürlüğünü daima kısıtlar. Bireylerin birbirlerine karşı hak ve ödevleri hakkında bk. Müfit Selim Saruhan, "İnsan Haklarının Güvencesi Olarak Kur'an'da İnanç Özgürlüğünün Temel İlkeleri", *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu Bildiriler*, 15-17 Mayıs 2009, Çanakkale 2010, s. 53-67.

⁵¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 109-110.

⁵² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 168.

cismin gayesini o cismin zâtî yetkinliği şeklinde ifade eden filozof, gerçek iyiliği isteyenin akıl ve onun gayesinin de ancak ihtiyar ile olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla sistem içindeki varlıklar, gayelerini gerçekleştirmek üzere birtakım fiillerde bulunma imkânına sahiptir. Varlıkların hareketlerinin ilkesinin ihtiyâr ve gerçek iyiliği irade eden olması zorunludur. Çünkü iyilik, ya hareket ile elde edilerek ulaşılan bir şeydir ya da ayrı bir şeydir. Eğer iyilik, hareket ile ulaşılan bir şey olmuş olsaydı hareket kesildiğinde iyiliğin de ortadan kalkması gerekirdi. Bu, tıpkı insanın erdemli olmak için iyi fiiller yapması gibidir ki, onun bir fiil yapıp onun sayesinde yetkinlik kazanmak için hareket etmesi mümkün değildir. Zira yapılan şey, yetkinliğini failinden alır. Fiilin failini yetkinleştirmesi mümkün değildir. Çünkü malûlün yetkinliği, failinin yetkinliğinden daha aşağıdır. Bu bağlamda İbn Sînâ, insanın arzuladığı övgünün gerçek değil zannî iyilik olduğunu söyleyerek insanın fiil ile elde ettiği erdemli melekenin sebebinin onun nefsinin yetkinleştiren aklî melekесinin neticesi olduğunu belirtmektedir.⁵³

İlâhî İnâyet'in kuşattığı metafizik düzlemde mümkün varlıklarda birtakım değişimlerin söz konusu olduğunu söyleyen İbn Sînâ, özellikle ay altı âlemde, diğer adıyla kevn ve fesâd âleminde sürekli bir değişimin var olduğunu belirtmektedir. Ancak bu değişim, Tanrı'nın iradesine bağlı olan kaza'da değil, neden-nedenli ilişkisinin zorunlu olduğu mümkün âlemde, başka bir ifadeyle kader âleminde söz konusudur.⁵⁴ Mezkûr kader âleminde kendi fiillerini gerçekleştirme noktasında özgürlüğünden söz edebileceğimiz varlıklar içinde "Neden var oldum?" sorusuyla ilgilenen tek varlık olarak ise insanı görmekteyiz.⁵⁵ Bu durumda şu soruyu sormak yerinde olacaktır:

⁵³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 131; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ta hareketin duyuşal ya da aklî bir yetkinlik olmadığından dolayı nefsin iradeyle hareketinin hareketin kendisi için olmadığını söylemekte ve orada asıl olanın hareket vasıtasıyla ulaşılan gaye olduğu ve söz konusu gayeyi de aklî iradeyle gerçekleştiren bir sır şeklinde nitelendirmektedir. Bk. a. mlf., *İşaretler ve Tenbihler*, s. 121.

⁵⁴ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşıyye*, s. 321.

⁵⁵ Gürbüz Deniz, *a.g.e.*, s. 126.

Neden-nedenli ilişkisinin zorunlu olduğu kader âleminde akli yetkinliği bakımından üstün bir konuma sahip insanın özgür olup olmadığını nasıl belirleyebiliriz?

İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde gaye, hareket ve irade kavramları bağlamında insanın özgürlüğünden söz edilebilir. Çünkü akli yetiye sahip insanın ay altı âleminin en üstün varlığı olduğu tespit edildiğine göre, insanın bizatihi iradesi dolayısıyla özgür olduğunu söyleyebiliriz. Fakat mezkûr iradesinin dayandığı sebepler bakımından da fiillerinin zorunluluk altında olduğunu göz önüne almak gerekir. Zira ay altı âlemde zıtlıklar birlikte bulunmaktadır. Zıtlıkların birlikte bulunması da mezkûr âlemde iyiliğin ve kötülüğün birlikte bulunduğu manasına gelmektedir. Ancak İbn Sînâ, buradaki kötülüğün bizzât değil, ârizî bir durum olduğunu ifade etmektedir. Şayet âlemdeki iyilik ve kötülük birlikte bulunmasaydı, âlem mevcut durumundan daha mükemmel olması imkân içinde olurdu ki, bu da Tanrı'nın inâyeti çerçevesinde imkânsız bir durumdur. Yine âlemde sürekli olarak iyilik durumu (*aslâh*) söz konusu olsaydı, bu âlem var olmaz, başka bir âlem mevcut olurdu. Dolayısıyla âlemde mutlaka oluş ve bozuluş birlikte olmak zorundadır. Ancak asıl olan, iyiliğin çoğunlukla olmasıdır. Âlemde bu şekilde çoğunlukla iyilik ve az da kötülüğün birlikte bulunması İlâhî Hikmet'in bir gereğidir. Gerçekte büyük olan iyilik karşısında İlâhî Hikmet sahibinin, az bir kötülüğe göz yumması O'nun varlıklara en büyük ihsânı şeklinde değerlendirilmelidir.⁵⁶ İbn Sînâ, iyilikte olduğu gibi, kötülüğün kadere arâzî olarak dâhil olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda filozof, insanla ilgili olarak beden ve nefsin üç halini zikreder. Buna göre, bedenin güzellik ve sağlığa erişme, güzellik ve sağlıkta orta olma, çirkin ve hastalık olmak üzere üç hali vardır. Benzer şekilde nefsin de üç hali mev-

⁵⁶ İbn Sînâ, eşyadaki kötülüğün varlığını iyiliğe olan ihtiyaca binaen zorunlu görmektedir. Filozof, bizzât ve bilaraz kötülük ayrımına gitmektedir. Buna göre bizzât kötülük, bir şeyin türü ve doğasına ilişkin yetkinliğin olmaması manasında yokluktur, bilaraz ise yok olan veya hak edenden yetkinliği engelleyendir. Onun kötülük ile ilgili görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. *Metafizik*, II, s. 162 vd.; a. mlf., *İşaretler ve Tenbihler*, s. 169; a. mlf., *Risâle fî Sırrı'l-Kader*, s. 303; ayrıca iyi ve kötü kavramları hakkında bk. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2008, s. 221 vd.

cuttur. Bunlardan birincisi, akıl ve ahlâkın erdemine ulaşma halidir ki, bu dereceye yükselen insanlar, ahirette mutluluğun en üstün derecesine vakıf olacaktır. Nefsin ikinci hali, akledilirlerde birincisinin derecesine ulaşamayanlardır. Ancak bu seviyede bulunanların bilgisiz olması ahirette zarar verecek derecede değildir ve ahirette bir şekilde mutluluğa ulaşırlar. Üçüncü haldekiler ise hasta ve ahirette eziyete uğramış olanlardır. Filozof, nefsin zikredilen üç halinden her iki uç noktada olanların nadiren, ortada olanın ise çoğunlukla olduğunu ifade etmektedir. Burada İbn Sînâ, insan nefsinin iyiliği ve kötülüğü birlikte bulundurduğunu vurgulamakta ve bu bağlamda da insanın yetkinliğinde denge olması gerektiğini söylemektedir. İbn Sînâ, insanın maddî yapısını oluşturan beden kısmının yetkin olmadığından dolayı her türlü etkiye açık olduğunu belirtmektedir. O, âlemde iyilik ve kötülüğün varlığı ile ilgili olarak *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta şöyle bir soruyu da zikretmektedir: "Eğer kader varsa, ceza niçindir?" Filozofa göre nasıl ki, nefis hatasına göre ahirette bir cezaya maruz kalıyorsa, aynı şekilde beden de hastalığının neticesine katlanmak zorundadır. Çünkü bedenin rahatsızlığı bedenle ilgili daha önce yapılmış olan birtakım durumların neticesidir. Gerçekte bedenin bu rahatsızlığı da bir nevi iyiliktir ve çoğunlukla fayda sağlar. Aynı şekilde kaderin sebeplerinden biri ârız olursa ve hata da suçu getirecek şekilde birleştiğinde, her ne kadar bu, bir tek kişi için uygun olmayıp Rahim olan İhtiyar sahibinden zorunlu olmasa da, genel amaç için kaderi doğrulama zorunlu olur. Şayet ortada yalnızca kaderle sınanan taraf olmasaydı ve tikel bozuluşta onun tümel genel birçok maslahatı bulunmasaydı, kaçınılmaz olarak tümel için tikel yöne iltifat edilmezdi. Bu, tıpkı bütün için parça yönüne iltifat edilmediği gibidir. Örnek de vermek gerekirse, bedenin bütününe kurtulması için acı veren uzuv kesilir. Yani bedenin sağlığa kavuşması için hasta olan organ atılır.⁵⁷ İbn Sînâ'nın bu ifadelerinden zâtında zıtlıkları birlikte bulunduran ve akıl gücüyle üstün varlık konumundaki insanın gerçek iyiliği elde etmesi yönünde birtakım sorumluluklar yüklenmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ona göre kader

126 ⁵⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 170-171.

âleminde, insan için irade ve ihtiyârdan söz edilecekse onun birtakım sorumlulukları olduğunu da kabul etmeliyiz. Çünkü sorumluluğun söz konusu olduğu yerde irade ve tercihten söz edilebilir. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu sistemde, hem sorumluluk sahibi hem de irade ve tercih hakkına sahip tek varlık insandır. Varlıklar içinde sadece insan, kendisinde mevcut olan yetilerle hakiki mutluluğu (*es-saadetü'l-kusvâ*) elde edebilmek için dengede olabilecek yapıya iradesiyle sahip olabilir. Ancak her bireyin sahip olduğu yeteneklerle kendini donatması, yani mutluluk ve bedbahtlığını hazırlaması birbirinden farklılık göstermektedir.⁵⁸ İbn Sînâ'nın eserlerinin ilgili metinlerinde sürekli olarak temyiz (*ayırt etme*) gücünden söz etmesinden, insanın mutluluğa ancak aklî gaye ile ulaşabileceği, onun zıddı olan bedbahtlığa ise bedenle ilgilenmesi yüzünden maruz kalabileceği anlaşılmaktadır. Nitekim insanî nefis, bedenle ilgilenirse kendi zâtını ve asıl maşûkunu unuttur. Çünkü beden, nefsi, kendine özgü arzudan ve kendisine ait yetkinlikten, eğer yetkinliği gerçekleştirmişse yetkinliğini idrak etmesinden veya eksik kalmışsa yetkinliğin üzüntüsünü duymaktan alıkoyar. Bunun sonucunda ise bedbahtlığı kaçınılmaz olacaktır. Buna karşılık eğer insanî nefis, nazarî akıl gücüyle maddî güçleriyle ilgilenen amelî akıl gücünü kontrol altına alırsa mutluluğu elde etmesi kaçınılmaz olacaktır. Başka bir ifadeyle insanî nefsin hakiki mutluluğu elde edebilmesi yaratılıştan sahip olduğu aklî melekelere geliş-tirmesine bağlı bir durumdur.⁵⁹ Nitekim filozof, *el-Mebde' ve'l-meâd* adlı eserinde insanın varlığını âlemin kemâlinin gayesi⁶⁰ şeklinde değerlendirmesiyle, insana ait sorumlulukları da belirlediği gibi insanın aklî üstünlüğüne de vurgu yapmaktadır. Çünkü böylesi yüce bir konumda bulunma durumu, insana birtakım sorumluluklar yüklediği gibi tercih hakkı da vermektedir. İnsanın sorumlu varlık olması ise tercihlerinde ona özgür bir alan tanıdığı manasına gelmektedir.⁶¹

⁵⁸ Gürbüz Deniz, *a.g.e.*, s. 147.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 173-174; a. mlf., *en-Nefs*, s. 208-209, 237.

⁶⁰ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 99.

⁶¹ Tercih (ihtiyar) konusunda İbn Sînâ ile benzer görüşleri ortaya koyan Aristoteles (M.Ö. 384-322), tercih hakkının sadece akıl yetisine sahip insanda söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Çünkü en uygun ve en faydalı olanın tercih

İnsanın sahip olduğu yetilerle birtakım sorumlulukları olduğunu düşünen İbn Sînâ, onun mizacı bakımından en itidalli varlık olduğunu vurgulamakta ve öncelikle insanın zâtıyla ilgili sorumluluklarından bahsetmektedir. İnsan, nazarî akıl gücüyle bütün küllî makûlleri kavramakta, amelî akıl gücüyle de fiillerini gerçekleştirmektedir. Başka bir ifadeyle insan, bilme (*nazarî*) gücüyle insanî fiilleri ortaya koyarak onların iyi ya da kötü olduğu hakkında bir hüküm verir. Âmile gücü de bilme (*nazarî*) gücünden aldığı bilgilerle hayır için tercihte bulunarak o fiilleri yapar ya da terkeder.⁶² Nazarî akıl gücünün küllîleri idrak etmede birtakım dereceleri olduğunu ifade eden filozof, söz konusu dereceleri de heyûlânî, bilmeleke, bilfiil ve müstefâd akıl şeklinde zikreder. Bu durumda nazarî aklın en yüksek derecesi müstefâd akıl seviyesidir ki, bu dereceye ulaşan insanî nefis, İbn Sînâ'ya göre kemâlini elde etmiş olur. İnsanî nefis, amelî akıl gücüyle ahlâkî olgunluğa ulaşmış olmasıyla da adalet erdemini kazanmış olmaktadır.⁶³ Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre insanî nefis, yaratılışı itibariyle ilkesine geri dönmeye çalışmakta ve sürekli bir biçimde ona karşı şevk duymaktadır. Nefsin bu arzusunu onun mebdesine karşı arayış ve tutku içinde

edilmesi şeklinde tanımlanan ihtiyar kavramı yukarıda da ifade edildiği üzere sadece akli melekesi mevcut olan ve sorumluluk sahibi insanlar için geçerli bir eylemdir. Bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2009, s. 48; Ancak Hellenistik dönemin önemli düşünürlerinden biri olan Boethius (480-525) ise Tanrı'nın her şeyi önceden bildiği düşüncesi ile insanın özgür iradesi arasında bir çelişkinin varlığından söz ederek Tanrı'nın bildiği her şeyin zorunlu olarak gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu durumda ise ona göre, irade özgürlüğünden söz edilemez. Çünkü hiçbir şekilde yanılmayan Tanrı'nın bilgisinin dışında ne herhangi bir olay gerçekleşir ne de karar verme özgürlüğü diye bir şey olur. Şayet şeyler Tanrı'nın bilgisinin dışında gerçekleşmiş olsa bu durumda geleceğe ilişkin bir bilgi olmadığı gibi Tanrı inanç da şüpheye düşecektir. Bk. Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, trc. Çiğdem Dürüşken, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2006, s. 319; Boethius'un Tanrı'nın bilgisi ve insan hürriyeti ile ilgili görüşleri hakkında bk. İsmail Çetin, "Boethius'ta Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XII, Sayı II, Bursa 2003, s. 133-145.

⁶² İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 96; a. mlf., *en-Nefs*, s. 207.

⁶³ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 99-100; a. mlf., *İşaretler ve Tenbihler*, s. 112-113, 163.; a. mlf., *en-Nefs*, s. 50, 208-209.

olma durumu olarak değerlendiren filozof, hiçbir mümkün varlığın İlâhî feyzden uzak kalmadığını da vurgulamaktadır.⁶⁴

İbn Sînâ, akîl gücüne yetkinliğe arzu duymayı kazandırmış olan bütün nefislerin ahirette en yüce makama (*es-saadetü'l-kusvâ*) ulaşacağını söylemektedir. Ancak burada önemli olan ahlâkî bakımdan bilfiil yetkinliği elde etmiş olmaktır. İbn Sînâ'ya göre insanın ahlâkî bakımdan bilfiil yetkinliğe ulaşması kendisini ıslah etmesine bağlı bir durumdur. Çünkü insanın gerçek mutluluğa (*es-sâadetü'l-hakîkiyye*) ulaşması ancak nefsin pratik cüz'ünü ıslah etmesi sebebiyle mümkündür. Nefsin pratik cüz'ünü ıslahı da hem nazarî hem de amelî gücünü iki zıt ahlâk arasında "orta olma" hali olarak zikredilen dengeyi sağlaması ile gerçekleşir. İnsanî nefsin ifrat ve tefrit şeklinde de adlandırılan orta olma hali, gerçekte nâtik nefsi yaratılışı üzerine bırakmak manasına gelmektedir ki, bu da iradeyi gerekli kılmaktadır. Gerçekte mezkûr birbirine zıt fiiller, insanın istidâtında mevcut olan bir durumdur. Buna karşılık iki zıt gücü dengede tutabilme fiili ise irade ve ihtiyâr zorunlu kılan bir durumdur.⁶⁵ Başka bir ifadeyle, ahlâkî eylemler insanın bedenî hazlardan yüz çevirmesine ve sürekli mebde'ini hatırlamasına neden olmaktadır. İnsanî nefis, ilkesine ne kadar yönelirse o derece de bedensel hazlardan uzaklaşmaktadır. Ancak İbn Sînâ, insanî nefsin bu yöndeki fiillerinin fıtrî bir alışkanlıktan değil, aksine iradeyle gerçekleştiğini ifade etmekte ve bu sayede de insanın tembellik etme, rahatı isteme, güçlüğü katlanmama gibi fiillerden uzaklaştığını söylemektedir. Bu sayede insan kendisini eğiterek bazen isteyerek bazen de istemeyerek gerçek mutluluk için çalışmak zorunda kalmaktadır.⁶⁶

Aklî gücünden dolayı insanın şuur ve tercih sahibi olduğunu söyleyen İbn Sînâ, onun, iradesiyle varlığın hakikatine ulaşmasının ya burhanî yolla ya da iman akdiyle olacağını söylemişti. Filozof,

⁶⁴ İbn Sînâ, el-Felâk, nşr. Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatu's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ*, Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983, s. 117; Türkçe trc. *Felâk Sûresi Tefsiri, Kur'an'ın Felsefî Okunuşu İbn Sînâ Örneği* (Ekler Bölümü) içinde, trc. Mesut Okumuş, Araştırma Yayınları, Ankara 2003, s. 252-253.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 176-177; Gürbüz Deniz, *a.g.e.*, s. 155.

⁶⁶ İbn Sînâ, *a.g.e.*, II, s. 193.

gerek *Felâk* sûresine yazmış olduğu tefsirinde gerekse *el-Îlâhiyyât*'ta insanın dua ve ibadetlerle kendi kaderini belirleme gibi bir özgür olma imkânına sahip olduğunu belirtmektedir. Nitekim o, her şeyi (geçmiş-şu an-gelecek) bilmenin Tanrı'ya özgü bir durum olduğunu, insanın ise gelecekle ilgili bilgisinin olmadığını söylemektedir. Filozofun sistemine göre bir insana, yeryüzünde ve gökte meydana gelen bütün olayları ve söz konusu olayların doğalarını bilme imkânı verilmiş olsaydı, mutlaka gelecekte vuku bulacak hadiselelerin mahiyetini öğrenirdi. Bu durumda da insan, dua veya ibadet gibi fiiller yapmaya ihtiyaç duymazdı. Benzer şekilde, insan geleceği bilmediğinden dolayı söz konusu bu bilginin içeriği hakkında bilgi edinme gayreti içinde bulunmaktadır. Fakat insanın geleceği bilmesi ancak geleceğin meydana gelmesi ile mümkün olmaktadır. Bu durumda insana düşen şey, ilâhî emir doğrultusunda fiilde bulunmaktır. İbn Sînâ, insanın bu tür fiillerini ibadet olarak değerlendirmektedir. Çünkü ibadet ve dua gibi fiillerde bulunmak insanın Tanrı ile iletişim kurmasına neden olduğu için ona ahireti ve Tanrı'yı hatırlatır ve bu tür fiilleri gerçekleştiren nefsi nâtika da nefsini arındırmada büyük mesafe kateder. Ayrıca dua ve ibadetler gibi fiillerde bulunmak insana, kötülöklere karşı dayanma iradesi kazandırdığı gibi, iyiliğe karşı da ödöl ümit etmesini de sağlar.⁶⁷ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın insan hakkında kendi yetkinliğini kazanma ve gerçek mutluluğu elde etme yönünde birtakım fiiller yapabileceğini söylemesi onun özgür iradesinin olduğunu kabul ettiği manasına gelmektedir.

Göröldüğü üzere neden-nedenli ilişkisinin zorunlu olduğu kader âleminde aklî yetkinliği bakımından üstün bir konuma sahip yegane varlık olan insan, bilkuvve olarak birçok yeteneğe sahiptir. İbn Sînâ'nın *el-Îlâhiyyât*'ta söylediği gibi, insan kendisinde mevcut bilkuvve yeteneklerin farkında olarak özgür irade ve ihtiyarıyla birtakım fiillerde bulunması onun özgür olup olmadığının belirlenmesine yol açmaktadır. Sisteme göre insan, bilinçli olarak kendine özgü fiillerinde aklî gaye ile gerçek mutluluğu (*es-saâdetü'l-*

hakîkiyye) elde etmede özgür iradeye sahiptir. Ancak onun özgür iradesi, İlahî Bilgi'nin dâhilindedir.

Sonuç

İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde insan, maddî yapısı ve mahiyeti itibariyle fizik ve metafizik âlem arasında irtibat kuran yegâne varlık olarak diğer varlıklardan farklı bir konuma sahiptir. Filozofun ortaya koyduğu sisteme göre Tanrı, her şeyi küllî olarak bilir, O'nun bu bilgisi aynı zamanda irade ve kudretiyle yaratması manasına gelmektedir. Tanrı, sırf aklî iradesiyle zâtı gereği irade edendir. Başka bir ifadeyle Tanrı, zâtını ekleder, O'nun zâtını akletmesi bütün iyilik nizamını ve onun nasıl oluştuğunu bildiği manasına gelir.

Filozofa göre Tanrı'nın akıllara tesir etmesi, akılların da nefslere etkisi neticesinde göksel cisimlerde iradî hareket ortaya çıkar. Çünkü göksel cisimlerin iradî hareketleri vardır ve söz konusu bu iradî hareketin de yakın ilkesi nefsi olurken uzak ilkesi de göksel aklıdır. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu ontolojik düzlemdeki varlık hiyerarşisinde iradî hareketin söz konusu olduğu bir diğer varlık da insandır. İnsan, ay altı âleminin en üstün varlığı olarak bir yandan bedenî kuvveleri bakımından nebati ve hayvanî nefsin özelliklerine sahipken, diğer yandan da aklî yetisiyle kendine özgü fiili sebebiyle kendi kemâlini gerçekleştirmesi dolayısıyla irade ve ihtiyara sahip bir varlıktır. Bunun neticesinde de insan, amelî akıl gücüyle bedenle gerçekleşen güç ve fiillerini ortaya koyarken, nazarî akıl gücüyle de ulvî âlemlerle bir ilişki içine girmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın sisteminde iradenin ancak akılla ilişkili olduğu ortaya çıkmaktadır.

Tanrı'nın fiillerinde ve iradesinde her hangi bir gayeden söz edilemez. Buna karşılık gerek ay üstü âlemde gerçekleşen iradî harekette gerekse akıl yetisine sahip insanın iradî hareketlerinde mutlaka bir gaye vardır. İbn Sînâ'ya göre Tanrı, Mutlak Mükemmel bir varlıktır, diğer bütün varlıklar ise tabiatı itibariyle eksiktir. Bir bütün olarak âlem, Mutlak Cömert olan Tanrı'nın ezeli ilmindeki düzene uygun bir şekilde feyezân etmektedir. Tabiatı baki-

mundan eksik bir varlık olan insan, hem ilâhî hem de bedenî güçleriyle kendine özgü fiilini gerçekleştirerek yetkinliğini kazanmaya ve gerçek mutluluğu (*es-saâdetü'l-hakîki*) elde etmeye çalışmaktadır. İbn Sînâ'nın aklî gaye, hareket ve irade kavramlarından hareketle insanın kendine özgü fiilini gerçekleştirmesine ve aynı zamanda insanî nefsin tanımında sık sık onun temyiz gücüne vurgu yapması insanın özgür olduğu neticesine ulaşılmasını sağlamaktadır. Ayrıca insanın irade ve ihtiyarî fiilleri gerçekleştirme imkânına sahip olması bakımından sorumluluk sahibi olduğu da ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla filozof, insanın nazarî akıl gücüyle makûlleri idrak ettiğini ve fiiller konusunda da iyi ya da kötü şekilde bir yargıda bulunduğunu, amelî akıl gücüyle de nazarî aklın hüküm verdiği fiilleri yapmak ve terk etmek şeklinde birtakım tercihler yaptığını söylemektedir.

Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde insanın kendine özgü fiillerini gerçekleştirmede bilinçli olduğundan dolayı özgür bir alanının ve iradesinin varlığından söz edebiliriz, ancak mezkûr özgürlük alanının İlâhî İnâyet ve Hikmet çerçevesinde olduğu unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir, "Kaderin Sırrına Dâir Risâle", *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı VII, Yıl 2003.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2009.
- Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, trc. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006.
- Craig, Edward, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, II, London-New York 1998.
- Çağrı, Mustafa-Hökelekli, Hayati, "İrâde" mad., *DİA*, XXII, İstanbul 2000.
- Çetin, İsmail, "Boethius'ta Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XII, Sayı II, Bursa 2003.
- Deniz, Gürbüz, "Kaderin Sırrı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt XVIII, Sayı III, Yıl 2005.
- _____, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul

2010.

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2008.

el-Cürçânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1985.

Farabî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albir Nasri Nadir, Dâru'l-meşrk, Beyrut 1986.

Gihamy, Gerard, *Mevsûatu Müstalahâti'l-Felsefe inde'l-Arab*, Mektebetü'l-Lübnan, Lübnan 1998.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, IV, Dâru Sadır, Beyrut t.y.

İbn Sînâ, "el-Felâk", *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatu's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî, Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983.

_____, "er-Risâletü'l-Arşîyye", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.

_____, "fi'l-Hudûd", *Tis'u-Resâil* içinde, Dâru'l-Arab, Kahire 1989.

_____, "Risâle fî Sırrı'l-Kader", *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Lügatü's-Sûfiyye Felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî, Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983.

_____, *ed-Du'â ve'z-ziyâre*, nşr. Hasen 'Asî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ* içinde, Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983.

_____, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

_____, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî, İntişârât-ı Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî-Dânişgâh-ı MacGill/Şube-i Tahran, Tahran 1363.

_____, *en-Nefs*, nşr. F. Rahman, Oxford 1959.

_____, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1973.

_____, *İkinci Analitikler, Burhan*, nşr. ve trc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.

_____, *İşaretler ve Tenbihler*, nşr. ve trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

_____, *Kitâbu's-Şifâ, Sema ve Âlem*, nşr. ve trc. Harun Kuşlu-Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010.

_____, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî, Dâru'l-Âfâk'l-Cedîde, Beyrut 1982.

_____, *Metafizik*, II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

_____, *Oluş ve Bozuluş, Kevn ve Fesâd*, nşr. ve trc. Muammer İskenderoğlu, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

_____, *Risâle fî Mâhiyeti'l-ışk*, nşr. ve trc. Ahmet Ateş, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1953; Türkçe trc., *Aşk Risalesi*, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2002.

Kindî, "Risâle fî hudûdi'l-esyâ ve rusûmihâ, Tarifler Üzerine", Kindî, *Felsefi Risâleler* içinde, trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002.

- _____, "Risâle fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ, Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine, *Kindî Felsefi Risâleler* içinde, trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002.
- Kutluer, İlhan, "Makâmâtü'l-Ârifîn: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, I, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, "Felek", *DİA*, XII, İstanbul 1995.
- Kutluer, İlhan-Durusoy, Ali, "İbn Sînâ Felsefesinde İrade ve Fiil", *Uluslararası İstanbul Semineri: Aristoteles, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Aquino'lu Thomas'da İnsan Fiileri (2004)* içinde, Istituto di Filosofia San Tomaso d'aquina, Torino 2007.
- Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, trc. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004.
- Saruhan, Müfit Selim, "İnsan Haklarının Güvencesi Olarak Kur'an'da İnanç Özgürlüğünün Temel İlkeleri", *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu Bildiriler*, 15-17 Mayıs 2009, Çanakkale 2010.
- Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâtü'l-fünûn*, II, Beyrut 1998.
- Türker, Ömer, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 17, İstanbul 2007.
- Uysal, Enver, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Kader" mad., *DİA*, XXIV, İstanbul 2001.
- _____, "İrade" mad., *DİA*, XXII, İstanbul 2000.

