

**T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ'DA İRADE, İHTİYAR VE EYLEM İLİŞKİSİ

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
Ayşe ERASLAN**

**Enstitü Anabilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ**

Tez Danışmanı: Dr. Öğretim Üyesi Abdulkadir COŞKUN

Haziran 2019

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ'DA İRADE, İHTİYAR VE EYLEM İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Ayşe ERASLAN(167215008)

Enstitü Anabilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

Bu tez/....../.... tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

	Adı SOYADI	Kanaati			İmza
Jüri Başkanı <i>(Danışman)</i>	Dr. Öğretim Üyesi Abdulkadir Coşkun	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğretim Üyesi Kenan Tekin	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Eşref Altaş	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS / DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: Fârâbî Ve İbn Sînâ'da İrade, İhtiyar Ve Eylem İlişkisi

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 89 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 10/06/2019 tarihinde aşağıda ismi yazılı araştırma görevlisi tarafından şahsıma iletilen **ithenticate** intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı %25'tir.

Uygulanan filtrelemeler:

1. Kaynakça hariç,
2. Alıntılar dâhil,
3. 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza

AdıSOYADI : Ayşe ERASLAN
Öğrenci Numarası : 167215008
Ana Bilim Dalı : Felsefe Ve Din Bilimleri
Programı : Felsefe Ve Din Bilimleri
Türü : () Proje (X) Yüksek Lisans Tezi () Doktora Tezi

Taramayı Yapan Arş. Gör.
(Adı Soyadı, İmzası, Tarih)
Abdulkadir COŞKUN

Danışman
(Adı Soyadı, İmzası, Tarih)
Dr. Öğretim Üyesi Abdulkadir COŞKUN

ÖNSÖZ

Yeryüzünde sahip olduğu donanımlarla “sorumlu” statüsünde olan insanın eylemleri, insanı konu alan her ilim dalının ilgi alanı içine girmiştir. İnsanın neyi, nasıl ve hangi amaçla yaptığı meselesi ilahiyat, hukuk, psikoloji, felsefe gibi farklı disiplinlere ait metinlerde ele alınan konulardan olmuştur. “İrade ve ihtiyar”, insanın eylemlerinin niteliğini ortaya koyan iki kavram olarak kabul edilmiş ve genellikle ahlâk konulu eserlerde yer bulabilmiştir.

İrade, hayvani nefsin muharrik gücüne ait bir yeti iken ihtiyar söz konusu olunca insanın düşünme gücü devreye girer ve onu diğer canlılardan farklı bir konuma yükseltir. İnsanı sorumlu ve mükellef kılan bu farklı konum onu var oluş amacına uygun gayeye ulaştırmalıdır.

Fârâbî ve İbn Sînâ bu gayeyi “sa’âdetü’l uzma” (gerçek mutluluk) olarak değerlendirir ve ona ulaştırarak yolları, kadim bir kültürün ve mensubu oldukları inanç sisteminin değerlerini harmanlayarak ortaya koyarlar.

İslam felsefesi alanına girebilecek literatürde irade ve ihtiyar konulu müstakil bir eser bulunmamaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ’nın eserlerinin insan, nefis, nefsin güçleri ve ahlâk konulu bölümlerinde irade ve ihtiyar, insan fiillerinin türü ve gayesi bağlamında ele alınmıştır. Çalışmamızın amacı, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın eserlerinde bulunan “irade ve ihtiyar” kavramlarının ve bağlamlarının ortaya çıkarılmasına katkı sağlamaktır.

Çalışmamızın şekillenmeye başladığı ders dönemi esnasında ilminden istifade etme imkânı bulduğumuz Prof.Dr. Mehmet Tahir YAREN ile ders ve tez döneminde yardımlarını esirgemeyen değerli danışman hocam Dr. Öğretim Üyesi Abdulkadir COŞKUN’a teşekkürü bir borç bilirim.

İradem dışında gecikmiş olan yüksek öğrenimim esnasında anlayışını ve desteğini hep yanımda hissettiğim eşim Bender Eraslan ve varlıklarıyla güç bulduğum Gülhan, Zeynep, Betül ve Elif için Rabbime şükrederim.

Ayşe Eraslan

Orhangazi-2019

İÇİNDEKİLER

BEYAN	i
İÇİNDEKİLER.....	ii
KISALTMALAR.....	v
ÖZET	vi
SUMMARY	vii

GİRİŞ

1. Konunun Amacı, Önemi Ve Sınırları.....	1
2. Konunun Kaynakları.....	2
3. İrade Ve İhtiyar Kelimelerinin Terim Anlamı.....	3
3.1. İrade.....	3
3.2. İhtiyar.....	4
4. İradi Ve İhtiyari Fiillerde Etken Unsurlar.....	5
4.1. Nefis.....	5
4.2. Akıl.....	6
4.3. Bilgi.....	8
4.4. Hürriyet.....	9
4.5. İstidat (Yapabilme gücü).....	10
4.6. Hareket.....	10

1. BÖLÜM: FÂRÂBÎ'DE İRADE VE İHTİYAR

1.1. Fârâbî Öncesi Düşünce Geleneğinde İrade Ve İhtiyar Kavramları.....	12
1.1.1. Platon'da İrade Ve İhtiyar.....	12
1.1.2. Aristoteles'te İrade Ve İhtiyar.....	13
1.1.3. Kindî'de İrade Ve İhtiyar.....	14
1.1.4. Kelamda İrade Ve İhtiyar.....	14
1.2. Fârâbî'de İrade Ve İhtiyar Kavramları.....	17
1.3. Fârâbî'ye Göre İradi Ve İhtiyari Fiillerde Etken Unsurlar.....	18
1.3.1. Nefis ve Nefsin güçleri	18
1.3.2. Akıl	20
1.3.3. Bilgi	22
1.3.4. Hürriyet.....	24
1.3.5. İstidat (Yapabilme gücü)	25
1.3.6. Hareket.....	26
1.4. Fârâbî'de İrade Ve İhtiyar Sahibi İnsan.....	27
1.4.1. İnsanın Ontolojik Konumu.....	27
1.4.2. İnsanın Mizacının Fiillerine Etkisi.....	28
1.4.3. İradi Ve İhtiyari Fiillerin Ortaya Çıkardığı Erdemli İnsan	
Erdemli Toplum.....	29
1.4.3.1. Erdemli insan ve erdemli fiiller.....	29
1.4.3.2. İyilik ve kötülük.....	32

1.4.3.3. İki erdem; sevgi ve adalet.....	33
1.4.3.4. Erdemli toplum ve Birinci Başkan.....	33
14.3.5. Erdemli insan ve ölüm.....	35
1.5. İrâdi Ve İhtiyari Fiillerin Son Gayesi; Mutluluk.....	36
1.6. Fârâbî'ye Göre İlâhi İrade Ve İnsani İrade İlişkisi.....	38

2. BÖLÜM: İBN SÎNÂ'DA İRADE VE İHTİYAR

2.1. İbn Sînâ'da İrade ve İhtiyar Kavramları.....	40
2.2. İbn Sînâ'da İrâdi ve İhtiyari Fiillerde Etken Unsurlar.....	41
2.2.1. Nefis.....	41
2.2.1.1. Nefsin güçleri.....	41
2.2.1.2. İnsani nefis (Nâtık nefis).....	43
2.2.2. Akıl.....	45
2.2.3. Bilgi.....	49
2.2.4. Hürriyet.....	50
2.2.5. İstidat (Yapabilme gücü).....	51
2.2.6. Hareket	52
2.3. İbn Sînâ'da İrade ve İhtiyar Sahibi Olan İnsan	54
2.3.1. İnsanın Ontolojik Konumu.....	54
2.3.2. İnsanın Toplumsal Varlık Oluşu.....	56
2.3.3. İnsanın Mizacının Fiillerine Etkisi.....	57
2.3.4. İnsanın İrâdi Ve İhtiyari Fiillerinin Ölüm Sonrasına Etkisi.....	58
2.4. İbn Sînâ'ya Göre İrâdi Ve İhtiyari Fiillerin Temelindeki Ahlaki Öğeler.....	59
2.4.1. İyilik Ve Kötülük.....	61
2.5. İbn Sînâ'da İrâdi Ve İhtiyari Fiillerin Son Gayesi; Mutluluk.....	63
2.6. İbn Sînâ'ya Göre İlâhi İrade Ve İnsani İrade İlişkisi.....	65
2.7. İbn Sînâ Sonrası İrade Ve İhtiyar Kavramlarının Ele Alınışı.....	66
2.7.1. Gazzâlî'de İrade ve İhtiyar.....	66
2.7.2. İbn Bacce'de İrade ve İhtiyar.....	68
2.7.3. Fahreddin er- Râzî'de İrade Ve İhtiyar.....	70
SONUÇ:.....	72
KAYNAKÇA:.....	74
ÖZGEÇMİŞ:.....	79

KISALTMALAR:

DİA.	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
md.	maddesi
DİB.	Diyanet İşleri Başkanlığı
s.	Sayfa
trc.	Tercüme
çev.	Çeviren
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
age.	Adı geçen eser
agt.	Adı geçen tez
yay.	Yayınları
vd.	Ve diğerleri
ed.	Editör
agb.	Adı geçen bölüm
a.mlf.	Aynı müellif
TYEKB.	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tez Özeti

Tezin Başlığı: Fârâbî Ve İbn Sînâ'da İrade, İhtiyar Ve Eylem İlişkisi

Tezin Yazarı: Ayşe Eraslan

Danışman: Dr. Öğretim Üyesi Abdulkadir Coşkun

Kabul Tarihi: 11.06.2019

Sayfa Sayısı: vii (ön kısım) + 79 (tez)

Anabilim Dalı: Felsefe Ve Din Bilimleri

Bilim Dalı: Felsefe Ve Din Bilimleri

Bu çalışmada İslam felsefesinin iki zirve ismi olan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın "irade ve ihtiyar" hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Eylemlerinden sorumlu olan insan, "eylemde bulunabilmek için hangi donanımlara sahiptir, erdemli eylem nedir, nasıl elde edilir ve eylemlerinin son gayesi nedir, ne olmalıdır" soruları Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinde "irade ve ihtiyar" kavramları ile bağlantılı olarak cevap bulmuştur.

Giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşan çalışmamızın giriş bölümünde öncelikle "irade ve ihtiyar" kelimelerinin terim anlamlarını ve bu kavramlar üzerinde etken olan unsurları ele aldık. Birinci bölümde, Fârâbî üzerinde etkisi olan eski Yunan felsefesinde, Kindî'de ve ilk dönem kelam ilminde "irade ve ihtiyar" kavramlarına kısaca değindik. Fârâbî'de "irade ve ihtiyar", insanı ve fiillerindeki etken unsurları, erdemli insan ve erdemli toplumdaki irade ve ihtiyarı, son gaye olarak mutluluğu ve Fârâbî'ye göre İlâhi irade ve insani irade ilişkisini ele aldık.

İkinci bölümde İbn Sînâ'da "irade ve ihtiyar", insanı ve fiillerindeki etken unsurları, son gaye olarak mutluluğu, irade ve ihtiyarın temelindeki ahlâki öğeleri ve İbn Sînâ'ya göre İlâhi irade insani irade ilişkisini ele aldık. Ardından İbn Sînâ sonrası düşünce geleneğinde, Gazzâlî, İbn Bâcce ve Fahreddin er-Râzî'de "irade ve ihtiyar" kavramlarına kısaca değindik.

İslam filozoflarına göre insan, son yetkinliği olan gerçek mutluluğa iradi ve ihtiyari fiiller ile ulaşabilir. İslam felsefesinde irade ve ihtiyarla ilgi problemler geniş bir tartışma alanına sahip değildir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi kendi dönemlerine ve yüzyıllar sonrasının düşünce sistemine etki eden iki düşünürün eserleri tahkik ve tahlil edildiğinde, insanı son yetkinliğe ulaştıracak fiillere dair rehberlik kendini gösterecektir.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, İbn Sînâ, irade, ihtiyar, mutluluk.

Yalova University Insitute of Social Sciences Master Thesis Summary

Thesis Title: Will, Freewill And Act In Fârâbî and Ibn Sînâ	
Thesis Author: Ayşe Eraslan	Advisor: Assist. Prof. Abdulkadir Coşkun
Date of Acceptance: 11.06.2019 Total Number of Pages: vii(pre text)+79(main body)	
Department: Philosophical and Religious Sciences Field of Study: Philosophical and Religious Sciences	

In this study, the thoughts of Fârâbî and Ibn Sînâ who are the peak thinkers in Islamic Philosophy about will (irade) and freewill (ihtiyar) has been tackled. Questions like human who is responsible of his acts “what kind of appointments he has for making act, which guidance he faced and what are the final results of his acts, what should be” are explained with using concepts that will and freewill in Fârâbî and Ibn Sînâ’s works.

This work consists on the introduction, two chapters and conclusion. In the introduction part, first we analyzed the concept of will (irade), freewill (ihtiyar) terminologically, and factors which are effective on them. In first chapter, we mentioned the will and freewill notions in Greek philosophy, which has an effect on Fârâbî, in Kindî and in the first period of Islamic theology (al-kalam). In addition, we approached will and freewill in Fârâbî, factors which effect humans and their acts, will and freewill in moral people and societies, happiness as the last purpose, divine will and humanistic will according to Fârâbî.

For the second part, we analyzed will and freewill in Ibn Sînâ, human and factors, which affect his actions, happiness as the last purpose, moral factors which underlie will and freewill, divine will and humanistic will according to Ibn Sînâ. We mentioned will and freewill in Gazzâlî, İbn Bâcce and Fahreddin er-Râzî as the traditions of thought after İbn Sînâ.

According to Islamic philosophers, human can reach to the happiness, which is last competence with free and willing acts. In the Islamic Philosophy, discussions about will and freewill have not been placed commonly. When the works of philosophers as Fârâbî and Ibn Sînâ who have an impact on their period and after that through the centuries are analyzed, guidance for humans for conveying them to the ultimate competence will show itself.

Key words: Fârâbî, Ibn-i Sînâ, will, freewill, happiness.

GİRİŞ:

1. Konunun Amacı, Önemi Ve Sınırları

İslam Felsefesi tarihinde sistem filozofu olarak dönemlerinin zirvesi kabul edilen Fârâbî ve İbn Sîna'da irade ve ihtiyar kavramlarının ele alınışı çalışmamızın temelini oluşturmaktadır. Kendi kültür ve manevi değerlerinden taviz vermeden, kadim bir medeniyetin kaynaklarından istifade ederek, bilgiyi üreten, çoğaltan ve sonraki nesillere aktaran Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinde insanın iradi ve ihtiyari eylemlerinin nedenlerini, çeşitlerini ve sonuçlarıyla ilgili değerlendirmelerini ele almaya çalıştık.

İslam düşünce geleneğinde, “irade ve ihtiyar” kavramları, fiilin ortaya çıkışı ve erdemli fiil işlemenin imkânı çerçevesinde tartışılmıştır. Erdemli fiil, kişinin ilmi ve ahlâki temellere dayanarak, belli bir gayeyi hedefleyip, müspet değişimi önceleyerek anlamlı yaşamı gerçekleştiren eylemde bulunmasıdır. Eylem, verilen bir kararın zihin dışında uygulanmasıdır. İnsanın düşünme kapasitesi ve aktif gücü ile doğrudan alakalı olan eylem, bir hedefe ve amaca ulaşmada ve ortaya çıkan engelleri aşmada mümkün olan bütün unsurların devreye sokulmasını içeren bir anlama sahiptir. Bu engeller, insanın zaman ve mekânın unsuru olarak belli bir tabiata ait oluşuna ve diğer insanlarla bir arada yaşamasının getirdiği ilişkiler ağına, akleden bir varlık olarak belli inanç ve değerlere sahip olmasına bağlı olarak kendini gösteren sınırlar olarak tarif edilebilir. İnsanın bu engelleri ortadan kaldırarak var oluş gayesi olan yetkinliğe ulaşması, özgür iradesi ile anlamlı, amaçlı ve ahlâki eylemler üzerine ihtiyarını/tercihini kullanma kapasitesine bağlıdır.¹

İrade, algılanan duyuma veya tahayyül gücü ile daha önceden algılanıp muhafaza edilmiş şeye ya da düşünme gücü yoluyla “akledilmiş” şeye doğru gerçekleşir. Bir başka ifadeyle iradi hareket ya duyum ya hayal ya da düşünme nedeniyledir. Duyum veya duyuma dayalı tahayyül ile gerçekleşen isteme “akıl dışı” diye tanımlanırken, tefekküre dayalı düşünme ile gerçekleşen isteme “akli” diye tanımlanır. İnsanı hayvanlardan ayıran temel nokta burasıdır. Hayvanlar isteme veya kaçınmayı irade ederken duyum ve tahayyül gücünü kullanır. İnsan ise düşünme gücünü kullanarak akli bir istemede (ihtiyar) bulunabilir. Düşünme gücü, tefekküre dayalı bir tahayyüle ve akli arzuya yol açarak tahayyül ve arzusun üzerinde söz sahibi olabilen bir yetidir. Düşünme gücü, aklın insan nefsindeki yerini ifade eder.² “Düşünme gücü, kendisiyle ilim ve sanatların elde edildiği, fiil ve ahlaki davranışlardan iyi ve kötü olanların birbirinden ayırt edildiği güçtür. İnsan onunla neyi yapması ve neyi yapmaması gerektiğini anlar, yararlı ve zararlı, lezzet ya da acı veren şeyleri onunla kavrar.”³

Erdemli fiilleri tercih etmenin temelinde, bir gayeye ulaşma, bir yetkinlik kazanma ve insanda mevcut olan mutlu olma arzu ve isteği vardır. Her insan kendi kanaat ve zannına

¹ Macit, Nadim, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000, s. 19-21.

² Özturan, Hümeýra, *Akıl ve Ahlâk Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, Klasik yayınları, 2013, s. 43-44.

³ Farabî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyen Ay Yay. İstanbul, 2012, s. 37.

dayanarak gerçekte ne olduğunu tam olarak bilmese de mutluluğun “kendi kendine yeterli ve tercih edilen” olduğu inancını taşır. Mutluluk “en yüce gaye, ulaşmak istenen en son “yetkinlik” olarak insana ne yapması, neyi tercih etmesi gerektiğine dair sunulan iyi bir nedendir. Mutluluk, failin fiili hangi sebepten dolayı yapması gerektiğinin cevabıdır. Zira neyin niçin tercih edilmesi gerektiğinin cevabı bir gaye tasavvuru ile mümkündür. İrâdi ve ihtiyari fiiller bir gayeye yönelik olarak tezahür eder. İslam filozoflarına göre bu gaye, “insanın arzu ve eğilimlerinin doyurulması” şeklindeki yaygın kanaatten farklı olan gerçek mutluluktur (es sa’âdetü’l-uzma, kusvâ).⁴

Es-sa’âde el-kusvâ, son mutluluk, mutlak iyi olan son yetkinliği meydana getirir. Bu bakımdan o, her ne zaman olursa olsun, başka bir şey için değil, sadece kendisi için istenen ve tercih edilendir. Oysa tercih edilen diğer her şey ancak mutluga ulaşmadaki yararı için tercih edilir. Mutluluğun elde edilmesinde yararlı olduğunda her şey iyi, ona engel olan her şey de ne şekilde olursa olsun kötüdür.⁵

İslam Felsefesinde, irade ve onunla ilgili problemler Kelam’da olduğu kadar geniş bir tartışma alanına sahip değildir. Bununla beraber İslam filozoflarına göre “bütün canlılarda ‘bir canlılık niteliği olarak’ eylemi meydana getiren ve diğer güçlere tabi olan ayrı bir meleke vardır.” İnsan söz konusu olduğunda bu meleke sadece akıl ile değil, insanın duygusal boyutuyla da ilişkili olarak ortaya çıkar. Zira insanın iradi fiilinin her zaman akli bir karardan doğmadığı veya iradeyi sürekli olarak aklın belirlemediği ortadadır. Eğer irade, sadece aklın talebi ile olsaydı o zaman aklın isteği ile çatışan tabiatın ya da eğilimlerin bir açıklaması olmayacaktı. Dolayısıyla burada önemli olan iradenin isimlendirilmesi değil, onun insanın akıl gücü ve diğer güçlerle ilişkisinin belirlenmesidir. Bu ilişkide iradeyi akıl gücünün belirlemesi ile insana özgü bir iradeden (ihtiyar) bahsedilebilir. İnsan ancak bu irade/ihtiyar ile sorumlu tutulacağı, övülen veya yerilen, iyi veya kötü, güzel veya çirkin fiilleri yapmaya güç yetirebilir.⁶

2. Konunun Kaynakları

Fârâbî ve İbn Sînâ’da irade ve ihtiyar kavramlarının ele alındığı müstakil bir eserden bahsedilemez. Bu kavramlarla ilgili görüşler, düşünürlerin farklı eserlerinin muhtelif bölümlerinde yer almaktadır. Bu durum, çalışma alanının genişlemesine sebep olmakla birlikte, irade ve ihtiyar kavramları insan fiilleriyle ilgili olduğundan, eserlerin insan, nefis, psikoloji, ahlâk ve mutluluk ile ilgili bölümlerini birincil kaynaklar olarak değerlendirdik.

Fârâbî *İdeal Devlet*’in “İrade ve Seçme Arasındaki Fark ve Mutluluk” başlıklı kısa bölümünde irade ve ihtiyarın tanımı yapar ve ne tür farkları olduğunu açıklar. *Kitâbu’l-Hurûf* ve *İhsâu’l-Ulûm*’da iradenin toplumsal yönü, *Es-Siyasetü’l-Medeniyye* veya *Mebâdi’ül-Mevcûdât*’da iradenin nefsin düşünme gücü ve mutlulukla ilgisi, *Tahsîlu’s-Sa’âde*’de iradenin erdemli davranışlarla bağlantısı, *Tenbîh Âlâ Sebîli’s Sa’âde*’de irade gücünün hür insanlarda oluşu ele alınmıştır. İrâdi ve ihtiyari fiillerin ortaya çıkmasında

⁴ Bircan, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 61-65.

⁵ Fârâbî, *Fusûlu’l-Medenî*, çev. Hanîfî Özcan, *Fârâbî’nin İki Eseri Siyaset Felsefesine dair Görüşler Ve Mutluluk Yoluna Yönelme* (içinde), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 65.

⁶ Bircan, age. s. 273-274.

etken olan nefis, akıl, bilgi, hürriyet, istidat, hareket gibi unsurlar mezkûr eserlerde ve *Risâle fî me'âni'l-akl* ile *Uyûnü'l-mesâil*'in muhtelif sayfalarında zikredilmiştir.

İbn Sînâ'da irade ve ihtiyar konusu, *en-Necât*'ın “Tabii Hikmet Hakkında” bölümünde nefsin güçleriyle ilgili olarak, “İlahi Hikmet Hakkında” başlıklı bölümlerinde hareket, düşünen nefsin tercih gücü ve nefis terbiyesi bahislerinde ele alınmıştır. İrade ve ihtiyar kavramlarına *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II* eserinin 7. Makale ve “Eşyanın ilk tedbirden meydana çıkışı ve ona dönüşleri” başlıklı 9. Makale’de, *Kitâbu's-Şifâ Mantığa Giriş*’in “İlimler ve Mantık” bölümünde, *İşaretler Ve Tembihler*’in “Üçüncü Namat Yersel ve Göksel Nefisler” bölümünde yer verilmiştir. İrade ve ihtiyar ile ilgili olan nefis, akıl, bilgi, hürriyet, istidat ve hareket gibi kavramlar ise bahsedilen eserlerin muhtelif sayfalarında ve *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil, Risale fî Aksâmi'l-Akliyye, Risale fî'l Birr ve'l-İsm, Risâle fî İlmi'l Ahlâk* adlı risalelerde ele alınmıştır.

Ali Durusoy’un *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri*, Gürbüz Deniz’in *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Hasan Ocak’ın *Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında İnsanın Hürriyeti*, Hasan Hüseyin Bircan’ın *İslam Felsefesinde Mutluluk*, Nadim Macit’in *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Hümeysra Özturan’ın *Akıl ve Ahlâk Aristoteles ve Fârâbi’de Ahlâkın Kaynağı* adlı eserleri konuyla ilgili olarak çalışmamızda istifade ettiğimiz başlıca ikincil kaynaklar arasında yer almıştır.

3. İrade Ve İhtiyar Kelimelerinin Terim Anlamı

3.1. İrade

İrade (الرادة) kelimesi, Arapça bir şeyin ardından koşturmak anlamındaki “رَادَ” kökünden türemiş, arzu, dilek ve umuttan oluşan güç anlamına gelmektedir. Yapılmasına veya yapılmamasına karar verilen şeye nefsin meyletmesidir. İrade, ihtiyari olabileceği gibi zorlama ile de olabileceğinden cansız varlıklar ve hayvanlar için de kullanılır. İrade kelimesi Allah için kullanıldığında ‘istemek’ değil ‘karar vermek’ anlamına gelir.⁷

İrade, bir fiilin yapılmasında fayda bulunduğu dair oluşan kanaat sonucu onu yapma/elde etme yönünde oluşan eğilimdir.⁸ İçinde özgürlüğü barındıran irade, çeşitli şartlar altında gerçekleştirilecek eylemi, dış zorlama olmadan yapabilme gücü ve yeteneğidir. İrade, eylemleri, arzu, niyet ve gayeleri kontrol etme ve belirleme gücü olduğundan içgüdü ve itmeden ayrılır.⁹ Bu yönüyle irade, herhangi bir zorlama veya zorunluluk olmadan karar verip eylemi başlatan yetidir. İradi eylem her zaman bir yargı tarafından başlatıldığından, kendiliğinden olan davranıştan farklılık gösterir.¹⁰ İrade fiilden önce gelir, fiil sürecinde onunla birlikte olur ve onunla bütünleşir. Bir fayda elde etme inancının ardından şuurlu karar vermeyle, bir mecburiyet olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmektir.¹¹

⁷ Rağıb el İsfahânî, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra yayınları, Aralık 2012, s. 448.

⁸ Çağrıçı, Mustafa; Hayati Hökelekli, *DİA* “İrade” md. c.22, s. 380.

⁹ Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayınları, Ocak 2009, s. 185.

¹⁰ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Mart 1996, s. 281-282.

¹¹ Seyyar, Ali, *İnsan Ve Toplum Bilimleri Terimleri*, Değişim Yayınları, 2007, s. 472.

İrade, “menfaat inancı veya bu inancı izleyen meyil” olarak da tarif edilir. Bununla beraber irade kelimesiyle eş anlamlı gibi kullanılan bazı kelimeler ‘irade’den farklı anlama sahiptir. “Arzu”, sadece hazlarla ilgili olduğundan irade demek değildir. İnsan bazen tadı hoş olmayan bir ilacı içmeyi arzulamadığı halde kendisine şifa olacağı için içmeyi isteyebilir. Yine bazen lezzetli bir yemeği arzuladığı halde yemeğin zehirli olduğunu bildiğinden onu yemek istemez. “Temenni” ise gerçekleşmeyeceği bilinen veya gerçekleşmesinde kuşku duyulan şeyin istenmesi anlamında ve geçmişle de ilgili olabileceğinden iradeden farklıdır.¹² İrade sadece gelecekle ilgilidir. İnsan dün yapmış olduğu bir şeyi yapmamış olmayı temenni edebilir ama bunu irade edemez. *Rıza* iradeden farklıdır. İrade fiille birlikte, rıza ise fiilden sonra veya fiille birlikte.¹³ “Rıza”, itirazın terki anlamındadır. “Şevk” ise sevilen şeyi anarken kalpte duyulan heyecandır. İrade, nedenlerinde ve sonuçlarında şuur olan insani fiildir. Bu şuur durumu iradeyi içgüdüsel eylemlerden (ef’âl-i garaziyye) ayırır. İradenin ayırt edici özelliği şuurlu ve bilinçli yapılmış olmasıdır. Yaptığı işten haberdar olmayarak niçin ve nasıl yaptığını bilmeden ortaya çıkan fiiller iradi sayılmaz.¹⁴ “Fiil-i irade” yerine kullanılan “şîe” kelimesi de iradeden farklı anlama sahiptir. Selefiye âlimleri ilahi iradeyi tekvînî ve teşriî olmak üzere ikiye ayırır. Meş’iet demek olan tekvînî iradenin yaratmak istediği şeyin vuku bulmaması imkânsızdır. Muhabbet ve rıza demek olan teşriî irade, meydana getirmek istediği şeyin vukuunu mutlak olarak gerektirmez. Tekvînî irade hayır ve şerri kapsarken teşriî irade yalnız hayra ilişkindir.”¹⁵

3.2. İhtiyar

İhtiyar (إختيار) kelimesi, Arapça iyilik ve herkesin elde etmek istediği akıl, adalet, fazilet gibi faydalı ve arzu edilen şeyler anlamındaki hayr (خير) kelimesinden türemiştir ve daha iyi olanı istemek, yapmak, kendisinde hayır görülen şeyleri tercih etmek demektir.¹⁶

İhtiyar; bir fiili isterse yapacak istemezse yapmayacak durumda olan kişinin, bir baskı ve zorlamaya maruz kalmadan en az iki şeyden birini tercih etmesidir. Bu tercih, aklın hayırlı gördüğü şeyi seçmesi yönündedir. Bu karar verme süreci genelde rızaya/gönül hoşnutluğuna dayanır. İhtiyarını tam kullanabilen kişiye muhtar (مختار) denir. Muhtar; birkaç şey arasında bir karşılaştırma yapıp, hayırlı olanı, bir zorlama olmaksızın seçen kişidir.¹⁷ Muhtar yani tercih yapan, zorlanmadan ve çaresiz bırakılmadan iki şeyden en hayırlısını veya kendine göre en hayırlısını irade edendir. İradeye zorlanan bir kişiye ‘muhtar’ denilemez. İhtiyar ıztırân/zorlamanın zıddıdır.¹⁸

¹² Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâfık*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 45, 2015, c.2, s. 464-465.

¹³ Ebû Hilâl El-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, terc. Veysel Akdoğan, İşaret yayınları, 2017, s. 165-166.

¹⁴ Babanzâde Ahmet Naim, *İlmü'n-Nefs*, çev. Fatma Yıldız, “Babanzâde Ahmet Naim’in “İlmü'n-Nefs” Adlı Eserinin Tahlili Ve Çeviri Yazısı”, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi (içinde), 2014, s. 309-310.

¹⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA*. “İrade” md. s. 380.

¹⁶ Rağîb el İsfahanî, age. s. 366-367.

¹⁷ Seyyar, Ali, age. s. 440; Ayrıca bkz. Apaydın, Yunus H, *DİA* “İhtiyar” md. c. 21, s. 575.

¹⁸ Ebû Hilâl El-Askerî, age. s. 168.

İhtiyar, birden çok davranış şekilleri arasından en hayırlısını, en faydalısını seçme kararıdır. Bu anlamda bir dış zorlama olmadan kişinin kendi inanç ve kararına göre en uygun, en iyi ve doğru bulduğu şeyi tercih etmesidir.¹⁹

Amacı ve sebebi belli fiiller içinden birini tercih etmek anlamında olan ihtiyar ‘en hayırlı olanı seçmek’ olduğundan kişinin ihtiyarını kullanabilmesi için özgür ve bilinçli olması ayrıca karşılaştırma yaptığı şeylerden birinin diğerine üstün olması gerekir. İrade bir tür meyilden ibaretken, ihtiyarda bu meyil ‘üstün tutma’ anlamındadır.²⁰

4. İradi Ve İhtiyari Fiillerde Etken Unsurlar

4.1. Nefis:

“Nefis, doğal ve organik cismin beslenen, büyüyen, duyumsayan, iradeyle hareket eden ve tümelleri düşünerek çıkarsama yapan ilk yetkinliğidir.”²¹ Hareket nefisten kaynaklanır, bu sebeple nefis “neden”dir. Nefis, bilkuvve halinde olan hayata sahip olma yetisini bilfiil hale dönüştürür ve hayatı oluşturur. Bir madde yığınına insana dönüştüren ve onu yetkinliğine kavuşturan nefistir.²²

Nefis, bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere üçe ayrılır. Beslenme, büyüme ve üreme işlevi bitkisel nefse aittir. Hayvansal nefis doğal ve organik cismin duyumsayan ve iradeyle hareket eden yetkinliğidir. Düşünme ve bu eylem sonucu yeni çıkarımlar oluşturma görevi ise insani nefse aittir. Nefsin hayvani nefis denilen kısmının iç idrak güçleri, dış idrak güçleri ve fail güçleri bulunur. İradi ve ihtiyari fiiller nefsin fail güçleriyle ilgilidir.

Fail güçler, harekete sevk eden ve doğrudan hareket ettirme işini yapan (muharrik) olmak üzere ikiye ayrılır. Sevk eden güç (şevk, nüzu) ya bir faydanın elde edilmesi için (arzu gücü) veya bir zararın giderilmesi içindir (öfke gücü). Muharrik güç, kaslar ve organlar üzerinde etkilidir. Kaslara yayılmış bu güç hareketin yakın ilkesi, tasavvur gücü ise hareketin uzak ilkesidir. Bu ikisi arasında şevk ve irade vardır. Nefis önce hareketi düşünür, onda bir fayda olduğuna karar verince hareketi arzular ardından hareketi irade eder. Bu irade hareketi var etme iradesidir.²³

İstek gücü canlıyı mekânda hareket ettirme işlevine sahiptir. Hayvanlarda istek gücünü harekete geçiren şeyler dış dünyadaki nesneler ve suretlerdir. İnsanlarda ise istek gücü hem dış nesnelerin hem de aklın etkilerine maruzdur. Hayvanlardaki istek gücü bir etkiye bağlı olduğundan bir çatışma olması söz konusu değildir. İnsanda ise bazen arzu gücü bazen müfekkire gücü galip gelip onu harekete geçirmesi farklı güçler arasında çatışmaya sebep olabilir. Bu çatışma durumu insanda ahlâk ve hukuk dediğimiz alanlar ortaya çıkarır. Aklın denetimiyle ortaya çıkan ahlâki ve hukuki normlar insanın temel istekleri üzerinde düzenleyici kurallar oluşturur. Bu durum aynı zamanda insanlar arasındaki farklı davranışları ve bir insanın farklı zamanlardaki davranışlarını da açıklar mahiyettedir.

¹⁹ Çağrı ve Hökeleki, *DİA* “İrade” md. s. 381.

²⁰ Babanzâde, age. s. 311.

²¹ Cürcânî, age. s. 1034.

²² Özturan, age. s. 38.

²³ Cürcânî, age. s. 116.

İstek gücünün var olma sebebi, canlıların faydalı şeylere ulaşması ve zararlı şeylerden sakınması içindir. İstek gücü lezzet veren şeylere yönelik olursa şevk, intikama yönelik olursa gazap, düşünme ve akıl yürütmeyle birlikte olursa “irade ve ihtiyar” olarak isimlendirilir.²⁴

Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre iradenin temelinde bir çeşit arzu olan el-kuvvetü’n nüzûiyye (istek gücü) vardır. Nefis kendisinde arzu uyandıran bir şeyle karşılaşınca içinde bir şevk belirir. Bunu hayal gücünün faaliyeti takip eder ve insan arzu edilen nesne hakkında bilgi sahibi olur. Bu bilgiyi de ihtiyar (tercih) takip eder.²⁵

4.2. Akıl

İnsanın diğer canlılar arasında ayırt edici özelliği olan ve onu eylemlerinden sorumlu kılan akıl “varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan fakat maddeye tesir eden ruhani bir cevher” olarak tanımlanmıştır. İslam filozofları aklı, hak ile batılı ayırt eden, nefsin bir yetisi olarak kabul etmişlerdir.²⁶ “Düşünme gücü” denilen bu yetinin en temel işlevi akletmesi, iyi ve kötüyü ayırt etmesidir. Diğer güçlere yöneticilik yaparak sanat ve ilimleri elde edebilen düşünme gücü, aynı zamanda isteme ve akledilen şeye doğru nefsi yönlendirme gücüne sahiptir. Düşünme gücünün bu özelliği ahlâk ile ilgisini ortaya çıkarır.²⁷

Akıl, ameli (pratik) ve nazari (teorik) olarak ikiye ayrılır. Bir eylemi amaçlamadan sadece bilmeyi hedefleyen nazari aklın gaye sebebi, insanın insan olarak yetkinliğe ulaşması ve kemalini tamamlamasıdır. Ameli akıl ise, insanın eylemlerini belirler ve yaşanan tecrübeler sonucu oluşur. Duyguların yönetiminden ve erdemlerin oluşumundan ameli akıl sorumludur.²⁸

İslam düşünce geleneğindeki ilk eserlerde akıl, Allah’ın insana verdiği bir garize (yaratılıştan olan, huy) olarak değerlendirilir ve aklın varlığının ancak insanın kalp ve organlarındaki fonksiyonları ile bilinebileceği söylenir. Çünkü akıl duyular yoluyla kavranamaz ancak insanın fiillerine bakarak kişinin akıllı veya akıldan yoksun olduğundan söz edilebilir. İyiyi kötüden ayırt edebilen kişi “akıllı” olarak kabul edilir. Bu sebeple akıl ahmaklığın ve deliliğin zıddıdır. İnsanın doğumu ile birlikte verilmiş olan akıl gücü, insanla birlikte adım adım gelişir ve fiilleri ile kendini belli eder. İnsanın faydalı ve zararlı olanı ayırt etme yeteneğinde olduğu halde kendisine zararı olanı bilerek tercih etmesi aklını eksik kullanması demektir.²⁹

Aklın güzel ve çirkin, iyi ve kötü gördüğü şeyde bir değişiklik veya halden hale geçiş söz konusu değilken insan nefsinin menfaati olduğu durumlarda bu görüşlerinde değişim olabilir. Zira insan tabiatı hazlara karşı meyilli, acı ve meşakkat görülen şeylere karşı kaçma eğilimindedir. Bu yönüyle bir şeyi güzel ve çirkin, iyi ve kötü görme noktasında

²⁴ Arkan, Atilla, “Psikoloji: Nefis Ve Akıl”, *İslam Felsefesi Tarih Ve Problemler* (içinde), ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, Ankara, 2016, s.590.

²⁵ Aydın, Mehmet, *DİA*, “Ahlak” md. c.2, s. 13.

²⁶ Bolay, Süleyman Hayri, *DİA*, “Akıl” md. c.2 s. 238; Cürcani, age. s. 44.

²⁷ Özturan, age. s. 44.

²⁸ Arkan, agb. s. 594-595.

²⁹ Haris el Muhasibi, *El-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, çev. Veysel Akdoğan, İşaret yay. İstanbul, 2015, s. 225 vd.

aklın düşmanı haline gelebilir. Bu durum eğitim, alışkanlıklardan uzak durmaya özen gösterme ve fitratın benimseyeceği yöntemlerle iyi ve güzel olana yönlendirme suretiyle aşılabilir. “Akıl, her türlü işin konum ve düzenlemesinin kendisine dayandırılması gereken temeldir.”³⁰

İnsanın nesneler hakkında fikir yürüterek aklını kullanması kendisini nefsanî arzulardan koruyacaktır. Akıl gücünün atıl bırakılması, bedenın organlarından herhangi birini kendisine verilen güçlerden menetmek veya onu fiillerinden uzaklaştırmak gibidir. Organları zararlı şeylerden korumak ve yararlı şeyler için kullanmak nasıl yerine getirilmesi gereken bir görevse, yararlı ve zararlıların belirlenmesine aracı olan aklın ihmal edilmemesi daha önemli bir görevdir.³¹

Akıl, kendi nitelikleri ve yapısı gereği, diğer bilgi edinme yolları olan duyular ve haberden bağımsız, kendine özel bir alanda bilgi üretme yeteneğine sahiptir. Aklın bilgi üretmenin yanında diğer bilgi kaynakları tarafından elde edilen verileri bilgiye dönüştürme özelliği de vardır. Duyular ve haber yoluyla elde edilenlerin doğrulanıp bilgi niteliği kazandırılması ve kavram bilgisine ulaşılması aklın kontrolündedir. Duyular yoluyla algılanan nesne ve olayları değerlendirmeye tabi tutan akıldır. İnsan gözüyle bir şeyi görür, kulağıyla bir sesi işitir, akıl daha önceki deneyimleri ile gördüğü ve işittiği şeyi tanıır. Tanınan nesnelerin güzel, çirkin, iyi, kötü olduğuna göz ve kulak değil akıl hüküm verir. Çünkü aklın tabiatına seçme/ihtiyar ve hüküm verme yeteneği verilmiştir.

Aklın yapısında tümeller düzeyinde iyi, kötü, güzel, çirkin kavramları bulunmaktadır. Fakat akılda bu tümellerin bulunması hüküm vermesi için yeterli değildir. Bu aşamada bir elçinin haberi veya düşünme eyleminin gerçekleşmesi gerekir. Maturidî, aklın dış dünyadaki nesne ve fiillerin değeri üzerinde tefekkür yolunu kullanarak hakikate erişme imkânı olduğunu söyler. Bununla beraber akıl, Şems suresinde buyrulduğu üzere³² “fücur ve takva” kavramlarının arasını ayırma yeteneğine sahiptir. Söz konusu surede insana fücur ve takvanın ilham edilmesi, akla bu iki kavramı ayırt etme yeteneğinin verildiğini gösterir.³³

Ragıb el-İsfehani *Müfredat*’da akli “ilmi kabul etmeye hazır güç” olarak tarif eder ve Hz. Ali’nin akılla ilgili beyitlerine yer verir; “Gördüm ki akıl iki kısımdır: doğuştan gelen ve işitilen. Doğuştan geleni olmadıkça işitileni fayda sağlamaz. Tıpkı göz görmediği halde güneş ışığının yarar sağlamadığı gibi.” İnsanın mükellefiyeti birinci tür akıl/nazari (teorik) akılla değil, ikinci tür/ameli (pratik) akılla ortaya çıkar.³⁴ Ameli akıl, bilinen veya varsayılan bir amaçtan dolayı arzu gücünü seçtiği tikellere göre harekete geçiren güçtür. Arzulara uymanın zarar vereceğini bilerek buna karşı koymaktan aciz kalmak nazari aklın

³⁰ Maturidî, Ebû Mansûr el-Maturidî, “*Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*”, terc. Bekir Topaloğlu, İSAM yay. Ankara, 2016, s. 341-342.

³¹ Maturidî, age. s. 218.

³² “Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsinı arındıran kurtuluşa ermiştir.” (Şems Suresi, 7-9).

³³ Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz yayıncılık, İstanbul, 2013, s.77-78.

³⁴ İsfehani, age. s. 715-716.

değil, ameli aklın zayıflığındandır. Bu zayıflık, riyazet, mücahede ve arzulara karşı koymadaki kararlılık ile güçlü hale gelir.³⁵

4.3. Bilgi

İnsanın eylemde bulunma yeteneği akıl ve bilginin varlığına bağlıdır. İhtiyari fiiller ancak bilgi ile mümkün olabilir. İnsanın sorumlu olduğu fiilleri meydana getirmesi için akıl ve kudrete ihtiyaç duyması gibi, sorumlu tutulduğu şeylerin özelliklerini ve keyfiyetini bilmesi gerekir. İnsan niteliğini bildiği fiillerin failidir ve onların tümünden sorumludur. Kendisi için neyin gerekli olduğunu bilmeyen dolayısıyla karşılaştığı durumlar arasında ayırım yapamayan insanın ihtiyarından bahsetmek mümkün değildir.³⁶

İslam düşünürleri tarafından “bilinenin bilenin zihnindeki formu”, “varlığın hakikatlerini bilmek”, “ bir şeyin suretinin akılda belirginleşmesi” veya “bilinen üzerindeki gizliliğin kalkması” olarak tarif edilen bilgi³⁷ zorunlu ve nazari-istidlali olmak üzere ikiye ayrılır. Zorunlu bilgi, bilinmesinde şüphenin olmadığı, nefiste zorunlu olarak ortaya çıkan, yaratıkların kendi varlıklarına dair olan bilgidir. Nazari bilgi ise, gerçekleşmesi düşünmeye ve incelemeye ihtiyaç duyulan bilgidir. Nazari ve istidlali bilgi, eleştirel akli geleneğin sonucu ve beşeri bilgi olduğundan şüphe etmek ve ondan dönmek mümkündür.

Zorunlu bilgi, her insan için geçerli olduğundan özel bir bilgi sayılmaz. Her insan acının ve açlığın ne olduğunu bilir. Oysa beşeri anlamda asıl bilgi, düşünceye ve incelemeye dayanılarak elde edilen bilgidir. Hakikati bulma yeteneğine sahip insanın sahih/geçerli bilgiye ulaşması sahih/geçerli bir yöntemle dayalı akıl yürütme ile mümkündür. Zorunlu olmayan bilgiye ulaşmanın yolu sahih nazarla ve anlamlı bir düşünceye ulaştırmayı mümkün kılan delillerle gerçekleşir. Nazari ve istidlali bilginin kendisinden şüphe edilen ve dönülen bilgi olması bir meselenin itikadi ve nazari yönünü birbirinden ayırmayı gerektirir.³⁸

İnsanın “insani” fiil işleme yeteneği akıl ve bilginin varlığına bağlıdır. Bu sebeple insandaki kudret ve fiil işleme yeteneği kaybolunca aklın etkinliği ve bilginin temeli yıkılmış olur. Geleneksel düşünce ekollerinin cebir ve ihtiyar hakkındaki farklı yorumları insanın bilmeye yetenekli olup olmadığı konusundan kaynaklanmıştır. Görüş ayrılığının temelinde aklın rolü kendini gösterir. Eş’ariyye, vahyin akıldan önce geldiğini kabul ettiği halde Mu’tezile akla daha öncelikli bir rol verir ve vahiyden önce geldiğini iddia eder.

Akıl ve akla yüklenen anlam farklılığı gösterir ki her bilgi ve kültür, kendine özgü düşüncesi ve eylemi barındırır. Belli öncüllere bağlı olarak düşünmek insan iradesiyle insanın kudret alanı içinde gerçekleşir. Bilgi, nimete şükür, güzel ve çirkin olanı bilmek akli zorunluluklardır. Akılla bilinmesi mümkün olmayan sorumlulukların belirlenmesi dinin teklif alanına girer. İnsanın kendisine verilen görevi en iyi şekilde yapabilmesi için, yardımcı olacak bütün vesile ve unsurları bilmesi gereklidir. İnsanın bir şeye gücü

³⁵ Uysal, Enver, *Hudûd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa, 2008. s. 91.

³⁶ Macit, Nadim, “Bilginin İmkânı Bağlamında Dini Otorite”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt. II, sayı.4, s. 49-51.

³⁷ Uysal, age. s.159.

³⁸ Macit, agm, s. 4-8.

yetmesi için o şeyin keyfiyetini bilmesi icap eder, bilmiyorsa o işe güç yetiremez. Bu durum bilgi-eylem arasındaki zorunlu ilişkiyi ortaya koyar. “İnsanın fiillerinden bir fiil ile insana Allah tarafından bir lütuf olarak verilmiş kudret arasındaki bağ; bilgidir. İnsan, niteliğini bildiği fiillerin faili ve onların tümünden sorumludur.” Bilgi, sorumluluğu beraberinde getirir.³⁹

4.4. Hürriyet

Hürriyet, bağlı ve bağımlı olmama, dış etkenlerden bağımsız olarak engellenmemiş ve zorlanmamış olma halidir. Hürriyet, insanın kendi kararlarını ve seçimlerini, neyi yapip neyi yapmamak istediğine dair kararları kendi iradesine, kendi düşüncesine dayanarak vermesi, her türlü dış etkiden bağımsız olarak, eylemde bulunabilmesidir. Genel anlamda hürriyet “cebir ve tazyike uğramayan, kendi iradesine ve mahiyetine göre fiil ve harekette bulunan bir vücudun halidir.”

Ahlaki anlamda hürriyet maddi ve manevi olarak ikiye ayrılır. Maddi hürriyet, vücudun serbestçe hareket edebilmesi ve eylemler gerçekleştirmesidir. Bu vücuda ve organizmaya ait bir hürriyettir. Manevi hürriyet ise, iyi veya kötüyü yapmak için vereceğimiz karar gücü olup insandaki vicdan anlamına gelir. Ahlakın ana çıkış noktası, insanın iç yönüne taalluk eden manevi hürriyetin konusudur. Hürriyet kavramının zıtlarından biri olan ‘zorlama’ise kişiye iradesi dışında bir şeyi dikte etmek anlamındadır.

İnsanın sahip olduğu irade sayesinde iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt edip seçme hürriyeti vardır. Birey, hür iradesiyle belli koşul ve durum karşısında bir seçim yapar. Başka bir zaman ve mekânda, aynı koşul ve durum karşısında, daha önceki seçiminden farklı bir tercih yapabiliyorsa bu durum hür iradenin varlığını gösterir. “Hürriyet, yapılan eylemlerin arkasında kendimizin olması ve bundan doğacak farklı durumların bilincinde olarak, gerekli sorumlulukları alabilmektir.”⁴⁰

“Hürriyetin yokluğunun bilinci, hürriyetin mevcudiyetini ortaya koyar.” Başka bir deyişle insan hür oluşunun değil hür olmayışının farkındadır. Örneğin bir sinema seyircisine dışarı çıkmak ve oturup film seyretmek arasında bir seçim sunulsa ve o dışarı çıkmayı tercih etse, salonun kapısı açıksa hürce dışarı çıkar. Kapının kapalı olduğunu anlayıp dışarı çıkma imkânının olmadığını fark ettiğinde hürriyetsizliğini idrak etmiş olur. Oysa kapıyı açık bulup dışarı çıktığında hürriyetinin farkında değildir. “İnsan hürriyetin verdiği rahatlığın değil hürriyetsizliğin verdiği rahatsızlığın farkındadır.”⁴¹

4.5. İstidat (Yapabilme Gücü)

İstidat, terim olarak “insanın fiili gerçekleştirmesini sağlayan araçları kullanarak ihtiyari fiilleri meydana getirmesini mümkün kılan güç” anlamındadır. İstidatın tam anlamıyla işlevsel olabilmesi için fiili gerçekleştirecek kişinin fiili tasarlayabilmesi, etkili olacak madde ve yazı yazacak kalem örneğindeki gibi fiili gerçekleştirecek aletin bulunması gereklidir. İstidatın karşısı aczdır.⁴²

³⁹ Macit, age. s. 49-50.

⁴⁰ Ocak, Hasan, *Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında İnsanın Hürriyeti*, Ek Kitap Yay. İstanbul, 2012, s. 19-24.

⁴¹ Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Divan Kitap, Ankara, 2013, s. 19.

⁴² Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA*, “İstitaat” md, c. 23, s. 399.

İrâdi ve ihtiyari fiilleri işleme gücü olarak tanımlanan istidat, İslam düşünce geleneğinde iki anlamda kullanılmıştır. “Fiilin işlenmesini sağlayan vasıtalar” anlamındaki istidat, insanın kendisinde o fiile ait yetenek ve organın sağlıklı bir şekilde bulunması demektir. İnsanın ilahi emirlere uymakla yükümlü olmasının ilk şartı bu vasıtalara sahip olmasıdır. Bu konumdaki kişi fiili yapma veya terk etme seçeneklerinden birini tercih etme durumundadır.

İkinci olarak istidat, “fiilin gerçekleştirilmesini sağlayan güç” şeklinde tanımlanır. İstidatın asıl manasını oluşturan bu güç, iradesiyle belli bir fiil yapmak isteyen insanda bulunan sıfattır. İnsan, fiil için gerekli ve elverişli araçlara sahip olsa da bu istidattan mahrum olduğunda fiili işlemesi imkânsızdır. Fiilin asıl illeti ve vazgeçilmez şartı bu güçtür.⁴³

İstidat bu şekilde ikili ayırımı tabi tutularak İslam düşünce geleneği içinde tartışılmış ve bu çerçevede anlamlandırılmıştır. Fiil için gerekli vasıta ve aletler anlamında istidat fiilden önce gelmektedir. Fiiller gerekli vasıta ve aletlerle gerçekleştiği halde bunlar fiilin gerçek illeti sayılmaz. Bu bakımdan istidat/eylem yapma yeteneği, “tercihe dayalı iradeyle fiili gerçekleştirmeye hazır olmak” şeklinde tarif edilir. İnsan fiilini gerçekleştirmek için bu güce muhtaçtır. Bu ayırımın temelinde insanın bir şeyi yapmayı veya terk etmeyi düşünüyor olması vardır.

Bir insana bir an için iki veya daha fazla imkân açıktır. Onlardan birinin kuvveden fiile çıkması, tamamlanmış ve tamamlanmamış fiil arasındaki durumu ortaya koyar. İstidat, düşünülen, fakat icra edilmemiş, henüz devam eden veya daha başlanmamış bir fiile işaret etmektedir. İnsanın henüz işlemediği fiil için karar verme aşaması olan irade, istenilenin olmasını zorunlu kılmaz. İradeyle fiil yapmak için ‘yapabilme gücüne’ ihtiyaç vardır.⁴⁴

4.6. Hareket

Hareket, “durgunluk konumundan çıkmak” anlamında olup cismin bir mekândan diğer mekâna geçişini ve tabiattaki değişimleri ifade eder. Maddenin özünü oluşturan cevher sabit iken onun niteliklerini oluşturan arazlar değişkendir ve bu değişkenlerin en önemlisi “hareket”tir. Hareketin oluşması için iki mekân gereklidir. Mekânda sükûn veya hareket halinde olabilen cismi harekete geçiren güç, üç şekilde meydana gelir. Bu güç harici bir sebebin sonucu ise “kasrî” (zorla), kendisinden sudur edenin farkında olan bir şuur sahibi ise “iradi”, değilse “tabîî hareket” diye tanımlanır. İslam filozofları kevn ve fasad/oluş ve bozuluş şeklindeki her türlü hareketi ay-altı âlemle ilişkili görürler. Kelam âlimleri ise bu tür bir tasnif yapmadan hareketin evrenin her yerinde olabileceğini savunurlar.⁴⁵

Hareketin ilkesi/kaynağı olan nefis kendi içinde “nebatî”, “hayvanî”, “insanî” ve “felekî” olmak üzere dörde ayrılır. Nebatî nefsin hareketi “tabîî hareket” olup bitkinin büyüme, üreme ve gelişmesini sağlayan ilkedir. Hayvanî nefsin hareket ilkesi, duyumlar ve içgüdüye dayanan “iradi hareket”tir. Gök cisimlerinin hareketi, hareketin sürekli (kesintisiz) oluşundan, mesafenin ve sürenin belirlenemeyeceğinden tabîî hareket

⁴³ Ocak, age. s. 146.

⁴⁴ Macit, age. s. 129-131.

⁴⁵ Topaloğlu-Çelebi, age. s. 115.

sayılmamıştır. “Feleki hareketin yakın ilkesi ve sebebi onun cisminin kemali ve sureti olan nefis, uzak ilkesi ise akıldır. Feleki hareketin gayesi nefsin akla benzeme arzusudur ve bu arzu gök cisminin hareketini doğurur.”

İnsani nefis ise bilgi, irade ve eylem gücüne sahiptir. İnsani harekette akıl veya duyu bilgisi tek başına yeterli değildir. Hareketin gerçekleşmesi için organlardaki gücü harekete geçiren iradenin bulunması gereklidir. İnsanı eyleme yönlendiren güç duyulardan kaynaklanıyorsa “irade”, akıldan kaynaklanıyorsa “ihtiyar” adını alır. “İradi hareketin yöneldiği amaç zanni hayır, ihtiyari hareketin yöneldiği amaç hakiki hayır sayılır.”⁴⁶

⁴⁶ Durusoy, Ali, *DİA*, “Hareket” md, İstanbul, 1997, c. 16, s. 121-123.

1. BÖLÜM: FÂRÂBÎ'DE İRADE VE İHTİYAR

1.1. Fârâbî Öncesi Düşünce Geleneğinde İrade Ve İhtiyar Kavramları

1.1.1. Platon'da İrade ve İhtiyar

Felsefe Tarihinde irade-ihtiyar ayırımını kavramsal olmasa da içerik olarak Platon'un *Devlet*'inde görebiliriz. Platon insanın içinde birbiriyle mücadele halinde olan, biri tutkulardan diğeri akıldan kaynaklanan iki güçten bahseder. Düşünen, hesaplayan aklın karşısındaki arzu gücü sadece sevmek, acıkmak, susamak, doymak gibi zevk veren şeylerle meşguldür. İyiye kötünden ayırt eden akıl gücü eğitimle, doymak bilmeyen beden hazlarını kontrol altında tutabilir.⁴⁷ Bunun yanı sıra *Devlet*'in bazı bölümlerinde çeşitli kaderler arasında bir seçmeden söz edilmektedir. Sokrates-Platon düşüncesinde aklın iyiye bulması bilgi temeline dayanır. Eğer akıl iyi olanı bilirse onu tercih edecektir. Bu durumda iyi olanı tercih bir bilgelik işidir.⁴⁸

Platon'a göre nefis, canlı varlıkları cansız varlıklardan ayıran iradi hareketin ilkesidir. Hareket; arzu etmek, üzülmek, öfke duymak, hatırlamak gibi her türlü değişimi ifade eder. Nefis, şekil veren, yöneten ve her bakımdan aktif iken beden, nefse maddi nesneleri duyular vasıtasıyla tanıtan, nefis tarafından yönetilen pasif bir niceliktir. Biri maddi diğeri manevi iki tözün bir araya gelmesi nefis için aşağılayıcı bir ortaklıktır. Platon, nefis için beden bir hapisane olduğunu düşünür. Çünkü beden, nefsin kendi doğasını gerçekleştirmesi önündeki en büyük engeldir. Buna rağmen Platon, nefsin istediği takdirde, hakikati bulma yolunda bu sıkıntılardan, beden hapisanesinden kurtulabileceğini söyler. Çünkü yaratılış olarak nefse komutanlık ve efendilik verilmişken bedene boyun eğme ve kölelik verilmiştir. "Nefis akla sahiptir, beden ise bundan mahrumdur." Nefis, düşünme gücü sayesinde beden isteklerini aşabilip, kendisi için yaratıldığı mutluluğa yani idealara ulaşabilecektir.⁴⁹

Platon'a göre irade, bedene bağlı bir güç olup beden etkinliğini sağlayan öfke ve kızgınlık gibi halleri ortaya çıkarır. İradenin merkezi kalptedir fakat bu onun aklın karşısında olduğu anlamına gelmez. İrade, aklın emirleri ve nefsin istekleri arasında bir sınır ve aracıdır. Platon, nefsin kısımlarıyla ilgili düşüncelerini, biri güzel ve asil, diğeri çirkin ve huysuz iki at tarafından çekilen ve bir sürücü tarafından yönetilen bir araba örneği ile açıklar. Çirkin ve huysuz atların temsil ettiği istekler akla karşı gelerek maddi hazlara yönelirken, güzel ve asil atla temsil edilen irade de akla uygun hareket ederek idealara yükselmek istemektedir. Arabanın sürücüsü ise idealara dönme çabasındaki akıl sahibi nefistir.⁵⁰

⁴⁷ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 142-143.

⁴⁸ Ocak, age, s. 49-50.

⁴⁹ Kaya, Mustafa, "Platon'un Ruh Kuramı", Sosyal Bilimler Dergisi, cilt. XV, say. 1, 2013, s. 175-178.

⁵⁰ Kaya, agm, s. 179.

1.1.2. Aristoteles'te İrade ve İhtiyar

Aristoteles'e göre nefis, hayata sahip olma yetisi bilmek ve halindeki bedeni bilfiil haline getirip hayatı oluşturan cevherdir. "Göz bir canlı olsaydı görme onun nefsi olurdu" sözü, nefsin hem hareketin kaynağı hem bedenın amacı hem de bir cismin neliğini vermesi bakımından cevher oluşunu dile getirir. Bu bakımdan Aristoteles'te nefsin işlevleri, algılamayı, hayal etmeyi, hareket etmeyi, beslenmeyi, büyümeyi, düşünmeyi, yargıda bulunmayı, hareketleri bu düşünce ve yargılara göre düzenlemeyi içine alır.⁵¹ Nefsin güçlerinden olan hareket gücünün nedeni arzu gücüdür. Arzu gücü, erişilmek istenen iynin veya hazzın hayal edilmesini gerektirir. Bu hayal etme düşünce gücüyle olabileceği gibi sadece duyusal bir hayal etme de olabilir. Belirsiz tahayyüllerin etkisiyle ortaya çıkan eylem aşağı türden hayvanlarda bulunur. Bu, iştahtan kaynaklanan akıl dışı eylemdir. İradeden kaynaklanan eylem ise daha yüksek arzudan meydana gelir.⁵²

Aristoteles, bilginin iyi olanı tercih etme üzerindeki etkisi hakkında Sokrates'le aynı görüşte değildir. Seçme bakımından bilgisizlik, istemeden yapılan eylemin değil erdemsizliğin koşuludur. Kaynağın failde olduğu ve failin eylemi gerçekleştirdiği koşulları bildiği hareketler iradidir. Çocuklara ve hayvanlara ait anlık etkiyle yapılan davranışlar gibi olan iradi eylemler bir seçmenin sonucu değildir. Seçmenin konusu düşünerek karar verilen şeydir ve kendi elimizde olanla yapılabilir. İştah, öfke gibi bazı arzu türleriyle akla dayanan istekler birbirinden farklıdır. Örneğin; imkânsız olanı isteyebilir ama seçemeyiz. Kendi eylemimize bağlı olmayan bir şeyi isteyebilir ama seçemeyiz. Bu bakımdan seçme "gücümüz dâhilinde olan şeyleri düşünüp taşınmaya dayanan arzudur." Başka bir deyişle seçme "arzu eden akıl veya akıllı arzudur."⁵³

Aristoteles aklın tercih anındaki işlevine dikkat çeker ve aklın yönetmediği tercih için *hairesis/irade*, aklın yönettiği tercih için *proairesis/ihtiyar* kavramlarını kullanır. İkisi arasındaki fark, "bir şeyi diğerine tercih etmek veya bir şeyi diğerinden önce tercih etmek" anlamı veren "pro" önekidir. Bu bilinçli bir iradeyi ima etmektedir. Aristoteles bunu "Tercih, akıl ve düşünceyle birliktedir. İsmının diğerlerinden önce tercih edilmesi gereken şey oluşu buna işaret etmektedir" diyerek açıklar.

"Tercih bir iradedir ama irade tercih değildir çünkü tercih birini diğerinin yerine irade etmektir, bu ise inceleme ve tefekkürsüz olmaz." *Proairesis/ihtiyar/tercih* bir tasarlama sonrası olduğundan tefekkür sürecine tabidir. *Proairesis/ihtiyar* yani tercihe dayalı seçme kavramı erdemın tanımında ortaya çıkar. Erdemli eylemler yalnızca iradi değil, seçmeye/ihtiyara dayalı eylemler olduğundan erdem ve erdemsizlik bizim elimizdedir. Çünkü kişi tercihleri sonucunda erdemli veya erdemsiz olur.⁵⁴

Hiç kimse birini üşümeme veya acıkmama konusunda ikna etmeye çalışamaz çünkü bunlar insanın elinde olan şeyler değildir. Fakat yasa koyucular insanları ödöl ve ceza ile

⁵¹ Özturan, age, s. 38-40.

⁵² Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Aslan, Kabalcı Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 231.

⁵³ Ross, age. s.310-313.

⁵⁴ Özturan, age, s. 62-64

erdemli olmaya ikna etmeye çalışırlar. Bu da erdemli davranmanın insanın elinde olduğunu gösterir ki bilgisizlik bile o insanın yanlış yapması için mazeret sayılmaz.⁵⁵

1.1. 3. Kindî’de İrade ve İhtiyar

İslam felsefe tarihinde nefsin mahiyet ve işlevlerini, arınmasının yöntemlerini ve ölümden sonraki durumunu temellendiren ilk isim Kindî’dir. Ona göre nefis, akıl, hareket ve irade gücüne sahip, bedenden bağımsız fakat fonksiyonlarını beden vasıtasıyla gerçekleştiren manevi bir cevherdir. Nefis, birbirine zıt arzu ve öfke güçlerinin yanı sıra bir de akıl gücüne sahiptir. Öfke gücü insanı kin ve intikam duygusuna sevk ederken düşünen nefis (en-nefsü’n-nâtika) ona engel olur. Aynı şekilde olur olmaz şeyleri isteyerek insanı bayağı durumlara düşüren arzu gücüne de düşünen nefis devreye girerek engel olur.⁵⁶

Kindî iradeyle ilgili olarak *Hudûd* Risalesinde; “kendisiyle belli bir şeyin kastedildiği güç, nedeni akla gelen düşünce ve irade el-mahlûk” şeklinde üç tanıma yer verir. İrade, canlılarda bir şeye meyletmiş düşünceyi eyleme dönüştüren güçtür. İrade gücü sayesinde bir şeye doğru yönelebiliriz. Buradan anlaşılıyor ki farklı alternatif arasından birine yönelip gerçekleştirme gücü iradedir.⁵⁷ *Hudûd* Risalesinde ihtiyar kavramı ise “düşünme ve temyiz gücünden sonra gelen irade” olarak tanımlanır. Buna göre ihtiyar, düşünme ve ayırt etme gücünü içinde barındıran bilinçli ve istekli bir seçimdir.⁵⁸

Kindî, *Risale fi’l-hile li-def’il-ahzân* başlıklı risalesinde üzüntüyü yenmenin çarelerinden bahsederken fiiller arasında akıl gücünün etkin olduğu bilinçli tercihin önemine dikkat çeker. Var olmayı isteyen arzusunu gerçekleştiremez ve mutsuz olur. O halde “istediğimiz olmadıysa olanı istemeli, olanla yetinmeli ve üzüntüyü sevince dönüştürmeliyiz”. Kindî, insanların farklı arzu ve isteklere sahip oluşunu alışkanlığa dönüşmüş davranışlara bağlar. Bu sebeple yaşadıklarımızla mutlu olup kayıplara üzülmemenin yolu alışkanlıkla kolaylaşacağından buna yönelmeli ve aklın uygun gördüğü davranışları eğitim konusu yapmamız gerekir. Kötü seçim yapanı ‘akılsızın biri’ olarak niteleyen Kindî aklın her şeyi yerli yerine koyacağını söyler. İnsan bitmek bilmeyen arzu ve isteklerini akıllı tercihleri ile yöneterek üzüntüden kurtulabilir.⁵⁹

1.1.4. Kelam’da İrade ve İhtiyar

İslam tarihinde hicri II. yüzyılın başında kelami tartışmalar daha çok “irade hürriyeti ve kader” konularında yoğunlaşmıştı. Bu tartışmalar dönemin hareketli siyasi ortamından bağımsız değildi. Alınan kararlara ve uygulamalara yöneltlen eleştirileri Allah’ın kaçınılmaz iradesine bağlayarak bertaraf etmeye çalışan siyasi iktidar, insanın irade hürriyetini savunanları susturma yolunu tercih etmişti.⁶⁰

⁵⁵ Ross, David, age. s. 314.

⁵⁶ Kaya, Mahmut, “Kindî: İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması”, *İslam Felsefesi Tarih Ve Problemler* (içinde), Ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, Ankara, 2016, s. 109.

⁵⁷ Uysal, Enver, *Hudûd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, 2008, s. 174.

⁵⁸ Uysal, age. s. 172.

⁵⁹ Kindî, *Risâle fi’l-hile li-def’il-ahzân (Üzüntüyü Yenmenin Çareleri)*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), Klasik Yayınları, 2014, s. 52-53.

⁶⁰ Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları 1992, s. 45.

Kelam tarihinde irade hürriyeti ve kader hakkında farklı görüşler ileri sürenler *Cebriyye*, *Kaderiyye* ve *Ehl-i Sünnet* adı altında değerlendirilebilir. *Cebriyye* (*Mücbire*) mezhebine göre irade kudreti olmayan insan hür değildir. İnsanın fiilleri tıpkı cansızların hareketleri gibidir. Her şey Allah'ın mutlak iradesine bağlıdır ve yaratıcılık yalnız Allah'a mahsustur. “İnsan kendi fiilinin yaratıcısıdır” demek Allah'a ortak koşmaktır. Allah mutlak bilgi sahibi olarak bir insanın faaliyetlerini önceden bileceğinden her şey O'nun bilgisi dâhilinde olur. İnsanın kendi iradesiyle fiillerini değiştirmiş olması Allah'ın ezeli bilgisine ters düşmesi anlamındadır.⁶¹

Cebriyye insanın hiçbir eylem için gücü olmadığını ve bütün fiillerinin Allah tarafından yaratılıp belirlenmiş (mecbur) olduğunu iddia eder. Fiiller cansız nesnelerde olduğu gibi sadece mecazen insana atfedilir. Ödül ve ceza dahi bir cebr meselesidir. Cebriyenin bu görüşleri kendi yönetimlerini ilahi kaderin bir sonucu olarak gören Emevi iktidarı tarafından da destekleniyordu.

İrade hürriyetinin ilk savunucuları insanın kendi fiilini seçip yapma gücüne sahip olduğunu ileri süren *Kaderiyye* ekolüne mensup kişilerdi.⁶² Bu görüşe göre insanın bütün fiilleri Allah'ın iradesinden ayrı olarak kendi özgür iradesiyle ortaya çıkar. Daha sonra *Mu'tezile* mezhebi tarafından da desteklenen bu anlayışa göre insan hareketlerinde hür ve kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Bu fikir bir şirk koşma değil Allah'ın adaletine ve insanın sorumlu/mükellef olması inancına dayanıyordu. İnsan kendi özgür iradesiyle ve Allah'ın kendisine verdiği güçle O'nun nehiy ve emirlerine uyar veya uymaz. Bunun sonucu olarak da ahirette ödül veya ceza ile karşılaşır. İnsanın kendi iradesiyle olmayan fiilinden dolayı ödül veya ceza alması Allah'ın adaletiyle bağdaşmaz.⁶³

Hicri III. Yüzyıldan itibaren *Ehl-i sünnet* olarak tanınan selefi görüş, özgür irade ve kader hakkında *Cebriyye* ve *Kaderiyye*den daha farklı görüşler öne sürmüştür. En güçlü temsilcilerinden Ebü'l Hasan el-Eş'ari ve onu takip edenler, insanların iyi fiilleri gibi kötü fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığını savunmuşlardır. Eş'ari'ye göre şer Allah'tandır fakat Allah şerri kendisi için değil kulları için şer olarak yaratmıştır. İnsanın kendi fiillerini gerçekleştireceği özgür iradesinin, ilahi iradenin mutlak olduğu inancına aykırı olacağını düşünen Eş'ari kelamcılar *kesb*⁶⁴ teorisini ileri sürmüşler, böylece insanın yükümlülük ve sorumluluklarını mantıklı bir temele oturtmaya çalışmışlardır. Eş'ariler bu terime yükledikleri anlam ile *Cebriyye* anlayışına yaklaştıklarından “cebr-i mutavassıt (orta cebir) diye adlandırılmıştır.⁶⁵

⁶¹ Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Divan Kitap 2013, s. 48.

⁶² Fahri, Macit, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera yayıncılık, 2016, s.70. “Ayrıca bkz. *DİA* “İrade” md. s. 383.

⁶³ Öner, Necati, age. s. 50.

⁶⁴ “İhtiyari fiillerin meydana gelişinde kulun etkisi anlamında olan ‘kesb’ kavramının yorumlanması kelam ekollerinin kader anlayışına bağlıdır. Cebriyye'nin görüşüne göre fiillerin meydana gelişinde insanın irade ve kudretinin bir etkisi olmadığından kesb kullara nispet edilemez. Mu'tezile kesbi kullara ait fiillerin sonucu olarak kabul eder, zira her kâsib aynı zamanda faildir. Eş'ari kelamcılara göre kesb kullara ait fiillerin meydana gelişinde hadis kudretin tesir etmesinden ibarettir. İlahi kudret olmadan kullar herhangi bir fiili gerçekleştiremez. Fail demek yaratıcı demektir. Allah'tan başka yaratıcı olmadığına göre kullar için sadece mecazi anlamda fail, gerçek anlamda kâsib terimi kullanılabilir.” bkz. Yusuf Şevki Yavuz, *DİA*, “Kesb” md. cilt. 25, s. 304-305.

⁶⁵ *DİA* “İrade” md. s. 383; ayrıca bkz. Öner, Necati, “İnsan Hürriyeti”, s. 51.

İmam Eş'ari, kaza ve kaderi kabul edip rıza göstermekle insanın fiillerinin önceden takdir edildiğini söyler ve bu kazanın kader olarak ortaya çıkışında insanın rolünü *kesb* görüşüyle açıklamaya çalışır. Eş'ari Allah'ın mutlak iradesi karşısında insanın özgür iradesinden söz etmenin iki yaratıcıyı kabul etmek anlamında olacağını söyler. Diğer yandan insanın kendi fiili üzerindeki etkisini hissetmesinden doğan çelişkili durumu “insan kendi nefsinde ihtiyari fiillerine irade ve kudretinin olduğunu hisseder, diğer taraftan Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğuna iman eder” diyerek açıklama getirmeye çalışır.

İnsana verilmiş olan seçme yeteneğinin sadece yaratılmış olan fiile karşılık geleceğini, zıddının olmasının imkânsız olduğunu söyleyen Eş'ari'ye göre insan, kendine verilmiş güç/kudret hangi fiili işlemek için verilmişse ondan başkasını yapamaz.⁶⁶

Oysa İmam Mâturidi'ye göre fiilin sebeplerinden her biri ve aynı şekilde fiili işleyebilme gücü bir şeyin hem kendisine hem zıddına elverişlidir. Bunun reddedilmesi kişinin yaptığı işin zıddını işleme gücünün ortadan kalkması demektir. Kişide bir şeyin hem kendini hem zıddını yapabilme gücü olmalı ki ilahi emir ve yasak beşeri güç ve kudret çerçevesinde gerçekleşmiş olsun. Bir fiile elverişli olup da zıddına müsait bulunmayan güç iradi değil tab'an/doğal olarak meydana gelmiş olur. İki zıddın oluşabilmesine müsait olmayan güç ihtiyari olamaz.⁶⁷

Ehl-i Sünnet kelamının kurucularından olan Mâturidi ikinci büyük Sünni ekolün öncüsü olarak bilinir. İmam Mâturidi, kişinin sorumluluğunun ilk şartı olarak eylemlerinde özgür olması gerektiğini savunur. Bunun ilahi kudrete karşı bir beyan olmadığını belirtir. Mâturidi'ye göre insan özgür iradesiyle eylemde bulunur ama onun yaptıkları Allah tarafından yaratılır. Görünürde bir çelişki gibi duran bu ifadeyi Mâturidi eyleme kapasitesi (fiil kudreti, capacity to act) kavramını genişletip iki tür güç olduğunu söyleyerek açıklar. Birincisi eylemin gerçekleştiği andan önce yaratılmış olan yeterli maddi araçlar ve fail insanın beden ve ruh sağlığı gibi rahmetin hediyeleri/nimet olarak anılan şeylerdir. Bunlar amellere göre yaratılmaz ama onların yokluğunda eylem gerçekleşmez. İkinci güç, eylemin gerçekleştiği anda ortaya çıkan ve ahiretteki ödül veya ceza ile karşılaşacak olan insanın özgür seçimi/ihtiyaridir.

İmam Mâturidi bu yaklaşımıyla failin yalnızca Allah ya da yalnızca insan olduğunu iddia eden iki uç tavrı birleştirebilmiştir. Allah bütün eylemleri yaratmış, onları yokluk âleminden varlığa çıkarmıştır ama bunlar aynı zamanda bu eylemleri *kesb* eden kulun eylemidir.⁶⁸ İslam kelamcılarının tartışılan bu konularda ortaya koydukları görüşler Allah'ın tek ve mutlak varlık olduğu, yaratma gücü, adil olma vasıfları esas alınarak Kur'an-ı Kerim ayetlerinin yorumu sonucu meydana gelmiştir. Konunun metafizik boyutu, ayetlerin farklı bilgi seviyelerine göre yorumlanabilir oluşu farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁶⁹ İnsanları özgür iradeleriyle seçip yapmadıkları,

⁶⁶ Toprak, Süleyman, “İnsan Fiilleri Konusunda Mâturidi ve Eş'ari Arasındaki İhtilaf”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1990, sayı. 3, s.172-179.

⁶⁷ Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları 2016, s. 399.

⁶⁸ Brodersen, Angelika, “Mâturidi Kelamında İlâhî ve İnsani Fiil”, çev. Merve İnci, Uluslararası İmam Mâturidi Sempozyumu Tebliğler Kitabı, 2014, s. 349.

⁶⁹ Öner, Necati, age. s. 53.

yapmaya mecbur bırakıldıkları fiillerden dolayı sorumlu tutarak ceza vermek veya özgürce yapamayacakları şeylerden sorumlu tutmak adalete, hikmete ve akla aykırıdır. Adalet ve hikmetinden kuşku duyulmayan Allah insanları sorumlu tuttuğu eylemlerini seçebilecek bir irade ve bunları gerçekleştirecek bir güç/yeti ile donatmıştır.⁷⁰

1.2. Fârâbî’de İrade Ve İhtiyar Kavramları

Fârâbî iradeyi “ duyusal algı, tahayyül veya akılsal kuvvetle idrak edilen bir şeyden doğan ve ona yönelen arzu ve bu şeyin kabul mü edilmesi, yoksa ret mi edilmesi gerektiği üzerinde bir karar verme” olarak ifade eder. Bir şeyi bilme veya bedeninin tümü yahut bir organı ile bir şeyi yapmaya yönelme irade kuvveti ile olur.⁷¹ “İrade”, idrak edilen şeye karşı duyulan eğilimdir (nuzû) ve bu eğilim duyunun veya tahayyülün sonucu oluşur. Fârâbî’ye göre bu eğilim düşünüp taşınmanın ve akılsal bir düşüncenin sonucu ise “ihtiyar” adını alır. Duyu ve tahayyülden doğan eğilim/irade, başka hayvanlarda da olduğu halde ihtiyar, insana özel bir durumdur.⁷²

İnsana verilen ilk bilgiler ve ilk düşünürlükler (ma’kulat), nefsin duyumu sağlayan gücü ile bu güce bağlı olan, istek ve nefreti doğuran arzu gücünün gelişmesinden sonra verilir. Duyum ve arzu gücünün aletleri bedeninin organlarıdır ve bu iki güçle “irade” meydana gelir. Fârâbî’ye göre irade başlangıçta duyumdan gelen bir istektir. Bu istek nefsin “arzu gücü” ile oluşur. Nefsin “hayal gücünden” doğan istek ise ikinci bir iradedir. Bu iki iradenin oluşumundan sonra nefsin “düşünen gücünde” ilk bilgilerin ortaya çıkmasıyla üçüncü bir irade türü meydana gelir. Düşünme fiilinden ortaya çıkan bu irade ise “ihtiyar”dır. İhtiyar, sadece insana ait bir özelliktir. Bu sayede insan övüleni, kınananı, güzel ve çirkin olanı ayırt edebilir. İnsan ödül ve cezaya bu yetisi sebebiyle müstehak olur. İlk iki irade düşünmeyen hayvanlarda bulunur. İnsan ihtiyarı ile mutluluğu arayıp aramamaya, iyiliği, kötülüğü, güzeli ve çirkinini yapmaya güç yetirir.⁷³

Fârâbî’nin düşünce sisteminde fail insan, eylemlerinin mahiyetini bilen ve nefsinin sahip olduğu güçler ile o eylemleri gerçekleştirendir. Nefsin sahip olduğu güçlerin başında seçme ve istemeyle ilgili olan irade gücü gelmektedir. Kendisiyle bir şeyin arzu edildiği veya bir şeyden hoşlanılmadığı durumlarda kaçındığı isteme kuvveti (nuzû’), iradenin temelindeki kuvvettir. İsteme kuvveti/arzu gücünden doğan eylem, duyumun ve tahayyülün sonucu olduğunda irade, düşünme ve akıl yürütmenin sonucu olduğunda ihtiyar adını alır. İrade, başka canlılarda da bulunurken ihtiyar, insana mahsus bir özelliktir. İnsan bilgi ve seçme özelliği ile kendisini ahlâki alanda ortaya koyabilir ve nihai yetkinlik olan mutluluğa ulaşabilir.⁷⁴

⁷⁰ Çağrı ve Hökelekli, *DİA* “İrade” md. cilt.22, s. 380-384.

⁷¹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul,2017, s. 67.

⁷² Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 83.

⁷³ Fârâbî, *Siyase, Es-Siyâsetü’l-Medeniyye veya Mebâdi’ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S.Aydın-Abdülkadir Şener-M. Rami Ayas, Büyüyen Ay yay. İstanbul, 2012, s. 77-78. (Bundan sonra bu eser Fârâbî, *Siyâse*).

⁷⁴ Ocak, age, s.117-118

Fârâbî ‘ye göre irade, ihtiyardan daha geniş ve onu kapsayan bir kavramdır. Zira insan, mümkün olmayanları da ister ama sadece mümkün olanı seçebilir. Bu durumda “her ihtiyar iradedir fakat her irade ihtiyar değildir.”⁷⁵

1.3. Fârâbî’ye göre İradi ve İhtiyari Fiillerde Etken Unsurlar

1.3.1. Nefis ve Nefsin güçleri

Fârâbî’nin düşünce sisteminde varlıkların sınıflandırılması, “ilk sebep” olan Tanrı’dan başlayarak basitlik ve mükemmelliğin en alt düzeyinde yer alan ilk maddeye (heyûla) kadar iner. Tanrı, varlık mertebelerinin ilki, insan aklının ulaşabildiği en kutsal varlıktır. İkinci mertebede sayıları gökkürelerinin sayısı kadar olan dokuz akıldan oluşan, ruhaniler ve melekler mertebesinin bulunduğu varlık alanı gelir. Varlıklarını Tanrı’dan alan bu akıllar, hem üçüncü varlık mertebesini oluşturan Faal Akıl hem de gökkürelerinin varlık sebebidirler. Cebraîl veya Ruhulkudûs adı verilen Faal Akıl, Tanrı ile ay-altı âlem arasında aracı görevindedir. Fârâbî’ye göre nefis, varlık sıralamasında dördüncü mertebede, manevi ve basit bir varlık konumundadır. Nefis, gök cisimlerinde dairevi hareketi, insan, hayvan ve bitkilerde ise biyolojik, fizyolojik ve psikolojik her türlü hareketi ifade etmektedir.⁷⁶

Fârâbî’ye göre nefis bizatihi bedenden ayrı bir varlığa sahip olmakla birlikte, her bedene ait tek bir nefis vardır ve nefis başka bir bedene geçemez. Nefsin varlığı için beden gerekli olmakla birlikte nefis varlığını beden yok olduktan sonra da devam ettirebilir. Nefis bedenden bağımsız bir cevher olduğu halde cisimle ilgisi bakımından beden bir suretidir. Fârâbî’ye göre bilfiil hale gelmeyen nefsin ahiret hayatı da olmayacaktır.⁷⁷

Fârâbî, nefsi semavi cisimlerin nefisleri, düşünmeyen canlıların nefisleri ve düşünen canlıların nefisleri olmak üzere üç kategoride ele alır. Semavi cisimlerin nefisleri canlıların nefislerinden farklı olarak cevherleri bakımından tektirler ve devirli harekete sahiptirler. “Onlar bilinen hayvan türlerinin nefislerinden varlıkça daha üstün, daha olgun ve daha şerefli dirler. Onlar hiçbir zaman güç/kuvve halinde bulunmamış sürekli fiil halinde olmuşlardır.” Semavi cisimlerin sadece düşünen nefisleri vardır, duyan ve hayal eden nefisleri yoktur. Düşünmeyen canlılardan bir kısmında düşünme gücü dışında diğer üç güç bulunur bir kısmında ise sadece arzu etme ve duyum güçleri vardır. Bu canlılardaki hayal gücü düşünen canlılardaki düşünme gücünün yerini tutar.

Düşünen canlıların nefsi ise; düşünme, arzu etme, hayal ve duyum güçlerinden oluşur. Duyum gücü, beş duyu organıyla nesneleri algılar fakat iyi ile kötüyü ayırt edemez. Düşünme gücü, ilim ve sanatların elde edildiği ve ahlâki davranışlardan iyi ve kötünün de ayırt edildiği güçtür. İnsan yararlı ve zararlıyı, lezzet ve acı veren şeyleri onunla kavrar ve neyi yapıp neyden kaçınması gerektiğine karar verir. Arzu etme gücü ile insan bir şeyi ister veya ondan kaçır. Kin, sevgi, dostluk, düşmanlık, katılık ve acıma gibi duygular bu güçle oluşur.⁷⁸

⁷⁵ Çağrıncı, Mustafa; Hayati Hökelekli, *DİA*, “İrade” md, c. 22, s. 380-384.

⁷⁶ Kaya, Mahmut, “FÂRÂBÎ” md., *DİA*, cilt. 12, s. 145-162.

⁷⁷ Özturan, age, s. 39.

⁷⁸ Fârâbî, *Siyâse*, s. 37-38.

Fârâbî'ye göre varlık alanına çıkan insanın sahip olduğu ilk yeti beslenme gücüdür. Ardından dokunma kuvvesi, işitme kuvvesi ve görme kuvvesi ortaya çıkar. Arzu kuvvesi ise, duyularla birlikte ortaya çıkıp, duyulur olanlara karşı isteme veya kaçınma yönünde bir arzu uyandıran kuvvedir. İnsanın geçmişte duyularla edindiği ama artık verili olmayan duyusal izlenimleri muhafaza etme görevi olan muhayyile kuvvesi farklı duyusalları birleştirip ayırma işlevine sahiptir. Bazısı doğru, bazısı yanlış olabilen bu birleştirme ve ayırmalar sonucu insanda tahayyül edilen nesnelerle ilgili bir irade bu kuvveye eklenir. İnsanda daha sonra ortaya çıkan düşünce kuvvesi, insanı akılsal nesneleri bilme ve güzel ile çirkini, iyi ile kötüyü ayırt etme imkânına kavuşarak sanat ve ilimleri ortaya çıkarır.⁷⁹

Fârâbî, irade varlığı olarak insanın bilmeye ve yapmaya yönelik bütün eylemlerinin temelinde arzu etme gücünü görmektedir. Bu sebeple irade, idrak edilen şeye arzu ile yönelmedir. İnsanda duyusal, tahayyüle dayalı ve akılsal eylemlerin gerçekleşmesi arzu yetisinin insan iradesini yönlendirmesine bağlıdır. Hem duyu, hem tahayyül hem de akıl kuvvetine hizmet eden arzu gücü, duyuların açığa çıktığı aşamada kendini gösterir ve insandaki algı yetileri ile sürekli ilişki içerisinde olarak bedenın ilgili organlarına dağılmış yardımcı kuvveler aracılığıyla işlevini yerine getirir.⁸⁰

Besleyici güç, canlının besinle ilgili fiillerini yerine getiren melekedir. İnsan varlığa geldiğinde ortaya çıkan ilk şey besleyici kuvvedir. Bu kuvve, “sindiren, büyüten, meydana getiren, çeken, tutan, ayırt eden ve def eden” şeklinde yardımcı kuvvelere sahiptir. Onların her biri belli bir organda bulunur. Amir besleyici kuvve kalpte bulunur ve diğer organlara dağılmış halde bulunan hizmetkâr kuvveleri yönetir.

Duyu gücü/hisseden kuvve, dokunma, tatma, görme, işitme, koklama şeklindeki beş duyudan biri ile “herkesçe bilinen şeyleri” idrak eden melekedir. Duyu kuvvesinin de bir amiri ve yardımcıları vardır. Yardımcı kuvveler gözler, kulaklar gibi beş duyu organına dağılmış beş duyu, amir kuvve ise beş duyu tarafından idrak edilen her şeyin kendisinde bir araya geldiği ve yönetim yeri kalp olan kuvvedir.

Muhayyile gücü (el-mütehayyile), duyularla algılanan nesnelerin izlerini duyuların işleminden geçtikten sonra koruyan melekedir. Duyumsanan nesnelerin artık insanın karşısında bulunmadığı bir durumda duyusalları muhafaza eder ve tabiatı gereği o duyusallar üzerinde yargıda ve tasarrufta bulunur. Tahayyül kuvvesinin başka organlara dağılmış yardımcıları yoktur ve besleyici kuvvette olduğu gibi hem uyurken hem uyanırken aktiftir. Muhayyile gücü beş duyu ile elde edilen verilerin bazılarını bazılarıyla çeşitli şekillerde birleştirir ve bazısı doğru bazısı yanlış olabilen şekillerde ayırır.

Arzu etme gücü (el-kuvve en-nuzû'iyye), duyulur olanlara karşı meyletme veya kaçınma gücünü ifade eder. Talep-kaçınma, öfke-memnunluk, cesaret-korkaklık, sevgi-nefret gibi nefsin arzularını yerine getirir. Bu melekenin araçları, ellerin yakalaması, ayakların kaçmasında olduğu gibi bütün bedenın azalarıdır. Arzu gücünün amir kuvvesi iradeyi meydana getiren kuvvedir. Çünkü irade “duyusal algı, tahayyül veya akılsal kuvveyle idrak edilen bir şeyden doğan ve ona yönelen arzu ve bu şeyin kabul mü ret mi edilmesi

⁷⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 65-66.

⁸⁰ Aydın, Yaşar, “Fârâbî ve Bağdat Meşşai Okulu”, *İslam Felsefesi Tarih Ve Problemler* (içinde), ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, Ankara, 2016, s.163.

gerektiği üzerinde karar vermedir”. Amir irade kuvvesi bir şeyi bilmeye veya bedeninin tümü veya bir organı ile o şeyi yapmaya yönelebilir. Bedene ait fiiller irade kuvvesinin hizmetkârları olan kuvveler tarafından gerçekleştirilir.

Düşünme gücü (el-kuvve en-nâtika), insanın kendisiyle düşündüğü, akledilir olanları algılayan, ilim ve sanatların elde edildiği, iyi, kötü, faydalı, zararlı ayrımı yapan güçtür. Akılsal kuvvenin kendi türünden diğer organlara dağılmış yardımcıları ve hizmetkârları yoktur. Onun hâkimiyeti, beslenme, duyu ve tahayyül kuvvetlerinin amiri olan kuvveler üzerindedir.⁸¹

1.3.2. Akıl

Fârâbî akıl kavramını, *Risâle fî me’âni’l-akl* eserinde altı farklı yaklaşımla ele alır. *Halka göre* ‘akıllı’ demek dindar olup, düşünen ve akleden anlamındadır. “Akıllı olan, parlak zekâsı sayesinde faziletli olur ve bu zekâsını da faziletli işler yapmada ve reziletten sakınmada kullanırsa ancak o zaman akıllı sayılır”. *Kelamcılara göre akıl*, kamunun veya çoğunluğun ortak görüşüdür. *II. Analitikler’de aklın anlamı*; nefsin gücünün, hiçbir şekilde kıyasa başvurmada, yaradılıştan gelen, doğru, zorunlu ve külli önermelerin insana sağladığı kesin bilgidir. Bu güç, düşünüp kafa yormadan meydana gelen ilk bilgileri sağlayan nefsin bir işlevidir. *Nikomakhos Ahlakı’ndaki akıl*; nefsin bir cüz’üdür. Bu cüzde herhangi bir işle ilgili bir şeyi sürekli olarak tekrarlayıp uzun zaman tecrübe etmek suretiyle kesin bilgi ortaya çıkar. Bu bilgi, sakınma ve tercih etme türünden fiillerde iradeyle ilgilidir. Bu akıl ömür boyu insanla birlikte gelişip artar. Akıl adı verilen nefsin bu cüz’ü sayesinde insanlar birbirine üstünlük sağlar. *Metafizika’daki akıl*; İlk akıl, ilk varlık, ilk bir ve ilk gerçektir. Diğer ilkeler akıllar hiyerarşisinde O’na nispetle akıl sayılırlar. *De Anima’daki aklın anlamı*; bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefad akıl ve faal Akıl olmak üzere dört kısma ayrılmıştır.⁸²

“Bilkuvve akıl”, varlığa ait bütün mahiyet ve suretleri soyutlamaya hazır ve müsait olan aklın bir yetenek ve bir güç olarak varlığıdır. “Bilfiil akıl”, varlıkta bilkuvve olan kavramların (mekûlât) duyulardan geçerek akılda bilfiil kavramlar (ma’kûlât) olarak ortaya çıkmasıdır. Bilfiil akıl hem harici varlıkların suretlerini soyutlar hem de soyutlayarak dönüştürdüğü suretleri akleder. “Müstefad akıl” ise, maddeden bağımsız suretleri akletmektir ki bu bir tür bilfiil kavramları akletmeye benzer. Böylece akıl müstefad, yani maddeden bağımsız suretler için bir dayanak (mevzu) ve onların maddesi olur. Bu şekilde akletme Fârâbî düşüncesinde aynı zamanda Tanrısal bir fiildir ve filozofun sahip olduğu akıldır. Müstefad akıl, insan aklının madde ve surete ilişkin son sınırıdır, daha ilerisi Faal Aklın mertebesidir.⁸³

İnsan akıllı maddi unsurların tesirinde olduğundan kendisine has mükemmelliğe ulaşma konusunda bilkuvve halindedir. Faal Aklın vazifesi ise bu mükemmelliğe giden süreci başlatmaktır. Fârâbî’ye göre “Faal Aklın fiili, insana uygun mükemmelliğin en üst

⁸¹ Fârâbî, *Fusûlu’l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî’nin İki Eseri Siyaset Felsefesine dair Görüşler Ve Mutluluk Yoluna Yönelme* (içinde), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2017, s.50-52.

⁸² Fârâbî, *Risâle fî me’âni’l-akl (Aklın Anlamları)*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), Klasik yay. İstanbul, 2014, s. 126-137.

⁸³ Görkaş, İrfan, “Farabi’nin İnsan Tasavvuru”, A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED] 50, Erzurum, 2013, s. 294.

düzeyine, yani en üstün mutluluğa ulaşma konusunda akli hayvana yönelik inayetidir ki insan bu aşamaya Faal Aklın seviyesinde ulaşmaktadır.” Fârâbî maddi olmayan Faal Akı insanın düşünmesini sağlayan fail olarak tanımlar. İnsan akli başlangıçta sadece düşünme gücüne (bilkuvve akıl) sahiptir. Bunun yanı sıra insanda aynı zamanda duyuları ve duyu nesnelerini hayal gücünde saklama kabiliyeti de bulunmaktadır. Bir insanın ilk fiili nesneleri duyularıyla algılamak ve bu cüz’i şeylerin görüntülerini biriktirmektir. Düşünme süreci bu cüz’i maddi şeyleri külli akledilirlere (ma’kulat) çevirme kabiliyetini gerektirir ki bu da Faal Akıl tarafından gerçekleştirilir.⁸⁴

Fârâbî, Faal Aklın insan üzerindeki etkisini, göz karşısında güneşin aldığı yere benzeterek açıklar. Güneş, göze ışık verir böylece bil kuvve görme yetisine sahip olan göz bilfiil gören olur. Göz, güneşten aldığı ışıkla bil kuvve olan renkleri bilfiil görebildiği gibi güneşin kendisini de yine ondan aldığı ışık sayesinde görebilir. Faal aklın, düşünen nefse tesiri, ışığın göze olan etkisi gibidir. Düşünen nefis bil kuvve akıl iken Faal Akılla bilfiil akıl haline gelir, bil kuvve düşünülür olan şeyler bilfiil düşünülür olur. Nefis bu şekilde faal Akı da düşünüp bilebildiği gibi Faal Akıl derecesine yaklaşmak için yetkinlik sürecine de girmiş olur.⁸⁵

Akıl, bir organ ya da bir organın işlevi değil, insanın sahip olduğu nefsin bir yetisidir ki, bu da düşünme gücüdür.⁸⁶ Fârâbî, “bilkuvve canlılığa sahip tabîi cismin ilk yetkinliği” olarak tanımladığı nefsin var olabilmesi için cismi zorunlu görmektedir. Akıl ise nefsin diğer güçlerine hükmeder mahiyettedir ve diğer güçlerin aksine akıl, fiillerini cisimsel organlardan bağımsız olarak yerine getirir.

Fârâbî, “kuvve-i natika” olarak adlandırdığı akıllı insanın insan olabilmesi için sahip olduğu en değerli şey olarak niteler. Akıl kendisiyle, akledilirlere (ma’kulat) kavranabildiği, güzel ve çirkin, yararlı ve zararlı şeylerin ayırt edilebildiği, yapılması ve yapılmaması gereken fiiller hakkında düşünen, ilim ve sanat elde edilebilen bir melekedir. Fârâbî aklın duyu tecrübeleri olduğu, bu tecrübeler arttığı kadar aklın kemale ereceğini söyler.⁸⁷

Düşünme gücünü ameli ve nazari olarak ele alan Fârâbî’ye göre ameli düşünme gücü kısmen beceriyle ilgili (mehnî), kısmen de düşünceyle ilgilidir (fikrî). Ameli akıl gücü ile insanın bir halden bir hale değiştirebileceği şeyler ayırt edilir. Ameli akıl gücünün beceri ve sanatla ilgili olan (mehnî) kısmı ile marangozluk, çiftçilik, hekimlik, denizcilik gibi meslekler elde edilir. Fikri olan kısmı ise bir işin nasıl yapılması gerektiği ile ilgili düşünce üreten güçtür. Nazari/ teorik akıl gücü, insanın hakkında bir değişiklik yapamayacağı, örneğin uçun tek, dördün çift olması gibi bilgilerin elde edildiği güçtür.⁸⁸

Fârâbî’ye göre nazari/teorik akıl insanın tabiatında bulunan, insan yapımı olmayan varlıkların bilgisini, tümel, değişmez, her zaman geçerli hakiki bilgiyi elde ettiğimiz

⁸⁴ Reisman, David C, “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, P. Adamson-R.C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* (içinde), Küre yayınları, İstanbul, 2015, s. 69-70.

⁸⁵ Fârâbî, *Siyâse*, s. 40.

⁸⁶ Özturan, age, s. 44.

⁸⁷ Alper, age, s. 97-103.

⁸⁸ Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 52-53.

güçtür. İnsanda bilkuvv ve bulunan bu güç kesin bilginin elde edilmesiyle bilfiil hale dönüşmüş olur.⁸⁹ Nazari akıl, araştırma ve kıyas yoluyla değil, “bütün parçadan büyüktür” gibi külli zaruri öncüllerin kesin bilgisinin insanda meydana geldiği bir melekedir. Bu bilgiler, insanın kendi çaba ve eylemi olmadan sahip olduğu, diğer nazari varlıkların bilgisidir. “Nazari akıl, ilk prensipler kendisinde vuku bulmadığında bilkuvv ve, vuku bulduğunda bilfiil akıl olur. Bu durumda istidatı kendisi için hazır olan şeyi ortaya çıkarmaya yetecek kadar kuvvetlenir.”⁹⁰

Ameli akıl ise, insanın tecrübesinden, duyulurları müşahedesinden ve gücü dâhilinde bireysel olarak tercih edilmesi ve kaçınılması gerekeni dikkate almayı mümkün kılan bazı öncüller elde etmesine yarayan melekedir. “Bu öncüllerden bazıları tercih edilmesi ve kaçınılması gereken şeyleri kapsayarak külli hale gelir.” Bunların dışında kalan münferid ve cüz’i önermeler “insanın müşahade etmediği fakat üzerinde durmak istediği şeyler için örnek olarak bulunur. Ameli akıl, tecrübe olmadığı sürece bilkuvv ve akıldır. Tecrübe ortaya çıktığında ise bilfiil akıl olur ve insanın tecrübelerinin artmasıyla artar.”⁹¹

1.3.3. Bilgi

Bilgi (el-ilm) adı birçok şeye verilir. Fakat nazari kısmın bir erdemi olan bilgi, varlığı ve varlığının devamı asla insan katkısına bağlı olmayan varlıkların varlığı, onlardan her birisinin ne olduğu; zaruri ve külli öncüllerden-kendisinde kesinlik bulunan ve doğuştan, bilgi olarak akılda bulunan ilk prensiplerden oluşan delillerden (onlarla ilgili bilginin) nasıl (elde edildiği konusunda) nefiste kesinlik (el-yakîn) in meydana gelmesidir.⁹²

Bir şeyin bilgisi akıl kuvvetiyle, tahayyül kuvvetiyle veya duyuşsal algı ile elde edilebilir. Akıl kuvvetiyle idrak özelliğine sahip bir şeyin bilinmesi arzu edildiğinde onun elde edilmesini sağlayan fiil akıl gücünde bulunan başka bir kuvvetten (fikri kuvvet) doğar. Fikri kuvvet, düşünmeyi, ölçüp biçmeyi, dikkatle incelemeyi ve çıkarsama yapmayı meydana getiren kuvvettir. Duyuşsal algı ile kavranma özelliğine sahip bir şeyin bilinmesi arzu edildiğinde, onun elde edilmesini sağlayan fiil beden bir fiili ile ruhun bir fiilinin birleşmesinden doğar. Örneğin görmek istediğimiz bir şeye göz kapaklarımızı kaldırıp bakışımızı çevirmek, beden bir fiilleri ve duyuşsal algının kendisi olan ruhun bir fiilidir. Umulan ve beklenen şeyin veya geçmişte meydana gelen bir şeyin veya tahayyül kuvvetinin birleştirdiği şeyin temenni edilmesi, tahayyül kuvvetinin fiilidir. Bu fiil, duyuşsal algıdan veya akılsal kuvvetten gelen bir şeyin tahayyül kuvvetine eklenmesiyle oluşur.⁹³

Fârâbî duyuların sadece cüzileri/tikelleri idrak edebildiğini, bu cüzi idraklerden külli/tümel idraklerin ortaya çıktığını ve küllilerin de tecrübeye dayandığını söyler. İnsan doğuştan itibaren duyularıyla nesneleri algılar. Zamanla dağınık şekilde oluşan bu bilgiler, farkına varıldığında başlangıçtan itibaren insanın nefsinde var olduğu zannedilebilir. Oysa bu bilgiler duyu idrakleri sonucu oluşmuştur. Duyular nesneleri bulundukları şekilde algıladıkları için duyu bilgileri cüzidir Akıl ise duyuların

⁸⁹ Özturan, age, s.75.

⁹⁰ Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 70-71.

⁹¹ Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 73-74.

⁹² Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 71.

⁹³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 68.

algıladıklarından farklı olarak varlıkları zıtlarıyla birlikte düşünebilir, idrak ettiği bilgilerden analiz ve sentez yaparak külli bilgiye ulaşabilir ve karşılaştırma yaparak yeni bilgiler üretebilir. Bilgilerin elde edilmesinde duyular vasıta olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹⁴

İlimlerin bir kısmı, farkına varmadan, nereden ve nasıl meydana geldiğini bilmeden, ilk andan itibaren insanda bulunur. Bunlar ilk bilgilerdir. Diğer bir kısmı da düşünmek, araştırmak, istidlal suretiyle öğrenmek ve öğretmekle elde edilir.⁹⁵

Fârâbî'ye göre insanın başlangıçtan itibaren, nasıl ve nereden geldiğinin bilincinde olmadan sahip olduğu ilk bilgiler (el-ulûmu'l-üvel) zorunlu bilgidir. Bu ilk bilgilerden düşünme, araştırma ve öğrenim yoluyla elde edilen bilgiler zorunlu olmayan bilgidir.

Gerçek bilgi (el-ilmu'l-hakikî) bütün zamanlar için doğru ve geçerli bilgi olup, bazen doğru bazen yanlış olabilen bilgi değildir. “Bir halden başka bir hale değişebilen şey”in idraki bilgi sayılmaz. Örneğin oturur durumdaki bir insanın ayağa kalkması mümkün olduğundan ona dair malumat bilgi sayılmaz. “Üçün tek sayı olması” gibi bir bilgi değişmez olduğu için kesin/yakin bilgidir. Bu bağlamda yakın bilgi zorunlu ve zorunlu olmayan bilgi olarak ikiye ayrılır. Zorunlu yakın/bilgi, “bir şeyin varlığının, bulunduğu durumdan ve itikat edilen şekilden hiçbir zaman farklı olamayacağına dair kesin inançtır.” Zorunlu olmayan yakın/bilgi ise sadece belli bir vakitte yakının var olmasıdır. Zorunlu yakın/ bilgi değişmez ve yalan olamaz buna rağmen zorunlu olmayan yakın/bilgi zihinde bir eksikliğe yol açmadan değişebilir, yalan olabilir. “Bütün parçadan büyüktür” önermesi gibi değişmesi mümkün olmayan ve varlığı sürekli olan işler ve durumlar zorunlu yakın/bilgidir. Zorunlu olmayan yakın/bilgi ise “Zeyd'in evde olması” gibi varlığı değişebilen ve bir halden başka bir hale geçebilen durumları ifade eder. Fârâbî'ye göre zorunlu olmayan yakine ulaşmanın tek olu burhanî kıyas yöntemine başvurmaktır.⁹⁶

Burhani bilgi, bilmek istediğimiz bir konuda kesin bilgiyi verme özelliğine sahiptir. Bu bilgi, aksinin varlığı asla mümkün olmayan, insanın kendisinden dönmesi hiçbir zaman mümkün olmayan bilgidir. Onunla ilgili olarak insanda yanıltıcı bir şüphe oluşmayacağı gibi ondan vazgeçilmesi, şüpheye ve tereddüde düşülmesi de mümkün değildir.⁹⁷

Fârâbî'ye göre akıl, eşyayı ve varlıkları bilebilme gücüne sahipse de bu bilme belirli sınırlar içindedir. *Kitabu't-Ta'likât*'da insanın eşyanın hakikatine vakıf olabilmesinin imkânsız olduğunu söyler. “İnsan eşyanın hakikatine delalet eden ve her bir şeyin belirleyicisi olan fasılları değil, sadece hassaları, levazımı ve arazları bilebilir. İlk'in, aklın, nefsin, feleğin, ateşin, havanın, suyun, toprağın ve hatta araz, cevher ve benzeri şeylerin hakikatini bilmek insan aklının kapasitesi dışında kalır.” Bunun sebebi insanın bilme sürecinin başlangıcının his olması ve daha sonra akılla eşyadaki benzerlik ve farklılıkları ayırt ederek varlıkların bazı özelliklerini, gerekliliklerini ve kendilerine özgü

⁹⁴ Alper, age, s. 101-102.

⁹⁵ Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'ade*, çev. Hüseyin Atay, *Farabî'nin Üç Eseri Mutluluğu Kazanma Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi* (içinde), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 3-4.

⁹⁶ Alper, age, s. 108-111.

⁹⁷ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı 'İhsâu'l-Ulûm'*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara, 2015, s. 66.

özelliklerini bilebilmesi ve buradan eşyanın hakikatine varamayıp sadece genel bilgiye sahip olmasıdır.⁹⁸

Fârâbî *Tenbîh 'Âlâ Sebîli's-Sa'âde*'de insanın bilmesinin mümkün olduğu şeyleri iki kısımda ele alır. Birincisi, evrenin sonradan yaratıldığı, Tanrı'nın bir olduğu ve duyulur şeylerden çoğunun sebeplerini bilmemiz gibi insanın sadece bilebildiği fakat yapamadığı şeylerdir. İkincisi ise, anne ve babaya itaat etmenin iyi, ihanet etmenin kötü olduğunu bilmemiz gibi bilinen ve yapılan şeylerdir. "Özelliği bilinmek ve yapılmak olan şeyin yetkinliği yapılmaktır. Özelliği bilinmek olup insan tarafından yapılmak olmayan şeyin yetkinliği sadece bilmektir."⁹⁹

1.3.4. Hürriyet

Fârâbî'ye göre hür insan düşünmeyi gerektiren şeyde sağlam bir düşünce ve sağlam bir iradeye sahip olan insandır. İnsanın iradesini tam olarak kullanabilmesi için kendisinde bulunan düşünme gücünü ve onu kullanabileceği yerleri iyi bilmesi gerekir. Çünkü insanın hür olabilmesi için iradesini kullanabiliyor olması gereklidir. İnsanın iyi ve kötü olarak nitelenen fiilleri hürriyet noktasında sonuçları ve nitelikleri açısından birbirinden farklı olacaktır. Bu farklılığı ortaya çıkaracak tek özellik fikri kuvvettir. Fârâbî'ye göre hür insan bu kuvveti tam ve yerinde kullanmasını bilen insandır.¹⁰⁰

Bazı insanlar düşünmeyi gerektiren şeyde "iyi düşünebilme" ve sağlam bir "irade gücü"ne sahiptirler. İşte bunlar gerçek hür insanlar diye adlandırdığımız kimselerdir. Bazılarında bunların her ikisi de eksiktir. Bunlar hayvan tabiatlı insanlar ve gerçek köleler diye adlandırdığımız kimselerdir.¹⁰¹

Fârâbî'nin felsefî sisteminde insan düşünme ve irade gücü sebebiyle diğer mümkün varlıklardan üstün konumdadır. Ay-altı âlemde her canlı yaratılışı gereği kendisinden üstün olan insana yardım eder. Diğer mümkün varlıklar yaratılışları gereği, kendilerinden daha üstün olanlara hizmet ederler ve onun emrinde olurlar. Mümkün varlıklar hiyerarşisinde insandan daha üstün bir varlık türü olmadığı için o, diğer varlıklara zorunlu olarak değil düşünme ve irade ile yardım eder. Var olan mümkün varlıkların bir fiilde bulunup bulunmama konusunda insanı zorunlu olarak sınırlamaları söz konusu değildir. İnsanın kendini diğer varlıklar karşısında sınırlaması kendi düşüncesi ve iradesiyedir. Yani insan somut varlık alanlarına karşı tamamen hürdür.

Yaratılmış herhangi bir varlık insanı sınırlama yetkisine sahip değildir. İnsanın hürriyeti bağlamında baktığımızda onun diğer varlıklar karşısındaki bu üstünlüğü, en iyi fiili yapma mecburiyetini de doğurur. Çünkü var oluş alanında kendi varlığını gerçekleştirirken yaratılış itibarıyla bir sınırlamaya tabi değildir.¹⁰²

Fârâbî'ye göre insanın yaratılıştan sahip olduğu mizaç da insanı kâmil fiiller konusunda sınırlamaz. Mizaç tek başına sadece bir yatkınlık ve hazırlık aşaması oluşturur. Bu ise

⁹⁸ Alper, age, s. 106-107.

⁹⁹ Fârâbî, *Tenbîh 'Âlâ Sebîli's Sa'âde*, Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri Siyaset Felsefesine dair Görüşler Ve Mutluluk Yoluna Yönelme* (içinde), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 161-162.159 (Bundan sonra Fârâbî, *Tenbîh*.)

¹⁰⁰ Ocak, age, s. 82.

¹⁰¹ Fârâbî, *Tenbîh*, s. 159-160.

¹⁰² Deniz, Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 28-30.

ahlaklı olarak tanımlanmak ve daha yetkin olmak için yeterli değildir. İnsanın mizacı onun eylemlerini belirleyici olsaydı, insanın farklı eylemler arasında bir tercih yapabilmesi söz konusu olamazdı. Dolayısıyla insan fiillerinde mizacının sınırlamasından da bağımsız olarak hürdür.¹⁰³ Hürriyetin kaynağı olması sebebiyle insanın doğuştan bazı fiillere eğilimli olması o fiilleri zorunlu olarak yapacağı anlamına gelmez. Böyle bir zorunluluk olması insanın o fiillerin zıddını yapmaya güç yetiremeyeceği anlamına gelirdi. İnsan, iyi ve kötü fiilleri icbari değil, iradi ve ihtiyari işleme hürriyetine sahiptir.¹⁰⁴

İyi düşünebilme ve sağlam bir irade gücüne sahip insanlar “hür insanlar” diye adlandıran Fârâbî’ye göre bazı insanlar da sağlam bir irade gücüne sahip oldukları halde düşünebilme gücünden yoksundur. Böyle olan kimse kendisi yerine başkasının düşündüğü kimsedir. Bu insanlar kendisi yerine düşünene tabi olduğunda fiillerinin çoğunda başarılı olarak kölelikten kurtulup hürlerle katılacaktır.”¹⁰⁵

1.3.5. İstidat (Yapabilme gücü)

Fârâbî’ye göre bir şeyi yapabilme istidatı insanın doğasındandır. İnsanın doğasında olan bir şey yapabilme yeteneği her zaman insanla beraber olsa da o yeteneğin ortaya çıkması kendiliğinden değil, bir seçim, bir akletme ve bir fiil sebebiyledir. Bu fiilin faili de kendisinde bulunan gücü gerçekleştiren kişidir. Fârâbî, “istidat, bilkuvv ve imkân” terimlerini yakın anlamlarda olduğundan, bazen birbiri yerine kullanmaktadır. İmkân terimi, bütün varlıklar için istidat anlamı içerirken, tek başına istidat kelimesi, insana ilişkin yapabilme gücünü ifade eder. Bilkuvvelik ise genel olarak tüm varlıklar için istidat anlamındadır.¹⁰⁶

Fârâbî, istidat kavramını ele alırken insan nefsinde bulunan beş duyudan (beslenme, duyum, hayal, arzu ve akıl) yola çıkar ve akıl gücünü istidat noktasında farklı bir yere koyar. Çünkü insan akıl aracılığıyla bilim ve sanatları elde edebilir, doğru ve yanlış arasında ayırım yapabilir, kendisi için yararlı olan eylemleri nasıl yapacağına karar verebilir. Fârâbî’ye göre erdemli davranışlar, insanın hür iradesiyle kendi içinde var olan istidatı kullanarak elde edilebilir. İnsan her türlü davranışa kendini yönlendirebilecek güç ve yeteneğe sahiptir.¹⁰⁷ İnsanda doğuştan tabii olarak var olan ve irade ile teşekkül eden ahlaki erdemler, düşünme erdemi/akıl gücü ile birlikte olduğunda insani erdem ortaya çıkacaktır.¹⁰⁸ “İnsan, iradi fiillerin bir kısmını diğerlerinden daha kolay yapacak şekilde yaratılmıştır. Bu nedenle başından beri kendi başına bırakılırsa ona daha kolay gelen fiilleri yapar.”¹⁰⁹

İnsanlar yaratılıştan düşünme ve kavrama yeteneği ile bedene ait bir takım fiilleri yerine getirmede birbirlerinden üstün veya aşağı olarak farklılık gösterirler. Fakat tabii olarak

¹⁰³ Parıldar, Sümeyye, “Fârâbî Felsefesinde Mizaç Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* (içinde), ed. M. Zahit Tiryaki- Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel yay. Ankara, 2016, s. 91.

¹⁰⁴ Deniz, age, s. 22.

¹⁰⁵ Fârâbî, *Tenbih*, s. 159.

¹⁰⁶ Deniz, age, s. 69.

¹⁰⁷ Ocak, age, s. 151-153.

¹⁰⁸ Fârâbî, *Tahsilu’s-Sa’ade*, s. 38.

¹⁰⁹ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, s. 39.

ortaya çıkan yaratılışlar insanı fiilleri işlemede sınırlamaz ve bir işi yapmak zorunda da bırakmaz. Bununla beraber insanların doğuştan sahip oldukları bu özellikler insana ait fiillere bir yatkınlık ve bir meyil oluşturabilir. “Bir insan, kendi isteğine bırakılır ve dışarıdan bir itici güç onu harekete geçirmese, o kendisinin yatkın olduğu şeye yönelir.” Fârâbî’ye göre insanın yatkınlığı bulunan davranışları irade eğitimi sonucunda zamanla alışkanlığa dönüşür ve erdemli davranışlar kazanması kolaylaşır.¹¹⁰

Bir insanın, tabii olarak, doğuştan bir dokumacı veya bir kâtip olarak yaratılması mümkün olmadığı gibi, ta başlangıçtan itibaren bir erdem veya bir eksikliğe sahip olarak yaratılması da mümkün değildir. Ancak, tıpkı yazma sanatı veya diğer bir sanatla ilgili fiilleri yapmak, ona başka herhangi bir şeyle ilgili fiilleri yapmaktan daha kolay gelmesinden dolayı, onun bu fiilleri yapmaya, tabii olarak mütemayil ve hazır olması mümkün olduğu gibi, erdem veya aşağılıkla ilgili fiillerin, ona başka herhangi bir şeyle ilgili fiillerden daha kolay olmasından dolayı onun erdem veya aşağılık durumlarına tabii olarak mütemayil olması da mümkündür... Fakat tabii istidat, nefse bizzat erdemle ilgili fiillerin kendisinden sudur edeceği bir durum ortaya çıkıncaya kadar bir erdemle ilgili fiillere yönelir ve bu fiiller de tekrar edilerek mutad hale gelir ve adet halinde yerleşirse bu durumdan erdem olarak söz edilebilir.¹¹¹

Fârâbî’ye göre insanlar doğuştan bazı fiillere istidatlı yaratılmış olsa da ona karşı gelmeye ve o fiillerin zıddını yapmaya güç yetirebilir. Buna rağmen alışkanlık halinde yerleşen davranışlardan vazgeçmek veya zıddını yapmak onun için zordur.¹¹² İnsanın sahip olduğu yatkınlıklar onun eylemlerini ve ahlakını belirlemede tek başına etkili değildir. Faziletli eylemde bulunmaya engel teşkil edebilecek tabii istidatların kırılıp zayıflatılması, değiştirilmesi, hatta tamamen yok edilmesi Fârâbî’ye göre mümkündür.¹¹³

1.3.6. Hareket

Fârâbî hareket konusunu gök cisimlerinin ve ay-altı âlemdeki varlıkların hareketleri olarak iki kısımda ele alır. Gök cisimlerinin hareketi yer değiştirmeyen ve dairevi olan nefsanî harekettir. Fârâbî’ye göre bu hareketin amacı maddeden soyutlanmış akli varlıklara benzemektir. “Her gök cisminin (el-ecrâmu’l-felekiyye) maddeden soyutlanmış kendine özgü bir akli vardır ve ona benzemek arzusundadır.”

Ay-altı âlemdeki oluşan ve bozulan varlıkların hareketi ise bir mekâna bağlı olan harekettir. Hareketin ilkesi dıştan gelen veya irade gücü ile değilse bu “tabii hareket”, nebati nefsin hareketidir. Hayvani ve feleki nefsin hareketi ise “iradeli hareket”tir. Her oluşan ve bozulan cismin hareketi doğrusaldır ve dairevi hareketin dışında hiçbir hareket sürekli değildir.¹¹⁴

Fârâbî insanın hareketinin fitraten daha kolay bulduğu şeye yönelik olduğunu söyler. Bu sebeple insanın nefsi, istidadının daha güçlü ve daha çok olduğu şeyi bilmeye, düşünmeye, tasavvur, tahayyül ve taakkul etmeye yöneliktir. Bu ona daha kolay geldiği için cismini ve organlarını daha yetkin olduğu yöne doğru hareket ettirir. Bu hareketi, daha önce sahip olduğu bir alışkanlık ve sanatla değil, fitraten sahip olduğu bir güç ve

¹¹⁰ Fârâbî, *Siyâse*, s. 82.

¹¹¹ Fârâbî, *Fusûlu’l-Medenî*, s.54.

¹¹² Fârâbî, *Fusûlu’l-Medenî*, s. 58.

¹¹³ Parıldar, agb, s. 92.

¹¹⁴ Fârâbî, *Uyûnü’l-mesâil (Felsefenin Temel Meseleleri)*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), Klasik yay, İstanbul, 2014, s. 121-123.

doğal bir meleke ile yapar. Aynı türden bir fiili sürekli tekrarladığında ise bu onda bir ahlâk ve sanatsal bir meleke meydana getirir.¹¹⁵

Fârâbî'ye göre insanda idrak ettiği şeye doğru olan eğilim/nuzû, eğer duyularının ve tahayyülünün sonucu ise iradi harekettir. Bu eğilim eğer akılsal bir düşüncenin sonucu ise ona ihtiyar denir. Duyu ve tahayyülden doğan irade bütün hayvanlarda var iken ihtiyar özel olarak sadece insanda bulunur.¹¹⁶

1.4. Fârâbî'de İrade Ve İhtiyar Sahibi İnsan

1.4.1. İnsanın Ontolojik Konumu

Fârâbî düşüncesinde insan, oluş ve bozuluş yasasına tabi, madde ve suret olarak bileşik, düşünen ve ölümlü olan canlı türlerinden biridir. Gaye bakımından en yüce kemale ulaşmak için yaratılmış, akli gücü ve fiil meydana getirebilme yeteneği bakımından tasarrufta bulunduğu işler ve sebepler arasında ayırım yapan bir güç/kuvvedir. Bu güç, yararlı olanı anlayıncaya kadar olayları ve sebepleri müşahede eder, sonunda ya elde eder ya da reddeder. Özetle insan, madde ve suretten oluşmuş, canlı, düşünen ve kemale hazır bir güçtür.¹¹⁷

Fârâbî sisteminde insan, ay-altı oluş dünyasında sırasıyla madenler, bitkiler ve düşünmeyen hayvanlardan sonra en üst düzeyde yer alan, karmaşık ve en mükemmel tabiat varlığıdır. İnsan, ay-altı dünyadaki varlık tekâmülünün en son halkasıdır. Maddi dünyada, varoluşun insana kadar yükselen sürecinde bir akletme/düşünme eyleminden söz edilemez. İnsana gelene kadar, tabii olanın tabiatüstü ile ilişkisi tek boyutlu ve pasif bir ilişkidir. İnsanın insanüstü varlık alanıyla ilişkisi aklın ortaya çıkışıyla gerçekleşir. Akıl insana diğer varlık mertebelerinde olmayan bir hürriyet alanı oluşturur. Bütün varlık aşamaları içinde dilediğini yapma kabiliyetine ve özelliğine sahip olan biricik varlık insandır. “İnsan bir irade varlığıdır ve bu nedenle sorumludur.”

Fârâbî'ye göre ay-altı âlemde tabii varlıklar iradi varlıklardan zaman bakımından önce gelir ve onların varlığı iradi varlıklar için zorunludur. İrade sahibi insan, biyolojik tabii oluşumun bir parçası olarak ortaya çıkar ama hiç şüphesiz orada kalmaz. İnsanın irade sahibi olması, yeryüzünde bulunuş amacına yönelik macerasının başlamasıdır. Fârâbî'nin sisteminde insan, bir tabiat varlığı olarak değil düşünen varlık olarak yerini alır. Bununla birlikte mutluluğa ulaşma yolunda olan insanı hem biyolojik yapısıyla hem de sahip olduğu yetilerle bir bütün olarak değerlendirmek gerekir. “İnsanın varlığa gelişini, ruhun kuvvetlerinin nasıl meydana geldiğini, Faal Aklın onlar üzerine ilk makuller, irade ve seçme yetisinin ortaya çıkacağı bir tarzda nasıl ışık gönderdiğini, aydınlattığını bilmek gerekir.”¹¹⁸

İnsanın canlı olma özelliği ayaltı dünyanın doğal düzenine ait oluşunu gösterirken, düşünme ve konuşma özelliği iradi mizaca geçişin tezahürü olarak ortaya çıkar. İnsan hem doğal hem “irade ve ihtiyar” sahibi olması aynı zamanda sorumluluk sahibi olması

¹¹⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf (Harfler Kitabı)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 73.

¹¹⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 83.

¹¹⁷ Görkaş, agm. s. 292.

¹¹⁸ Aydın, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 79-81.

anlamına gelir. İnsan “irade ve ihtiyar” yeteneği sayesinde iyi, kötü, güzel, çirkin, faydalı ve zararlıyı birbirinden ayırt edip, tercih edip uygulaması ardından ebedi hayatında ceza veya mükâfata tabi olacaktır. İnsan ait olduğu ayrıcalıklı konumun şuurunda olarak sorumluluklarının yerine getirip en son gayeye ulaşmayı hedeflemek zorundadır. Fârâbî’ye göre bu aşamada insana diğer varlıklardan farklı olarak Faal Akıl etki etmektedir. Faal Akıl diğer cisimlere ve canlılara verilen donanımlardan daha ileri yetkinlikleri sadece insana vermektedir. “Çünkü İlk Müdebbir (Tanrı) Faal Akıllı büyük oranda insanın epistemolojik, psikolojik ve tinsel gelişimine rehberlik sunmakla görevlendirmiştir.”¹¹⁹ Faal Akıl, düşünen canlıyı/insanı görüp gözetir ve erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine, yüce mutluluğa ulaştırır.¹²⁰

Düşünen canlı ise, kendisinden üstün başka bir mümkün varlık cinsi bulunmadığı için, kendinden üstün başka bir şeye hiçbir surette yardımcı olamaz. Bu üstünlük düşünmek ile dir ki, o da insanın altındaki ve üstündeki hiçbir şey için asla araç da olamaz; tabii olarak başkasına hizmet de edemez. Onun düşünen bir varlık olarak, kendinden başka mümkün bir varlığa ve birinin ötekine yardımı, yaradılış gereği değil, düşünme ve isteme (irade) ile dir.¹²¹

1.4.2. İnsanın Mizacının Fiillerine Etkisi

İnsanın eylemleri üzerinde doğrudan etkisi olan ve genel anlamda “insan tabiatı” olarak ifade edilebilecek “mizaç” hakkında biyolojik ve kalıtsal özelliklerin mi yoksa yaşanan deneyimlerin mi etkili olduğu konusu felsefe tarihinin erken dönemlerine kadar giden bir meseledir. Her çağın insanları arasındaki karakter farklılığını açıklama tarzlarından ilkinde, doğuştan gelen yapıya vurgu yapılmakta ve insanlar arasındaki farklılığın kökeninde bedensel karışımlar, biyolojik ve fizyolojik yapı ile genetik faktörler gibi kalıtsal unsurlar bulunduğu iddia edilmektedir. Tartışmanın karşıt ucunda ise, insan hayatının temelde benzer doğal yapılar içinde başladığını fakat havaya, iklime, suya, beslenmeye ve sosyal deneyimlere bağlı olarak farklılıklar gösterdiği görüşü yer alır.¹²²

Fârâbî, insanlar arasındaki mizaç farklılığını *Es-Siyasetü’l-Medeniyye* adlı eserinde, ümmetlerin tabiatlarının farklı olmasını ele aldığı bölümde değerlendirir. Ulusların tabiatlarının farklı olmasının *tabii yaratılış* ve *tabii karakter* olmak üzere iki sebebi vardır. Bu iki husustaki farklılığın sebebi öncelikle gök cisimlerinin, sonra sabit yıldızlar küresinin dünyaya yakın ve uzak olduğu noktaların bulunmasıdır. Bunun sonucu yeryüzünün bu noktalarındaki buharlar çeşitli olur ve bu farklılık da hava ve suyun çeşitli olmasına sebep olur. Bu duruma bağlı olarak bitki ve hayvanlarda da farklılık ortaya çıkar. İnsanlar bu bitki ve hayvanları besin olarak tükettiğinde farklı tabiat ve karakterlere sahip olurlar.¹²³

¹¹⁹ Korkut, Şenol, “Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî”, *İslam Felsefesi Tarihi* (içinde), ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker yay. Ankara, 2016, s. 146-147.

¹²⁰ Fârâbî, *Siyâse*, s. 36; ayrıca bkznz: “Faal Akıl, öz (zat) bakımından tektir fakat derecesi düşünen canlının kurtulduğu ve böylece mutluluğa erdiği derecedir. Faal Akıl’a, er-Ruhu’l-Emin, Ruhu’l-Kuds ya da bunlara benzer adlar verilmektedir.” Fârâbî, *Siyâse*, s.36.

¹²¹ Fârâbî, *Siyâse*, s. 73.

¹²² Tiryaki, M. Zahit- Kübra Bilgin Tiryaki, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri (Giriş)*, Nobel yay, Ankara, 2016, s. 1.

¹²³ Özturan, age. s. 168.

Uluslar arasındaki ayrılıkların ilk tabii nedeni birkaç şeyden ileri gelir: Onlardan biri, ulusların ilk küreden, sonra da sabit yıldızlar küresinden karşılaştıkları gök cisimleri parçalarının değişik olmasıdır. Sonra, dünyanın çeşitli bölgeleri açısından, eğik kürelerin durumundaki farklılık ve onların yeryüzüne yakınlık ve uzaklığından doğan değişiklik de söz konusudur... Yeryüzünün parçaları arasındaki farklılıktan yeryüzünde yükselen buharların farklılığı doğar... Buharların farklılığından da hava ve suların farklılıkları doğar... Bütün bu farklılıklardan bitkiler ve düşünmeyen canlı türündeki fark ortaya çıkar. Bunun sonucu olarak ulusların besini farklı olur. Bunu da tabii yapı ve karakterdeki farklılık izler.¹²⁴

Fârâbî'ye göre ilk maddesel oluşumla ilgili varlığı meydana getiren unsurlar arasındaki uyum önemlidir. “Unsurlar arasındaki gerilim daha az olan herhangi bir fitrat dengeye daha yakındır.” Bu durumda mizacında uyum ve denge olan insanlar kemale giden yolculukta etkin kabul edilebilir. Diğer taraftan Fârâbî, bu yatkınlığın insanı sınırlandırmadığını düşünür. Mizaç insanın kemalini sınırlayıcı olamayacağı gibi, yatkınlık ve üstün yetilere sahip olmak da erdemli ve ahlâklı olmak için yeterli değildir. İnsanın iradi tercihleri ile eylemde bulunması ve bu eylemlerin onda kendiliğinden ortaya çıkması gerekmektedir. Ancak bu şekilde faziletten söz edilebilir. Eğer insanın mizacı, onun eylemlerini belirleyici olsa idi, insanın farklı eylemler arasında tercihte bulunabilmesinden bahsedilemezdi. İnsanlarda bazı eylemlere dair meyiller olsa da bu meyiller “ihtiyarı” belirleyici değildir.¹²⁵

Mizaçtan kaynaklanan tabii yatkınlık erdemli veya erdemsiz fiillere yol açan bazı huylara eğilimi olmaya neden olabilir. Fârâbî'ye göre bu eğilim söz konusu fiilin, failden kolaylıkla sadır olmasını sağlamaktadır. Fakat bu durum hiçbir zaman o fiilin tersi olan bir fiili işlemeye engel değildir. Bu eğilime karşı çıkmak her zaman mümkündür. “Bir kişinin kâtipliğe meyyal tabiatı onu kâtip yapmıyorsa, erdemli yahut erdemsiz bir huya yatkınlık o kişiyi erdemli veya erdemsiz yapmayacaktır.”

Fârâbî'ye göre tabii bazı eğilimlerin değişmesi, yok olması hatta zıt yöne yönlendirmek suretiyle tamamen tersi duruma gelmesi mümkünken, bazıları tamamen değişmez ancak zayıflar. Bazı yatkınlıklar da vardır ki asla değişmez, kişi ancak sabrederek ve kendini tutarak bu yatkınlığın gerektirdiği eylemde bulunmamayı başarabilir. İnsan kötü yatkınlıklarının karşıt fiillere bütünüyle tedavi edebildiği gibi kendine hâkim olarak da ölçülü bir insana dönüşebilecektir.¹²⁶

1.4.3. İradi ve İhtiyari Fiillerin Ortaya Çıkardığı Erdemli İnsan-Erdemli Toplum

1.4.3.1. Erdemli insan ve erdemli fiiller

Fârâbî erdemleri ahlâkî (hulkıyye) ve aklî (nutkıyye) olmak üzere ikiye ayırır. Aklî erdemler, hikmet, akıl, akıllılık, zekâ, anlayış mükemmelliği gibi erdemlerdir. Ahlâkî erdemler ise iffet, şecaat, cömertlik, adalet gibi nefsin arzuyla ilgi erdemleridir ve belirli bir mizaçtan doğan fiillerin belli bir zamanda defalarca tekrar edilmesi ve alışkanlık haline getirilmesiyle oluşur. Fârâbî, ahlâkî erdemlerin yerleşmesini ve ahlâkî bozukluğu yazı yazma sanatını örnek vererek açıklar; “yazma sanatını defalarca tekrar ettiğimiz ve

¹²⁴ Fârâbî, *Siyâse*, s. 76.

¹²⁵ Parıldar, agb. s.92.

¹²⁶ Özturan, age. s. 169-170.

bunu alışık hale getirdiğimiz takdirde, buna bağlı olarak bizde yazma sanatı meydana gelir, yerleşir. Eğer tekrar ettiğimiz ve alışkanlık haline getirdiğimiz bu yazma fiilleri kötü fiiller iseler, bizde kötü yazma, iyi fiiller iseler, iyi yazma alışkanlığı yerleşir.”¹²⁷

İnsani erdem, kişinin gayret ve çalışmasıyla, nazari ve ameli yetkinliği kazanmasıyla elde edildiği için iradidir. Fârâbî, kişinin doğuştan sahip olduğu, iradi olmayan birtakım ahlâkî erdemleri tabii erdemler olarak adlandırır. Eğer bu tabii erdemlere ait fiiller sürekli olarak tercih edilir ve tekrarlanırsa, insani/iradi erdem ortaya çıkar. Böyle bir çaba söz konusu olmazsa, doğuştan sahip olunan tabii erdem yok olup gider. Fârâbî’ye göre doğuştan bütün erdemlere veya bütün erdemsizliklere sahip birinin bulunması zordur. Genel olarak insanların bazıları bir tür erdeme yatkınken bir yandan bir tür erdemsizliğe yatkın olabilir. Burada önemli olan husus söz konusu erdemlerin tabii yatkınlık halindeyken değil, alışkanlık haline geldikten sonra kişiye ait vasıf olabileceğidir.¹²⁸

Fârâbî, iyi olan fiillerin, Aristoteles’ten mülhem, iki aşırı uç arasındaki orta ve mutedil fiiller olduğunu söyler. Erdemli fiiller, biri çok aşırı, diğeri çok eksik olduğu için her ikisi de aşağı olan iki durum arasında nefsin orta durum ve melekesidir. Ahlâklı olmanın temelinde, fiillerdeki bu ortada olma/el-mutavassıt durumu vardır. “Fiillerin kemiyetlerinin, sayı ve miktar bakımından; keyfiyetlerinin, şiddet ve zayıflık bakımından fiilin faili, objesi ve sebebiyle münasebetine, zaman ve yere göre takdir edilmesi gerekir.” Örneğin öfkelenen kişinin durumu, öfkeye sebep olan şeye, zamana ve yere göredir.¹²⁹

Fiillerde orta olma durumu, o fiillerle birlikte olan durumların karşılaştırılıp değerlendirilmesiyle meydana gelir. Doktorun sağlığa yararlı olan mutedil ölçüyü bilmek istediğinde önce hastanın mizacını, mesleğini ve tedavi zamanı gibi şeyleri dikkate alması gerektiği gibi fiillerdeki orta ölçüyü bilmek için de, fiili yapan kimseyi, fiilin kime yapıldığını ve yapılış sebebi gibi etkenlerin değerlendirilmesi gerekir. Bu etkenlerin çokluk azlık gibi durumları her zaman aynı olmadığına göre, fiillerin ölçülerinin de daima aynı olmayacaktır. Örneğin cesaret, korkutucu şeylerin üzerine atılma ile onlardan kaçınma arasında orta olan bir durumla elde edilen erdemdir. Cömertlik, parayı harcama ve saklama arasındaki orta durumdur. İffet, hazlarla ilgili isteklerin mutedil olmasıdır.¹³⁰

Fârâbî insanın başkaları tarafından övülmeye veya yerilmeye sebep olan fiillerini üç kategoride ele alır. Birincisi, ayakta durma, oturma, yürüme, bakma gibi fiziki organlarını kullanması gereken fiillerdir. İkincisi sevinç, haz, merhamet, kıskançlık gibi nefse ârız olan hallerdir. Üçüncüsü ise zihin ile ayırt etme/temyizdir. İnsan hayatında bu üçünden biri ile daima ya övülür veya yerilir. Bu fiilleri iyi ve olması gerektiği gibiyken övgünün, kötü ve olması gerektiği gibi değilken yerilmenin muhatabıdır. İnsanın ayırt etme gücünün kötü ve zayıf olması, bilmeyi arzu ettiği şeyde veya karşılaştığı bir şeyin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında geçersiz kanaate varmasıdır. Bu durumda insan fiillerinin iyi, nefesine ârız olan şeylerin gerektiği gibi olabilmesi için iyi ayırt etmeyi yani ihtiyarını iyi kullanabilmeyi bilmesi gereklidir. Fârâbî’ye göre insan iyi fiilleri ancak

¹²⁷ Fârâbî, *Fusûlu’l-Medenî*, s. 53.

¹²⁸ Özturan, age. s. 172

¹²⁹ Fârâbî, *Fusûlu’l-Medenî*, s. 58-60.

¹³⁰ Fârâbî, *Tenbih*, s.153-154.

gönüllü ve isteyerek yaptığında, bütün yaptıklarında ve baştan sona bütün hayatında “iyi”yi tercih ederek mutluluğa ulaşabilir. Sadece birkaç şeyde ve bazı zamanlarda iyi tercih yapması bahsedilen mutluluğa ulaşmak için yeterli değildir. “Çünkü insan mutluluğa, baştan sona bütün hayatı boyunca ve ayırt edebileceği her şeyde, ayırt ettiğinin farkında olacak şekilde, iyi ayrımlar ve iyi tercihler yaptığında ulaşabilir.”¹³¹

Düşünme kuvveti, irade ile elde edilen akledilirlerin değişen niteliklerini keşfeden ve ayırt eden kuvvettir. Nesneler, bir gaye ve maksadı elde etmek için faydalı olabileceği ölçüde düşünme kuvveti tarafından keşfedilir. Keşfedilen bu vasıtalar eğer faziletli bir gaye için faydalı iseler, onlar iyi ve güzeldir. Düşünme gücü yalnız iyi ve faydalı olan nesneye ulaşmak için kullanılırsa erdemli davranış ortaya çıkar.¹³² Bu gücün insanda ortadan kalkması imkânsız olacak şekilde bir meleke haline gelmesiyle iyi ahlâk ve beşeri erdem oluşur. Erdem, bizzat iyilik ve yetkinlik kazandıran şeydir. Kuvvetli bir düşünme gücü, iyi ile kötüyü ayırt etmeye vasıtaadır. Aksi durum, zihin zayıflığı (da’f ez-zihin) olarak adlandırılır. İyi fiillerin ve nefse arız olan iyi şeylerin meydana gelmesine vasıta olan ahlâk iyi ahlâktır.

“İnsanın kötüyü yapma imkânının bulunması, iyiyi yapma imkânının bulunması gibidir.” Fakat insan kendi iradesiyle, kendisinde bulunan ahlâkı zıddına çevirme gücüne de sahiptir. Bir fiili sürekli tekrar ederek yapmayla meydana gelen alışkanlık ile bir ahlâk kazanılabilir veya sahip olunan ahlâktan uzaklaşabilir. Alışkanlık haline getirildiğinde iyi ahlâk kazandıran şeyler iyi ahlâk sahiplerinden, kötü ahlâk kazandıran şeyler de kötü ahlâk sahiplerinden çıkan fiillerdir. Bu durum, kendisiyle çeşitli sanatlar elde edilen şeylerdeki duruma benzer. Örneğin bir kişi, ancak yazmada usta bir yazarın yaptığı fiili alışkanlık haline getirerek yazmada ustalık elde edebilir. Fârâbî, ahlâkın alışkanlık sonucu elde edildiğinin delili olarak şehirlerde meydana gelen durumu örnek gösterir. “Yönetimleri ellerinde bulunduranlar, şehirlerin halkına iyi fiilleri yapmayı alışkanlık haline getirmek suretiyle onların iyi insan olmalarını sağlamaktadırlar.”¹³³

Fârâbî’ye göre, çocuk, kadın, köle ayrımı yapılmadan “iyi biri” olma imkânı da kötü biri olma imkânı da her insan için eşittir. İnsanlar arasında duyum, mütehayyile ve düşünme gücü bakımından cinsiyet ve sosyal statüye bağlı bir fark yoktur. Ancak bazı insanların imkânının diğerinden daha fazla olması mümkündür.¹³⁴

Her insanın doğuştan temayül edecek ruhunun öyle bir kuvveti vardır ki herhangi bir erdemi veya herhangi bir huyu elde etmeye doğru hareket etmesi kendisine onun zıddı olanı yapmaktan, daha kolay gelmesi mümkündür. Gerçekten başka bir şeyi yapmak zorunda kalmamak şartıyla, insan önce kendisinde hareket etmesi daha kolay olan yönde hareket eder. Mesela insan tehlikelere karşı geri çekilmekten çok, direnmek, onlara karşı koymaya doğuştan mütemayil ise bunun iradi bir alışkanlık olabilmesi için yeter sayıda tekrarlanması gerekir.¹³⁵

¹³¹ Fârâbî, *Tenbîh*, s. 147-148.

¹³² Fârâbî, *Tahsilu’s-Sa’ade*, s. 29-30.

¹³³ Fârâbî, *Tenbîh*, s.150-151.

¹³⁴ Özturan, age. s. 179.

¹³⁵ Fârâbî, *Tahsilu’s-Sa’ade*, s. 39.

Bir erdeme veya erdemsiz bir fiile meyleden durumlardan ve tabii yatkınlıklardan bazıları, yerlerine zıtları olan fiiller yapılmak suretiyle adet haline getirilip tamamen yok edilebilir. Buna rağmen bazılarının gücü tamamen yok olmaksızın kırılıp, zayıflatılabilirken bazılarının yok edilmesi ve değiştirilmesi mümkün olmayabilir. Bu durumda kişinin, kurtulmak istediği alışkanlık ve yatkınlıklarının zıtları olan fiilleri devamlı ve uğraşarak yapıp onlara karşı gelebilir. Aynı durum, sürekli tekrar edilerek adet haline getirilen kötü fiiller için de geçerlidir.

Fârâbî'ye göre erdemli kişi ve kötü şeyler yapmaktan kendini alıkoyan kişi arasında bir fark vardır. Kendisini zapteden kişi erdemli fiiller yaptığı halde, kötü fiilleri de sever ve arzular. Dolayısıyla onun iyi fiilleri yapması, arzusunun teşvik ettiği şeyin zıddını yaptığı için bir eziyettir. Erdemli kişi ise, fiilinde arzusunun teşvik ettiği şeye uyar ve acı çekerek değil zevk alarak, severek ve isteyerek bu fiilleri işler. Mutedil, erdemli kişi ile nefsinin dizginlemeye çalışan kişinin durumu, insana acı veren ağrıya sabretmekle, asla acı hissetmeme durumuna benzer. Nefsinin zapteden kişi bu mücadelesiyle çoğu kere erdemli kişinin yerine geçebilir.¹³⁶

1.4.3.2. İyilik ve kötülük

Fârâbî'ye göre âlemde kötülük (eş-şerr) asla mevcut değildir ve insan iradesinden bağımsız olan her şey iyidir. Çünkü İlk Sebep, O'na bağlı olan varlıklar zinciri hepsi liyakatte bir nizam ve adalete göredir ve liyakat ve adaletten dolayı meydana gelenlerin hepsi "iyi"dir. Kötülük ise ya mutluluğun zıddı olan bedbahtlık (eş-şeka) veya kendisiyle bedbahtlığa ulaşılan iradeli fiillerdir. Bu kötülüklerin karşısı mutluluk ve mutluluğa ulaştıran iradi fiillerdir. "Başlangıcı iradeli bir fiil olan her tabii şey, bazen iyi bazen kötü olabilir."

Bazı kişiler, her ne tür olursa olsun, varlığın iyi, yokluğun kötü olduğunu zannederler... Diğer bazıları da her ne tür olursa olsun zevklerin iyi, acıların (eziyetin), bilhassa dokunma duyusuna etki eden acının kötü olduğunu zannederler. Bunların hepsi yanılıyorlar. Çünkü varlık, ancak liyakatiyle birlikte olduğunda iyidir ve yokluk liyakatten yoksun olduğunda kötüdür. Zevkler ve acılar da bunun gibidir.¹³⁷

Fârâbî felsefesinde mutluluk/sa'adet, salt iyiliktir. Bu mutluluğun elde edilmesi için yararlı olan her şey iyidir. Bu iyilik onların özünden değil, mutluluk için faydalı olmalarından kaynaklanır. Herhangi bir şekilde bu mutluluğa giden yolu engelleyen her şey ise salt kötülüktür. Mutluğun elde edilmesinde yararlı olan iyilik ya tabii olarak veya iradi olarak ortaya çıkar. Aynı durum kötülük için de geçerlidir. Fârâbî'ye göre tabii olanlar gökcisimlerinden, iradi olanlar insanlardan kaynaklanır.

İradi iyiliğin ortaya çıkışı şu şekilde olur; insan mutluluğu bilir, arzu gücüyle onu ister, ameli güçle onu elde etmek için yapması gerekenleri düşünür ve arzu gücünün araçlarını kullanarak bu fiilleri gerçekleştirir, ondaki duyum ve hayal güçleri mutluluğu kazanması için gerekli fiillere doğru düşünme gücüne yardımcı olur ve boyun eğerse, bu takdirde insandan meydana gelen her şey bütünüyle iyi olur ve iradi iyilik ortaya çıkar.

¹³⁶ Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 57.

¹³⁷ Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 99-100.

İrâdi kötülükte ise, hayal gücü, duyum gücü ve düşünce gücü mutluluğun farkında değildir. İnsan, nazari düşünme gücünün yetkinleşmesinde gevşeklik gösterir, mutluluğun bilincine varıp ona doğru yönelmez, gerçek mutluluğun dışındaki bir şeyi amaç edinir, arzu gücüyle onu ister, ameli gücüyle ona ulaşacak fiilleri yapar, bunun için kendisine hayal ve duyum güçleri yardımcı olursa ondan ortaya çıkan şey tam anlamıyla kötülük olur.¹³⁸

1.4.3.3. İki erdem: sevgi ve adalet

Fârâbî'nin düşünce sisteminde erdemli şehrin kısımları sevgi bağıyla birbirine birleştirilir ve bağlanır. Bunlar adalet ve adil fiiller ile kontrol edilir ve korunur. Sevgi tabii (doğuştan) ve iradi olmak üzere iki çeşittir. Anne babanın çocuklarına karşı duyduğu sevgi tabii sevgidir. İrâdi sevgi üç şekilde ortaya çıkar. Birincisi, erdemli şehirde, erdemli fiillere iştirak ile olur. Bu iştirak, düşünce ve fiillerle ilgili olup iştirak edilmesi gereken düşünceler, başlangıç, son ve ikisi arasındakiler olmak üzere üç kısımdır. Başlangıç hakkındaki görüş birliği; Allah, ruhani varlıklar, örnek olan iyi insanlar, dünyanın nasıl başlayıp insanın nasıl meydana geldiği, yeri ve konumu hakkındaki görüşlerde mutabık olmalarıdır. Son, mutluluktur. Bu ikisi arasında olan şeyler ise, kendileriyle mutluluğun elde edileceği fiillerdir.

Fârâbî'ye göre erdemli şehir sakinlerinin görüşleri bu konular üzerinde birleşip, kendileriyle mutluluk elde edilen fiiller tamamlandığında orada zaruri olarak karşılıklı bir sevgi ortaya çıkar. Bu sevgi, aynı şehirde, bir arada yaşayan insanların arasında, bazıları diğerlerine muhtaç olduğunda, bazıları diğerlerine faydalı olduğunda ve bazılarının diğerlerinden zevk almalarından dolayı çıkara dayalı ve zevke dayalı bir sevgi haline gelir. Bu sevgi aracılığıyla toplumdaki insanlar birleşir ve birbirlerine bağlanırlar.¹³⁹

Adalet, erdemli şehir halkının ortak olduğu iyi şeylerin aralarında paylaşılması ve ardından bunların korunması ile olur. "İyi şeyler" den kasıt, güven, servet, şeref, rütbe ve şehir halkının ortak olabilmesi mümkün olan şeylerdir. Şehir halkının bu iyi şeylerden hak ettikleri ölçüde bir payı bulunmaktadır. Hak edilen bu payın olması gerekenden az veya çok olması adaletsizliktir. Bazı şehir yöneticileri şehirde olan bütün adaletsizlikleri şehir halkı aleyhine değerlendirir, bazıları ise bunu bireyleri ilgilendiren adaletsizlik olarak ele alır. Adalet terimi bazen, bir insanın erdemli fiilleri başkalarıyla ilgili olarak kullanması şeklinde daha genel anlamda kullanılabilir. Bölüşürmedeki ve bölüşülen şeyleri korumadaki adalet, daha özel bir adalet türüdür.¹⁴⁰

1.4.3.4. Erdemli toplum ve Birinci Başkan

Fârâbî'ye göre insanın iradi ve ihtiyari fiilleri siyaset ilminin konusudur.¹⁴¹ Siyaset ilmi, iradi fiilleri oluşturan yetileri, onları ortaya çıkaran amaçları, bu amaçlara ulaşmak için bu fiillerin nasıl ve ne şekilde olması gerektiğini araştırır. İnsanların eylemleri içinde onları gerçek mutluluğa ulaştıracak olanları ayırıp seçer. Fârâbî, gerçek mutluluğa ulaştıracak

¹³⁸ Fârâbî, *Siyâse*, s.79-80.

¹³⁹ Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 87-88.

¹⁴⁰ Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 89-91.

¹⁴¹ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 101; *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 9, s. 87.

iradi ve ihtiyari fiillerin ancak erdemli bir önderin yönetimi altındaki erdemli bir toplumda gerçekleştirilebileceğini söyler.¹⁴²

Bu bakımdan en üstün iyilik ve en büyük mükemmelliğe erdemli bir toplumda ulaşılabilir. Gerçek anlamda iyi ve kötü, irade ve ihtiyar ile elde edilir özelliğe sahip olduklarından kötü amaçları olan bir şehirde mutluluğun elde edilmesi mümkün olmayabilir. Dolayısıyla şehrin insanları en yüce amaç olan gerçek mutluluğu elde etmek için dayanışma içinde olduklarında erdemli, mükemmel toplum ortaya çıkar.¹⁴³ Bu erdemli şehrin yöneticisi de rastgele bulunmuş herhangi biri olamaz. Bütün şehir halkının gaye birliği ettiği bu yöneticinin herkesten farklı özel niteliklere sahip olması gerekir. Yaradılış itibarıyla yöneticiliğe istidatlı olan ve yöneticilikle ilgili iradi meleke ve tutumları kazanmış olan bu kişi, şehir halkını mutluluğa ve kendileriyle mutluluğun elde edildiği fiillere en iyi biçimde yöneltme kudretine sahip olmalıdır.¹⁴⁴ Şehirde erdemli melekeleri belirleyip yerleştiren ve halkı cehaletten fazilete yönlendiren İlk Başkan'dır (er-Reîs el-Evvel). İlk Başkan erdemli ise onun yönetimi altındaki toplum da erdemli toplumdur. Fârâbî'ye göre İlk Başkan, "ideal insan" özelliklerine sahip ve insan varlığı için mümkün olan bütün yetkinliklerle donatılmış olmalıdır.¹⁴⁵

İdeal Devlet'te en şerefli iradi fiillere sahip olan, erdemli toplumun yöneticisi İlk Başkan'ın sahip olması gereken on iki özellik sayılır. Organları bakımından tam ve eksiksiz olmalı, çok iyi anlama ve idrak etme yeteneğine sahip olmalı, anladığı ve idrak ettiği şeyleri zihninde saklama/hıfz yeteneğine sahip, hemen hiçbir şeyi unutmamalı, uyanık ve zeki olmalı, güzel konuşma kabiliyetine sahip olmalı, bilgi edinmeyi ve öğrenmeyi zahmetlerine katlanacak kadar sevmeli, doğruluğu ve doğru insanları sevmeli, süflü arzulardan uzak durmalı, ruhu tabi olarak çirkin ve aşağılık şeylerin üstünde olup şerefli olmayı sevmeli, gümüş ve altın gibi şeyler onun nazarında değersiz olmalı, adaleti ve adil kişileri sevmeli, merhametli, kararlı ve cesur olmalıdır.

Bu on iki özelliğe doğuştan ve çocuklukta sahip olması gereken İlk Başkan'ın büyüdükten sonra da altı özelliği edinmesi gereklidir. O, bir filozof olmalı, şehri yönetmek için gerekli olan kanunları, kuralları, usulleri bilmeli, daha önceki yöneticilerin yollarını izleyerek yeni kanunlar çıkarma konusunda üstün olmalı, akıl yürütme gücüne ve üstün bir derin düşünme gücüne sahip olmalı ve yönetme işi yanında savaşın gerektirdiği işleri de yapabilecek bedensel sağlığa ve güce sahip olmalıdır.¹⁴⁶

Fârâbî, var oluş amaçlarının ne olduğunu ve ona ulaştıran yolları bilmeyen farklı yaradılış ve yeteneklere sahip bazı insanlara mürşit ve muallim olma görevinin de İlk Başkan'a ait olduğunu söyler. İlk Başkan, bilim ve marifeti elde etmiş, kendisini yönetecek birine ihtiyaç duymayan, mutluluğa gidecek yolları belirleyecek, tanımlayacak ve

¹⁴² Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 102.

¹⁴³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 98.

¹⁴⁴ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 103-106.

¹⁴⁵ Aydın, *age*, s.181-182.

¹⁴⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 107-109.

değerlendirecek güce sahip, yaratılışça büyük ve yüksek yatkınlıklara sahip ve Faal Akıl'la bağlantı kurabilen bir özellikte olmalıdır.¹⁴⁷

“Şehirde yöneticilik bakımından şehrin yöneticisine en yakın kısımlar en şerefli iradi fiilleri, onların altında bulunanlar daha az şerefli iradi fiilleri gerçekleştirir.” Erdemli şehrin yöneticisi yaratılış ve tabiat bakımından yöneticilikle ilgili iradi meleke ve tutumlara sahip olması gerektiğinden rastgele bir kişi olamaz.¹⁴⁸ Bir öğretmen ve yol gösterici olarak İlk Başkan'ın zihinsel donanımı, toplumu oluşturan insanların farklılıkları göz önüne alınıp değerlendirildiğinde, “en yüksek iyinin” gerçekleşmesi için muhtemel taleplerin tümünü karşılayabilecek durumda olmalıdır.¹⁴⁹

Bazı insanlar idare etmek, bazıları ise idare edilmek için yaratılmıştır. İlk Başkan, tabii yetenekleri ve irade gücü sonucu kazandığı özellikleri bakımından en yüksek durumda olanıdır. O, Faal Akıl'la temas kurabilen, vahye muhatap olan kişidir. Onu, mutluluğun vazgeçilmez sebebi yapan da bu ilişkidir. İlk Başkan, mutluluğun ne olduğunu rasyonel ve sembolik olarak anlatmaya muktedirdir. Erdemli şehrin insanları ancak bu özelliklere sahip bir yönetici ile faziletli ve mutlu olabilirler. Bu sebeple Fârâbî felsefenin en yüksek noktasında Başkanı, Filozofu ve Peygamberi birleştirir. Başkan, felsefe olmadan saadetin ne olduğunu kavrayamaz, hayal gücü olmadan da mutluluğun idraki için şart siyasi imkânı bulamaz. Siyaset olmadan da mutluluğun ne olduğunu başkalarına öğretemez.

Fârâbî'nin sisteminde erdemli şehrin insanları genel olarak iki büyük sınıfa ayrılır; ta'akkul edebilen hükema sınıfı ve tahayyül edebilen mü'minler sınıfı. Birinci sınıf, gerçeği tasavvur eder, yani varlıkların esasını, derecelerini, mutluluğu ve erdemli şehirlerin idaresinin ne olduğunu bilir ve oldukları gibi kavrar. İkinci sınıf ise onları ancak hayal edebilir. Tahayyül, varlıkların kendisi değil imajı ve taklididir. Her iki yol da mutluluğa götürür ancak hükemanın mutluluğu elbette mü'minûndan üstündür.¹⁵⁰

Mutluluğu amaç edinen insanların çoğu, onu tasavvur ederek değil, ancak hayal ederek amaç edinir. İnsanların çoğu, benimsenen, uyulan ve yüceltilen ilkeleri, tasavvur edilmiş şekilleriyle değil, ancak hayal edilmiş şekilleriyle kabul ederler. Mutluluğu tasavvur edilmiş şekliyle amaç edinen ve ilkeleri tasavvur edilmiş şekliyle kabul edenler bilge kişilerdir. Bu şeyleri nefislerinde hayal edilmiş şekilleriyle kabul eden ve amaç edinenler ise inanan (mü'min) kişilerdir.¹⁵¹

Fârâbî'nin vurguladığı husus, insanların çoğunun makulleri olduğu gibi kavrama yeteneğinden yoksun olduklarıdır. Bu durum, siyasi ve dini otorite tarafından erdemli olanın belirlenmesinin esasında büyük bir ihtiyacı karşıladığı anlamına gelmektedir. Kendi çabasıyla ahlâkî olanı bulabilen insan sayısı az ise, geriye kalan büyük kalabalığı yönetmek siyasetin ve İlk Başkan'ın önemini ortaya çıkarmaktadır.¹⁵²

¹⁴⁷ Fârâbî, *Siyâse*, s. 83-85.

¹⁴⁸ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 102.

¹⁴⁹ Aydın, age, s.183.

¹⁵⁰ Aydın, Mehmet S. “Farabi'nin Siyasi düşüncesinde Sa'adet Kavramı”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.XXI, Ankara 1976, s.303-305.

¹⁵¹ Fârâbî, *Siyâse*, s. 92-93.

¹⁵² Özturan, age. s.175.

1.4.3.5. Erdemli insan ve ölüm

Fârâbî'ye göre erdemli insan için ölüm, “mutluluğun artırılmasına vesile olan fiilleri çoğaltma” imkânını kaybetmiş olmaktan ibarettir. Bu sebeple onun ölüm hakkındaki endişesi, “ölümle kendisine çok büyük bir kötülüğün geleceğini ve büyük bir iyiliği kaybedeceğini” düşünen kişinin endişesi ile aynı değildir. O, ölümle kendisine hiçbir kötülüğün ulaşmayacağını ve ölüm anına kadar kendisiyle olan iyiliğin, ölüm anında kendisiyle olacağını ve ölümle ayrılmayacağını bilir. Erdemli insan ölüm için acele etmemeli, mutluluğu artıracak ve şehir halkına yararı olacak fiilleri çoğaltmak için gayret etmelidir. Kendisi istemediği halde ölümle karşılaşsa erdemini muhafaza ederek endişeye kapılmamalıdır. Ölümden ancak cahil ve fasık şehirlerin halkı endişe eder. Çünkü onlar, servet, mevki gibi bu dünyaya ait zevk veren şeylerden ve “cahillik iyiliklerinden” mahrum kalma endişesi taşırlar.

Fârâbî, erdemli insanın ölümüyle onun için değil bilakis yaşadığı şehir halkı için yas tutulması gerektiğini, erdemli insan içinse elde ettiği durum için gıpta edilmesi gerektiğini düşünür. “İşte bu, orada insanın Rabbini göreceği ve O’nu görmede aldatılmayacağı ahiret hayatıdır”.¹⁵³ Fârâbî'ye göre ölümsüzlük verilen bir şey değil bilakis bizzat insan tarafından kazanılan bir şeydir. Bu bağlamda insani sorumluluk ölümsüzlüğü elde etmeyi de içine alan çok geniş bir alan oluşturmaktadır.¹⁵⁴

1.5. İrâdi Ve İhtiyari Fiillerin Son Gayesi; Mutluluk

Mutluluk, bir yetkinlik (kemâl) olduğundan her insan tarafından arzulanır. İnsanın arzuladığı her yetkinlik ve her amaç ancak bir “iyi” (hayr) olduğu için arzulanır. Bu sebeple her “iyi” tercih edildir. Fârâbî, iyi şeyler arasında en iyi olan, tercih edilenler arasında en çok tercih edilen ve insanın yöneldiği her amacın en yetkin halinin mutluluk olduğunu söyler. Mutluluk, onu elde ettikten sonra kendisinden başka bir amaca yönelmeye ihtiyaç duyulmayan şeydir. Bu sebeple mutluluk, hiçbir zaman başkasından dolayı değil, bizzat kendisinden dolayı tercih edilir.¹⁵⁵

İnsanda bulunan besleyici kuvvet, bedene hizmet için vardır. Duyu ve tahayyül kuvvetleri ise hem bedene hem akılsal kuvvete hizmet için vardır. Bu üç kuvvetin beden hizmeti, netice itibarıyla akılsal kuvvete hizmeti demektir. Çünkü akılsal kuvvet, birincil olarak bedene bağlıdır, onunla ayakta durur... Ameli akıl, nazari akla hizmet için vardır. Nazari akıl ise başka bir şeye hizmet için değil mutluluğa ulaşmak için vardır... Mutluluk, kendisi için istenen, hiçbir zaman bir başka şeyin elde edilmesi için istenmeyen “iyi”dir. Onun ötesinde insanın elde edebileceği daha büyük bir şey yoktur. Mutluluğun elde edilmesinde yararlı olan irâdi fiiller, güzel fiillerdir.¹⁵⁶

Fârâbî'ye göre insan yüce mutluluğa yani “sahip olduğu tabii yaratılışın kendisine verilmesinin gayesi olan mükemmelliğe” ancak başka insanlarla bir arada yaşayarak ulaşabilir. Toplum içinde yardımlaşma ve dayanışma ile herkes varlığını devam ettirmek ve mükemmelliğe ulaşmak için ihtiyaç duyduğu şeylere kavuşabilir. Fârâbî, mutluluğun elde edilmesinin mümkün olduğu insan topluluklarını “erdemli şehrin halkı” olarak

¹⁵³ Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 105-107.

¹⁵⁴ Aydın, age. s. 111.

¹⁵⁵ Fârâbî, *Tenbîh*, s.145-146.

¹⁵⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 84.

niteler. Erdemli şehir, insanların mutluluğu elde ettikleri şeyler için birbirine yardım edenlerin bulunduğu şehirdir. Fârâbî, farklı kabiliyetteki insanların oluşturduğu erdemli şehri yine farklı özellikte organlardan oluşan insan bedenine benzetir. İnsan bedenindeki organların birbiriyle ilişkisi “tabii” iken erdemli toplumu oluşturan fertler arasındaki ilişki tabii değil “iradi”dir. “İnsanlar sahip oldukları tabii yaradılışları ile değil, sanatlar ve benzerleri gibi kazanmış oldukları iradi melekeler ile şehrin kısımlarını oluştururlar.”¹⁵⁷

Fârâbî’ye göre insanın nihai amacı olan mutluluk, salt iyiliktir. Bu mutluluğu elde etmek için yapılan her şey de mutluluk için olduğundan dolayı iyidir ve bu iradi iyiliğin ortaya çıkması da insana bağlıdır. İnsan bu mutluluğu ancak nazari düşünme gücü ile bilir, arzu gücü ile onu ister, düşünme gücü tarafından ortaya çıkarılmış fiilleri ameli gücü ile gerçekleştirirse iradi iyilik ortaya çıkmış olur. İradi kötülükte ise ne hayal gücü ne de duyum gücü mutluluğun bilincindedir. İnsan nazari düşünme gücünün yetkinleşmesinde gevşeklik gösterir, yarar, zevk, egemenlik, şeref gibi gerçek mutluluğun dışında bir şeyi amaç edinir, arzu gücüyle onu ister, ona ulaşmak için ameli düşünme gücünü kullanır ve bulduğu şeyleri iradesiyle yapar bu konuda kendisine duyum ve hayal güçleri yardımcı olursa ortaya çıkan şey tam anlamıyla iradi kötülüktür.¹⁵⁸

İnsanın akılsalları, ilimleri, sanatları elde etmesi onun ayırt etme yetisi sayesinde. Bu yeti sayesinde insan eşyanın hakikatini idrak ettiği gibi fiillerinde güzel ve çirkin olanı da birbirinden ayırt eder. İnsana özel bu yeti bütün insanlarda mevcuttur fakat çocuklarda henüz fiilini yapacak dereceye ulaşmamış olarak zayıf bir durumdadır.¹⁵⁹

Fârâbî’ye göre en yüce gaye olan mutluluğun elde edilmesi insan varlığının amacı olunca, insan mutluluğun ne olduğunu ve nasıl elde edileceğini bilmeye, onu amaç edinmeye ve göz önünde tutmaya ihtiyaç duyar. İnsanlar farklı yaratılış ve kabiliyette oldukları için birçoğu kendi başına mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini bilmez. Bu insanların bu yüce amaç için bir kılavuza ve bir öğretmene ihtiyaçları vardır. Fârâbî bu yaratılışça büyük ve yüksek yatkınlıklara sahip kişinin Faal Akılla bağlantı kuran, vahiy alan, melik-peygamber olduğunu kabul eder. Böyle bir insanın başkanlığı ilk başkanlık olup, diğer insani başkanlıklar ondan sonra gelir ve ondan kaynaklanır.¹⁶⁰ Şehrin başkanının görevi, bütün bölümleri birbiriyle bağlantı ve uyum içinde, kötülüklerin ortadan kalktığı, iyilikleri kazanmak için halkın işbirliği yaptığı bir toplum oluşturmaktır. Hedeflenen mutluluk, yalnızca iradeyle orta çıkan kötülüklerin değil, tabii kötülüklerin de şehir ve uluslarda ortadan kalkması, tabii ve iradeye bağlı iyiliklerin elde edilmesi ile elde edilebilecektir.¹⁶¹ Fârâbî’ye göre insan türüne has olan en yüksek mutluluğa giden yol bireysel yaşantı ile başarılabilecek bir şey değil, ancak topluluk ve şehir hayatı ile elde edilebilen bir gerçektir.

İnsan sahip olduğu irade ve ihtiyar gücü ile öncelikle âlemde bulunduğu yere dair bir şuura sahip olmalıdır. Parçası olduğu âlemin ortak amacı ve gayesinden payına düşeni almak ve bu amacı mutlak bir gaye olarak kabul etmek insanın sorumluluğudur.

¹⁵⁷ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s.97-100.

¹⁵⁸ Fârâbî, *Siyase*, s. 79-80; *İdeal Devlet*, s. 85.

¹⁵⁹ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 65-66.

¹⁶⁰ Fârâbî, *Siyase*, s. 83-86.

¹⁶¹ Fârâbî, *Siyase*, s. 90.

Böylelikle insan, başlangıçtaki doğal eksikliğinden kalkarak, irade ve ihtiyar aşamasının getirdiği imkânlar dünyasının sınavını başarıyla geçerek en yüksek mutluluğa ulaşabilecektir.¹⁶²

Fârâbî'nin belirttiği üzere insanlar eşit olmayan güçler ve farklı eğilimlerle varlığa getirilmişlerdir. İyiye veya kötüyü seçmek, doğrudan doğruya insanın iradesinin temelini oluşturur. İnsanı nihai mutluluğa ulaştıracak “iyi”, ya tabiat ya da irade tarafından üretilir. Tabiat tarafından meydana gelmesi söz konusu olduğunda semavi cisimlerin rolleri gayri iradi şekilde iyiye sevk eden veya iyiye giden yolu engelleyen şeye katkıda bulunmak olarak ortaya çıkar. İnsan, mükemmelliği kendisine başlangıçta verilmiş bir varlık değildir. Bilakis o, mükemmelliğin çok az bir kısmı ve buna ilaveten kâmil yetkinliğe doğru irade ve ihtiyarla çaba göstermenin ilkeleri verilmiş varlıktır. İradenin Fârâbî tarafından ihtiyar olarak isimlendirilen bilfiil akılla ilişki içindeki özel türü sayesinde insan, fiilen ahlâki veya gayri ahlâki davranmayı seçebilir.¹⁶³ İnsanın irade ve ihtiyar sahibi olması onun özgür ve mükellef olması, akabinde ceza veya mükâfata tabi olması anlamındadır. Eğer irade ve ihtiyarını iyi, yararlı ve güzel yönde kullanırsa gerçek mutluluğa ulaşacak, kötü, bayağı ve zararlı fiiller yönünde kullanırsa yaratılış gayesine vasil olmayacaktır.¹⁶⁴

1.6. Fârâbî'ye Göre İlâhi İrade İnsani İrade İlişkisi

“Bütün âlemi idare eden şânı yüce Allah'tır. Hardal tanesi kadar bir şey bile O'na gizli değildir. Âlemin cüzlerinden hiçbir şey O'nun “inayet”inin dışında değildir.”¹⁶⁵

İslam düşünce tarihinde insan fiillerinin, insan eksenli olarak ne olması ve nasıl olması gerektiği hiç problem değilken, İlâhi irade ve kudret karşısında insan fiillerinin imkânının varlığının ispatı büyük bir problem olarak gündemde kalmıştır. Bu problem karşısında her düşünce ekolü kendi verileri ve eğimleri ile sorunu çözmeye çalışmış, çözümdeki öneriler ya hep İlâhi irade veya hep insan tarafına yapılan vurgular altında kalmıştır. Fârâbî gibi Müslüman filozoflar ise sorunu her iki varlığın statüsünü belirleyip birbirleriyle olan ilişkisi bağlamında çözmeye çalışmışlardır.¹⁶⁶

Fârâbî'ye göre insanın hür bir iradeye sahip oluşu, bu dünyadaki en yüksek gayeye erişmesinin ve gerçek mutluluğa ulaşmasının en önemli şartıdır. Gerçek mutluluk, insanın ulaşacağı en son yetkinlik ve başka bir şey için değil sadece kendisi için tercih edilendir. Fârâbî, insanın hür olarak yaratıldığını ve tüm eylemlerinde serbest bırakılıp, gerçek mutluluğa ulaşmada kendi yolunu kendisinin çizmesi gerektiğine inanır. Fârâbî için bu konu açık ve net olmasına rağmen düşünce tarihinde insanın iradesiyle ilgili olarak iki farklı görüş benimsenmiştir. Birinci görüşe göre insan, eylemlerinde özgür değildir ve tüm evreni olduğu gibi insanın davranışlarını da yöneten ve yönlendiren İlâhi iradedir.

¹⁶² Korkut, agb, s. 147-148.

¹⁶³ Reisman, David C., “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, çev. M. Cüneyt Kaya, P. Adamson-R.C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş* (içinde), Küre yayınları, İstanbul, 2015, s.71-72.

¹⁶⁴ Korkut, agb, s. 149.

¹⁶⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtun el-İlahi ve Aristûtâlis (Eflâtun ile Aristotelesi'in Görüşlerinin Uzlaştırılması)*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), Klasik yay, İstanbul, 2014, s.174.

¹⁶⁶ Deniz, age. s. 73

Diğer görüşe göre, İlahi irade insanı eylemlerinde hür bırakmıştır. Aksi takdirde insanın bütün kötü eylemlerinden İlahi iradenin sorumlu olması gibi bir durum ortaya çıkacaktır ki böyle bir durum Fârâbî tarafından kabul edilemezdir.¹⁶⁷

Fârâbî'ye göre bir fiilin ortaya çıkmasında iki temel esas vardır. Bunlardan birisi insan, diğeri de insanın dışında olup insan için takdir edilmiş olandır. Bu takdir edilmiş olan tertipli ve düzenli bir alandır. Tertip ve düzenler sebeplidir, sebepler ise İlahi irade tarafından var edilmiştir. Fârâbî'nin bu konuda kabul etmediği husus insanların hiçbir şey yapmadan kaderin kendilerine fiillerini icbar ettiğini söylemeleridir. Bu görüş sahipleri, çirkin ve nefret edilen fiillere sığınıp, kötülüklerin nedeni olan yanlış düşünceleri ortaya çıkarmaktadır. Sorumlu bir varlık olarak insan, iyi, doğru ve güzel bildiğini yapmalıdır. Bu eylem sebebiyle sorumlu oluşunun bir gereği olarak kendisinde bir hareket, yeni bir hal ve değişim meydana çıkması gerekir. Bu süreçlerin sonucu insanın kaderidir ve insanın bu süreçleri yaşamadan teslimiyetten bahsetmesi Fârâbî'ye göre felaketlerin kaynağıdır. İnsan ve takdir edilmiş olanın her ikisi de kendi varlıklarının gereği ne ise o şekilde kabul edilmelidir.

Fârâbî bu görüşüyle cebri düşüncenin yanlışlığına işaret eder. Çünkü bu manada bir teslimiyet insanı çirkinliğe, tembelliğe ve yanlışla götürür. İnsan bir eylemde bulunmayacaksa var olmasının bir anlamı yoktur. Oysa Fârâbî'ye göre insan, yaratılmışlar içinde en iyi konumda olan varlıktır. İnsanın tabiatı bir şey yapmadan beklemeye uygun değildir. İlahi buyruklarda, insanlara yapmaları ve sakınmaları gereken şeylerin bildirilmesi ve bunların sonuçlarından sorumlu tutulması sorunun çözümüne bir işarettir.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Ocak, age. s. 209-210.

¹⁶⁸ Deniz, age. s. 54-55.

2. BÖLÜM: İBN SÎNÂ'DA İRADE VE İHTİYAR

2.1. İbn Sînâ'da İrade ve İhtiyar Kavramları

İbn Sînâ'ya göre “irade”, hayvani nefsin idrak ederek hareket etme açısından ilk yetkinliğidir. “İhtiyar” ise, insani nefsin, “fiilleri meydana getirme, görüşle çıkarımda bulunma ve tümel hususları idrak etme açısından ilk yetkinliğidir.¹⁶⁹

İrade, zorlamayla olmayan, ya haz gibi duyusal bir istek veya üstün gelme gibi vehmi, hayali ve zanni bir istektir. İbn Sînâ'ya göre hazzı talep eden şehvet, üstün gelmeyi isteyen öfke gücü, zannedilen iyiliği talep eden zandır. Salt gerçek iyiliği isteyen ise akıldır ve bu talep “ihtiyar” olarak isimlendirilir.¹⁷⁰

İradeye bağlı olan hareket gücü, sinir ve kaslar aracılığıyla organların hareketini sağlamaktadır. İbn Sînâ'ya göre böyle bir hareketin gerçekleşmesi için üç temel ilke ve aşama gereklidir. İradi hareketin başlangıç noktası idrak ve ardından gelen bilgidir. Hareketin ikinci ilkesi şehvani, gazabi ve icmai olan irade güçleridir (el-kuvvetü'n-nuzû'iyetü's-şevkiyye). Harekete yönelme sürecinde idrak ve bilginin ardından istek aşaması gelmektedir. Bir şey yararlı ve zararlı diye hayal edildiğinde, vehmedildiğinde ya da insanda olduğu gibi akledildiğinde, o şeyi elde etme veya ondan kaçınmaya dair canlıda bir istek uyanır. Bu isteğin ardından hareketin üçüncü ve yakın ilkesi ortaya çıkar ki bu ilke ve güç, sinirleri ve kasları uyararak bedenin hareketi gerçekleştirmesini sağlar.¹⁷¹

İradi hareketin bir yakın ilkesi, bir uzak ilkesi, bir de en uzak ilkesi vardır. Yakın ilke, organdaki kasları hareket ettiren güçtür. Onu izleyen ilke arzu, ondan daha uzak olan ilke ise tahayyül ve düşünmedir. Nefsanî hareketlerin zorunlu ilkeleri organları hareket ettiren güç ve arzu gücüdür. Tahayyül ve düşünme ise zorunlu değildir. İradi harekette bulunması gereken bir gaye vardır. Hareket ettirici güç ile ondan sonra gelen arzu ve tahayyülün veya arzu ve düşüncenin denk gelip örtüştüğü durumlarda hareketin sonu bütün ilkelerin gayesidir. Tahayyül ve düşüncedeki arzunun örtüştüğü her son, iradi bir gayedir ve abes değildir. Bunla birlikte hareketin sona erdiği ve fikir tarafından arzulanmayıp tahayyül tarafından arzulan her son ise abestir.¹⁷² Kuvveden fiile çıkış (hareket), varlıkta veya varlığın sürekliliğinde yararlı bir anlamda, doğal veya iradi-akli olmalıdır. Fakat hareket bir tahayyülden kaynaklanıyorsa gaye bazen olmadığı halde iyilik zannedilebilir. Bu durumda her gaye bir bakımdan ya zanni ya da gerçek iyiliktir.¹⁷³

İbn Sînâ, ihtiyari hareketleri en şiddetli nefsanî hareket olarak değerlendirir. Onların azmettirici, toplayıcı, boyun eğdirici, hayalden, vehimden ve akıldan edilgin olan bir

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, Dergâh yayınları, İstanbul, 2018s. 163.

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 262; a. mlf. *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 180-181.

¹⁷¹ Alper, Ömer Mahir, “İslam Felsefesinde Altın Çağ'ın Başlangıcı: İbn Sina Ve Felsefesi”, *İslam Felsefesi Tarihi* (içinde), ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker yay. Ankara, 2016, s. 190.

¹⁷² İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 31-33.

¹⁷³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 42.

ilkeleri vardır. Bu ilkelerden zararlı şeyleri uzaklaştıran, faydalı olanları ise çeken bir güç ortaya çıkar. Kaslardaki hareket ettirici kuvveler bu güçlere hizmet ve itaat ederek hareketi oluşturur.¹⁷⁴ Hareketi oluşturan talep ya “hakikatledir”, ya “zan” iledir, ya da abes bir hayal etmeyledir.¹⁷⁵ İbn Sînâ’ya göre “Hareketin ilkesinin “ihtiyar” ve “gerçek iyiliği irade etmek” olması zorunludur.” Gaye olarak iyiliği amaçlayan hareket, yetkinliğe ulaşınca sona erer.¹⁷⁶ İnsanın en üstün ve değerli gayesi ise, aklederek güzel ve yerli yerinde bir görüş kazanıp, kendi yararına yapacağı amellerde en uygun en elverişli şeyleri bulup çıkararak “saadet”e ulaşmaktır.¹⁷⁷

2.2. İbn Sînâ’da İrâdi ve İhtiyari Fiillerde Etken Unsurlar

2.2.1. Nefis

İbn Sînâ nefsi “canlı olmanın göstergesi olacak fiilleri yapabilecek organa sahip tabîî cismin ilk yetkinliği” olarak tanımlar.¹⁷⁸ “Nefs, tek bir cins olarak bir çeşit bölünmeyle üç bölüme ayrılır.” Bitkisel nefis, büyüme ve beslenme yönünden, hayvani nefis, cüz’ileri idrak ve “irade” ile hareket etme yönünden, insani nefis ise, “ihtiyar”la mevcut fiilleri yapma, çıkarımda bulunma ve tümelleri idrak etme yönünden tabîî cismin ilk yetkinliğidir.¹⁷⁹

Bir şeyin varlığını incelemenin onun özünü incelemekten önce geldiğini kabul eden İbn Sînâ *Kitab eş-Şifa* adlı eserinin psikolojiyi ilgilendiren bölümünün ilk makalesinde öncelikle ele alınması gereken şeyin nefsin varlığının kanıtlanması olduğunu söyler ve nefsi şu şekilde tanımlar;

“Biz dış âlemde duyularla algılayan, iradesi dolayısıyla hareket edebilen, hatta beslenen, büyüyen ve benzerlerini doğuran cisimler görürüz. Onlar bu tür fiillere cisim olmalarından ötürü sahip değildir. O halde onların kendi özlerinde cisim olmalarından başka olan ilkelerinin bulunması söz konusudur. İşte bu, fiillerin kendisinden çıktığı şeye ve kısaca iradeye bağlı çeşitli fiillerin kendisinden çıkmasının ilkesi olan her şeye biz “nefs” adını veririz.”

Bu tanıma göre nefis, cisimden farklı bir tabiata sahiptir ve bedende bulunması sebebiyle bedende ortaya çıktığı görülen fiiller aslında nefse aittir.¹⁸⁰ Nefis, maddeden ve maddi niteliklerden uzak, cismi ihtiyari olarak hareket ettiren bir cevherdir. Nefsin küllileri idrak yeteneği akıldan kaynaklanır, akıl ise insan nefsinin diğer nefislerden ayıran temel güçtür.

2.2.1.1. Nefsin güçleri

İbn Sînâ insan nefsinin üç mertebede ele alır ve her mertebedeki nefsi farklı güçleriyle birlikte ayrıntılı olarak değerlendirir. İlk mertebedeki “bitkisel (nebati) nefis” beslenme,

¹⁷⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Çev.Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 154.

¹⁷⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 156.

¹⁷⁶ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 131.

¹⁷⁷ İbn Sînâ, *Risale fi'l Birr ve'l-İsm*, s. 241.

¹⁷⁸ Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2012, s.46.

¹⁷⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.163.

¹⁸⁰ Dağ, Mehmet, “İbn Sina’nın Psikolojisi”, *İBN SİNA doğumunun bininci yıl armağanı* (içinde), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2014, s. 406.

büyüme ve üreme gücüne sahiptir. “Hayvani nefis”te muharrike ve idrak gücü bulunur. Üçüncü mertebedeki nefis “düşünen (nâtık) nefis”tir. Nefsin düşünme gücü insanı diğer nefis sahiplerinden ayıran ve onun üstün varlık olmasını sağlayan güçtür.¹⁸¹

<u>Nebati Nefis</u>	<u>Hayvani Nefis</u>	<u>İnsani Nefis (nâtık nefis)</u>
Beslenme gücü	Hareket gücü (muharrike)	Bilici güç (nazari)
Büyüme gücü	Algı gücü (müdrike)	Yapıcı güç (ameli)
Üreme gücü		

Nefsin bu güçleri arasında bir sıra düzeni vardır. İnsani yetkinliğin kazanılması ve mutluluğun elde edilmesi için bir alttaki gücün bir üsttekine hizmet etmesi gerekir.¹⁸²

Düşünen (nâtık) nefis, bilen (nazari/teorik) ve yapan (ameli/pratik) olmak üzere iki güce sahiptir. Bu güçlerin her birine akıl adı verilir. Düşünen nefis yani akıl, kendi üstünde (âli) ve kendi altında (süfli) alanla iki yönlü bir ilişki içindedir. Nazari (teorik) akıl gücü nefsin kendi üstünde bulunan ulvi alanla, ameli (pratik) gücü ise süfli alanla yani bedenle etkileşim halindedir. Nazari aklın ulvi alanla ilişkisinden feyz ve bilgi, ameli aklın süfli alanla ilişkisinden ahlâk ortaya çıkar.¹⁸³

İbn Sînâ’ya göre nebati/bitkisel nefis, beslenme, büyüme ve üreme fiillerine sahip tabîi-organik cismin ilk yetkinliği, hayvani nefis, cüzileri idrak etme ve irade ile fiil işleme açısından tabîi-organik cismin ilk yetkinliğidir. İnsani nefis ise, akli iradeye (ihtiyar)/seçmeye sahip olması, düşünme gücüyle bilgi üretmesi ve külli şeyleri idrak etmesi açısından tabîi-organik cismin ilk yetkinliğidir. Bitkisel nefsin güçleri beslenme, büyüme ve üremedir. Hayvani nefsin güçleri hareket ettirici (muharrike) ve idrak eden (müdrike) güçler olarak ikiye ayrılır. İdrak güçleri de iç idrak güçleri ve dış idrak güçlerinden oluşur. Beş duyu (görme, işitme, tatma, koklama, dokunma) dış idrak güçleridir.

İç idrak güçleri ise, ortak duyu (hissü’l müşterek), hayal ve musavvire, hafıza, mütehayyile ve vehimdir.¹⁸⁴

a) Ortak duyu (el-hissü’l müşterek) dış ve iç duyuları birbirine bağlayan, beş duyu tarafından edinilen hislerin toplandığı, gerçek anlamda duyumun gerçekleştiği ve ayırımının yapıldığı bir merkezdir. Ortak duyu, hissi idrakin gerçekleşmesi için suretin kendisinde bulunması zorunlu olan bir levha gibidir. Beş duyuya ait hislerin idrakini gerçekleştirmek, bu idrakleri birleştirerek deney ve tecrübenin oluşmasını sağlamak, rüya görme, ilham ve vahiy alma gibi beş duyuyu kullanmadan hissi idrakleri gerçekleştirmek ortak duyunun görevleridir.

¹⁸¹ Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Kitabevi yay. İstanbul, 2008, s. 175.

¹⁸² Aydın, Mehmet, “İbn Sina’nın Mutluluk (Es-Sa’ade) Anlayışı”, *İBN SİNA doğumunun bininci yıl armağanı* (içinde), Türk Tarih Kurumu yayınları, Ankara, 2014, s. 542.

¹⁸³ Alper, age, s. 176.

¹⁸⁴ Bircan, age, s. 237-238; ayrıca nefis hakkında bknz. İbn Sina, *en-Necat*, s. 162 vd.

b) Hayal ve musavvire gücü (el-kuvvetü'l hayaliye ve'l-musavvire): Ortak duyunun beş duyudan alıp idrak ettiği suretleri saklar. Beş duyuyla idrak edilen cisimler ortadan kalktığında bile onlara ait hissi idrakler hayal ve musavvire gücünde korunur. Ortak duyu, daha önce idrak edilmiş ve musavvire gücünde saklı suretleri, şimdi idrak edilen suretlerle birleştirir ve hüküm verir. Hayal ve musavvire gücünde bazı sebeplerden (hastalık, korku, uyku, zaafılar) dolayı, gerçekten beş duyudan gelmeyen hissi suretler bulunabilir ve bunlar ortak duyuda yer edince gerçekten duyumlanıyormuş gibi olabilirler. Bu güç, görevleri sebebiyle ortak duyu ile mütehayyile ve müfekkire güçleri arasında er alır.

c) Hafıza ve hatırlama gücü (el-kuvvetü'l hafıza ve'z-zakire, ez-zikr, el-mütezekkire) vehim gücünün idrak ettiği manaları gerektiğinde kullanmak üzere saklayan güçtür. Hafıza gücü idrak edilen manaları saklayıp korur. Hatırlama (mütezekkire) gücü vehim ve mütehayyile güçlerinin yardımıyla çalışır.

d) Hayal kurma ve düşüme gücü (el-kuvvetü'l-mütehayyile ve'l-müfekkire) hayal ve musavvire gücündeki suretler ile belleme ve hatırlama gücündeki manaları birleştirip ayırma gücüdür. Suret ile sureti, mana ile manayı ve mana ile sureti birleştirip ayırır (düşünce). Birleştirme ve ayırma işini yapan bu gücü vehim gücü kullanırsa buna “mütehayyile”, akıl gücü kullanırsa “müfekkire” denir. Mütehayyile gücü, birleştirme ve ayırma yoluyla üretmiş olduğu yeni suretlerin bir gerçekliğinin olup olmadığına bakmaz. Mesela bu güç “uçan kanatlı bir insan veya zümrüt bir dağ tahayyül edebileceği gibi, kurt ile kuzu arasında bulunan, düşmanlık ve nefret yerine dostluk ve sevgi tahayyül edebilir.” Bu kadar aktif ve yoğun çalışabilen mütehayyile gücü, ancak duyular ve akıl gücü tarafından denetim altına alınabilir. Buna rağmen nefsi zayıflatan hastalık, uyku, korku, kalp ve beynin hastalanması, akıl gücünün zayıflaması gibi durumlarda mütehayyile gücünün denetimsiz kalarak kendi başına etkin olabilir.

e) Vehim gücü (el-kuvvetü'l vehmiyye, el-mütevehhime) beş duyunun idrak ettiği cismani suretlerde var olan cüz'i manaları idrak eder. “Yararlı, zararlı, lezzetli” şeklinde tanımlanan bu manalara yaratılıştan gelen sezgi ve tecrübeyle ulaşılır.¹⁸⁵

İbn Sînâ *Dânişnâme-i Alâî*'de nefse ait güçleri şu şekilde özetler;

Öyleyse hareket gücü ya faydalıyı kendine çekme ya da zararlıyı uzaklaştırma bakımındandır. Öyleyse aynı zamanda alettir. Dış duyu, casusluk için vardır. Dolayısıyla alettir. Musavvirenin işi, iyi ve kötüyü tekrar öğrenmek zorunda kalmamak için şeyin suretini korumaktır. Öyleyse aynı zamanda alettir. Mütehayyile gücü, bizzat nedeni bilir. Vehim gücünün işi, kötünden kaçmak ve iyiyi istemek için görünmeyeni görmektir. Aynı zamanda alettir. Hafıza gücü, tekrar görmek için önceden hatırlar. Öyleyse bütün bunlar canlının temel aletleridir. O asıl, her parçası alet olan beden değildir, bir fiile aittir. Öyleyse o asıl, hayvanî ruhtur. Bunlar onun kalması ve yaşaması için var olan güçlerdir.¹⁸⁶

2.2.1.2. İnsani Nefis (Natık nefis)

İnsani nefis, aklî iradeye (el-ihtiyarü'l fikri) sahip, düşünceyle bilgi üretmesi ve tümel olan şeyleri idrak etmesi açısından tabii organik cismin ilk yetkinliğidir.

¹⁸⁵ Durusoy, age, s. 132 vd.; *en-Necat*, s.166-168; İbn Sînâ, *İşaretler Ve Tembihler*, s.144-145.

¹⁸⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, TYEKB Yay. İstanbul, 2013, s. 440.

Nefsin güçleri açısından bakıldığında hayvani nefis nebati nefsin, insani nefis ise hayvani nefsin bütün güçlerine sahiptir. Fakat bu, hayvanda bir nebati bir de hayvani nefis olduğu veya insanda bir hayvani bir insani olmak üzere iki nefis olduğu anlamına gelmez. “Nebati, hayvani ve insani” olarak tanımlanan bu güç ve fiiller birlikte var oldukları bedene göre bir tek nefsin, bedenin uzuvlarında ortaya çıkan güçleridir. Bu, her bedende bir tek nefis olduğu anlamına gelir. İbn Sînâ bir bedende bir nefis olmasına ve aralarında mahiyet farkı bulunmasına rağmen nebati, hayvani ve insani nefislerden yalnızca insani nefsin bir cevher olduğu görüşündedir.¹⁸⁷

İnsani nefis bir cevherdir. Onun da iki gücü vardır. Biri yapma gücü diğeri bilme/idrak gücüdür. Bununla birlikte idrak iki çeşittir. Biri nazari idrak diğeri ameli idraktır. Nazari idrak Tanrı’nın birliğini bilmen gibidir. Ameli idrak ise zulüm yapmamak gerektiğini bilmen gibidir. Çünkü birinde idrak eyleme karışmamıştır diğesinde idrak eylemin sebebidir. Dedğimiz gibi ameli idrak tümeldir... Tikellik ameli güce tümellik nazari güce aittir. İnsanın ameli gücü insanî arzu ile ilgilidir. İnsani arzu, iyi, doğru ve yararlı ile ilgilidir. Ama sevinç, öfke ve üstünlük hayvani güce aittir.¹⁸⁸

İbn Sînâ’nın hayvani güçler (el-kuvvâ’l-hayvaniyye) şeklinde ifade ettiği dış ve iç idrak güçlerinin hepsi bedende gerçekleşirler ve ancak fiil olarak ortaya çıktıkları kadar vardılar. Bu ise, fiile çıkmada bedene bağlı olan bu güçlerin bedenden ayrıldıktan sonra yok olacakları anlamına gelmektedir.¹⁸⁹ Bununla beraber İbn Sînâ’ya göre insan nefsi/nefs-i nâtika bozuluşa uğrayan ya da yok olacak bir şey değildir. Onun dünya hayatından sonraki varlığı daha değerli olacak, dünyada peşine düştüğü hazzlardan daha kıymetlilerini orada bulabilecektir.¹⁹⁰

İbn Sînâ’ya göre insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özellik, maddeden soyutlanmış tümel akli kavramları oluşturmak ve akılla bilinen kavram ve önermelerden bilinmeyenin bilgisine ulaşmaktır. İnsanın tümel görüşlere has olan yetisinin yanı sıra yararlı ve zararlı, iyi ve kötü olan tikel fiilleri incelemeye özgü bir başka yetisi daha bulunmaktadır. İnsan bu yetisi ile doğru veya yanlış bir tür akıl yürütmeyle gelecekte var olması mümkün tikel bir konuda bir görüşe sahip olabilir. Bu yeti belli bir yargıya ulaşıncı bu yargı bedenin hareket etmesini sağlayan istek yetisinin hareketine neden olur. Ancak bu yeti tikeller konusunda sonuca varırken, tümelleri elde eden yetiden yardım görür. İnsan nefsinin biri ötekine yardım eden iki yetisinden ilki tümel kavramları ve önermeleri elde eden, “nazari akıl” denilen yetidir. İkincisi ise uygulamaya yönelik olan “ameli akıl”dır. Nazari akıl, tikel konulardaki doğruluk ve yanlışlığı, zorunlu, mümkün ve imkânsız, ameli akıl ise, iyilik ve kötülüğü, çirkin, güzel ve mübahı araştırır.¹⁹¹

Natik nefis, bedenin diğer kuvvelerini, onlardan etkilenmemek için yönetmesi gerekir. Aksi durumda bedene boyun eğen yapılar ortaya çıkar ki bu durum rezil bir ahlak olarak isimlendirilir. Faziletli bir ahlâkın ortaya çıkması, natik nefsin diğer kuvvelerden etkilenmeyen, boyun eğmeyen, hâkim bir konumda olmasıyla mümkün olabilir. İnsani

¹⁸⁷ Durusoy, age, s. 47-49.

¹⁸⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 442.

¹⁸⁹ Durusoy, age, s. 169.

¹⁹⁰ İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil*, çev. Fatih Toktaş, Türkiye Diyanet Vakfı yay. Ankara, 2015, s. 6 (Bu eser için, çalışma boyunca İbn Sînâ, *Mutluluk Ve İnsan Nefsi*).

¹⁹¹ Dağ, agb, s. 467-468.

nefsin iki yönü vardır, biri yukarı doğru dikey, diğeri bu âleme doğrudur. Ameli güç bu dünyaya, nazari güç yukarı âleme doğrudur. İnsanın bedene doğru olan yönü kabul etmeyip, yüce ilkelere doğru yönelmesi gerekir.¹⁹² Zira gerçek mutluluk nefsin ameli yönünü ıslah ile elde edilebilir. Natık nefsi bedenle güçlü ilişkiye ve ona dönmeye yönelten nefsin hayvani gücüdür.

Düşünme gücünün hâkimiyeti, hayvani gücün teslimiyeti ile tavassut/ortada olma melekesi oluşur. Tavassut melekesinin amacı, bağlayıcı (inkiyadî) yapılardan kurtulup, egemenlik ve nezihlik yapısını sağlayarak natık nefsi yaratılışı üzerinde bırakmaktır. Tavassut, natık nefsin cevherine zıt değildir ve onunla beden yönüne sapmaz. Çünkü ortada olmayla iki aşırı uç bertaraf edilmiş olur. Ahlâk kitaplarında iki zıt arasında “ortada olma”nın kullanılması emredilir.¹⁹³

Varlığı, ihtiyarın/seçmenin konusu olan ve ihtiyarın/seçmenin konusu olmayan mevcut şeyler şeklinde iki bölümde incelemeye alan İbn Sînâ birinci bölümde olanları ameli gücün, ikinci bölümde olanları ise nazari gücün konusu içinde değerlendirir. Nazari gücün amacı yalnızca bilmek iken ameli gücün amacı yapılacak şeyleri bilmek ve yapmak suretiyle nefsi yetkinleştirmektir.¹⁹⁴

İnsan nefsinin diğer canlılardan ayıran güçler amile/eyleme ve âlime/bilme güçleri olmak üzere ikiye ayrılır. Pratik akıl da denilen eyleme gücü/ameli güç, insan bedeninin hareket ilkesidir. İnsandaki diğer güçlerle ilişkide olan bu güç insanı düşünmeye bağlı bir takım fiillere yöneltir. Bu güç sayesinde insan yapılması ve yapılmaması gerekenleri ayırabildiği gibi iyi, kötü, güzel, çirkin, yararlı, zararlı şeyleri ayırt edebilme yeteneğine sahip olabilmektedir. İbn Sînâ’ya göre insanın ahlaklı bir varlık haline gelebilmesi nefsin bu gücünün bedeni güçlere hâkim olup onları yönetebilmesiyle gerçekleşmektedir.¹⁹⁵

2.2.2. Akıl

İbn Sînâ’nın düşünce sisteminde “irade ve ihtiyar” sahibi insan, maddi yapısı ve mahiyeti bakımından diğer varlıklardan farklı bir konuma sahiptir. İbn Sînâ, “tabîi cismin ilk yetkinliği” olan nefsin, insanda var olan akıl gücü ile seçim/ihtiyar üstünlüğü kazandığını belirtir. Nebati ve hayvani nefisten farklı olarak temyiz gücüne de sahip olan insani nefis, akli yetisi ile hem bedenın ihtiyarı hareket ettiricisi hem de külli hakikatleri kavrama imkânına sahiptir. İbn Sînâ’ya göre vehim ve akıl gücünden kaynaklanan ihtiyarı fiiller insani nefsin en önemli özelliğidir. Bedenin yönetiminde etkin olan ameli güç, insanın iradesiyle gerçekleştirdiği gayesine ulaşabilmesi için nazari akıldan yardım almak durumundadır. Kuvve ve yetkinliklere sahip akleden bir cevher olan insani nefis, kendisini nebati ve hayvani nefisten ayıran akıl yetisi sayesinde metafizik âlemle irtibata

¹⁹² İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 169; a. mlf. *Dânişnâme-i Alâî*, s. 442.

¹⁹³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 176.

¹⁹⁴ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 5; Coşkun, Abdulkadir, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s.114.

¹⁹⁵ Alper, agb. s. 190.

geçebilir. Ameli akıl gücü nefsin bedenle gerçekleşen güç ve fiillerini oluştururken, nazari gücü ise nefsin ulvi alanla olan ilişkisini sağlar.¹⁹⁶

“İnsana ait olan natık nefsin güçleri âmil/eyleyen ve âlim/bilen olarak bölümlenir. Bu iki kuvvenin her biri ortak isim ile “akıl” olarak isimlendirilir.”¹⁹⁷ “Nefsin bedene kıyasla fiili yönetme, zatına ve ilkelerine kıyasla fiili akletmedir.”¹⁹⁸

İbn Sînâ *Hudud Risalesi*’nde akıllı “iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme yeteneğini bünyesinde barındıran güç” olarak tanımlar. Akıl ile tümel yargılardan deneyimler elde edilir, günlük hayattaki ihtiyaçlar karşılanır ve yararlı şeyler bilinir. Daha çok ahlâki fonksiyonları ortaya çıkaran pratik akıl insanın ağır başlılığı, genel durumu ve tavırlarıyla ilgilidir. Bu anlamda akıl insan için eylem ve tercihlerinde övgüye layık bir meleke olarak değerlendirilir. Pratik/ameli akıl, arzu gücünü tikellerden istediğine doğru yönlendiren ilkedir. Teorik/nazari akıl ise nefsin tümel şeylerin mahiyetlerini tümel olmaları bakımından kabul eden gücüdür. Teorik/nazari aklın güçleri, konumuna ve etkinliğine göre farklı adlar altında “heyûlanî akıl”, “meleke halindeki akıl”, “bilfiil akıl”, “müstefad akıl” olarak tanımlanır.¹⁹⁹ Bu adlandırmanın temeli teorik/nazari aklın makullerle olan alakasına dayanmaktadır.

Heyulani akıl, bütün insanlarda kuvve halinde bulunur. Dolayısıyla ondan fiil halinde bir şey çıkmaz ama bütün suretleri almada mutlak yatkınlıktır. Bu haliyle çocuktaki yazma yeteneği gibi akledilirleri idrak edecek bir vasıtaadır. Bilkuvve olan heyulani akıldan sonra bilkuvve halindeki bilmeleke akıl gelir. Bu akıl natık gücün kuvve halinden fiil haline geçmek için gerekli olan alet ve vasıtaya sahip olduğu haldir. Yazma yeteneğine sahip çocuğun, henüz yazmayı bilmediği halde yazı yazmaya gerekli araçları bilmesi ve tanınması gibi aklın fiilini kazanabileceği bir imkân derecesine ulaşmasıdır. Bu akla heyulani akla kıyasla bilfiil akıl, kendisinden sonra gelene göre de bilmeleke akıl denir.

İbn Sînâ’ya göre nefis, bilmeleke akıl olduğunda bilfiil akıl ve müstefad akıl olmaya hazırlanmış demektir. Bu iki akıl özüne kıyasla bilfiil, failine kıyasla müstefad akıldır. Müstefad akıl derecesine ulaşan nefis, varlığa ait bilgileri, mantık hakikatlerini, nazari ilimlerin kapsamına giren bilgileri kıyas ve burhan yoluyla kazanmış, kendine özgü fiil ve yetkinliğe ulaşmış demektir.²⁰⁰ Akıl, heyulani düzeyden bu düzeye sadece kendi imkânlarıyla çıkamaz. Onun bu düzeye çıkabilmesi sürekli fiil halinde bulunmuş bir varlığın yardımıyla olur. Bu varlığın adı “Faal Akıl”dır. Faal Aklın yardımıyla yükselen insan aklı, her türlü yetkinliği kazanır ve böylece melekût âleminin şerefli bir üyesi haline gelir. İnsani aklın Faal Akılla birleşmesine İslam felsefe literatüründe “ittisal” adı verilir ve bu durum gerçek anlamda “saadet”in elde edilmesi demektir.²⁰¹

Akleden insani nefis, kuvveleri ve yetkinlikleri olan bir cevherdir. Buna göre onun kuvvelerinden bir kısmı, bedenın yönetimine duyulan ihtiyaca göre olanlardır ki bu da özel

¹⁹⁶ Toksöz, Hatice, “İbn Sina’nın Metafizik Sisteminde İrade Ve İnsanın Özgürlüğü Problemi”, *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt 9, sayı 1 Ocak – Nisan 2012, s. 113.

¹⁹⁷ İbn Sînâ, *en-Necat*, s.168.

¹⁹⁸ İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 185.

¹⁹⁹ Uysal, age, s. 85-88.

²⁰⁰ Bircan, age, s. 345-346.

²⁰¹ Aydın, agb, s. 544.

olarak “ameli/pratik akıl” adını alan kuvvedir. Bu da tikel olarak insani durumlardan yapılması gerekli olanda kendisiyle ilk, yaygın deneysel öncüllerden “ihtiyari” amaçlara ulaşılabilmesi için zorunluyu çıkarandır. Yine bu çıkarım da tümel görüşten tikel olana geçme konusunda “nazari/teorik” akıldan yardım alarak olur.²⁰²

Pratik/ameli akıl, bedenın siyasetiyle ilgili olan ve belli görüşlerin gerektirdiği şekilde bedeni cüzi fiillere hareket ettiren ilkedir. Pratik/ameli aklın fonksiyonlarının bir kısmı hayvani güçlerle ilgiliyken bir kısmı kendine dönüktür. Hayvani güçlerden olan arzu/istek gücüyle insana özgü ağlama, gülme, utanma ve benzeri psikolojik haller (hey’at) doğar. Nefsin tahayyül ve vehim gücünü kullanmasıyla oluş ve bozuluş âlemiyle ve insani sanatlarla ilgili fiiller ortaya çıkar. Pratik/ameli akıl, teorik/nazari akıldan da yardım alarak (yalan ve zulüm kötüdür gibi) genellikle kabul gören bir takım görüşlerin doğmasını sağlar.²⁰³

“İbn Sînâ’ya göre ameli (pratik) akıl, vehim ve düşünme güçleriyle işbirliği yaparak, genel ahlak ilkeleri ve davranış kuralları üretmek için teorik akılla irtibatta bulunmaktadır.” Ahlaklı olmayı, ameli akıl ile düşük arzular arasındaki ilişki belirler. Bu bağlamda “irade”, hayvan, çocuk ve yetişkin insandaki dâhil tüm arzulara yönelik bir kavramken, “ihtiyar”, akli düşünme sürecinde seçenekler içinden birini tercih etmeyi esas alır. Erdem ve erdemsizlik bu sebeple ameli aklın beden üzerindeki işlevidir. Fail olan insan, aklın aşağı arzulara hâkim olup onları yönlendirdiği oranda erdemli, aksi durumda erdemsiz sayılır.²⁰⁴

Pratik/ameli akıl bedenle birlikte aşağı âleme yöneliktir ve bu yönelimden ahlak ve huylar doğar. Teorik/nazari akıl ise küllîlerle alakalı olarak ulvî âleme yöneliktir ve bu yönelmeden bilgiler (el-ulûm) ortaya çıkar.²⁰⁵

İbn Sînâ’ya göre “ameli akıl gücü” kavramı nefsin bedenle birlikte bulunmuş olmasından dolayı, bedende veya bedenle gerçekleşen bütün güç ve fiilleri içine alan bir kavramdır. Bu sebeple ameli akıl gücüne, nefsin nebati güçleri, idrak güçlerinden hissi idrak güçleri ve nefsin muharrik güçlerinin yanı sıra bilim, sanat ve ahlakla ilgili güç ve fiilleri de dâhildir.

İbn Sînâ ameli akıl gücünü üç açıdan incelemeye alır. 1) Nefsin irade gücüne bağlı olarak oluşan, utanma, kızarma, korkma, gülme, heyecanlanma gibi özellikler ve bunların sonucunda insanın etki ve tepkide bulunması gibi durumlar ameli aklın fiillerindendir. 2) Nefsin mütehayyile ve vehim güçlerini kullanarak dış dünyadaki hadiselerle ilgili olarak yasalar çıkarması, sanatları ortaya koyması ve ilmi keşifler yapması da ameli akıl gücünün özellikleridir. 3) Ameli akıl gücünün en önemli yönü, nazari akıl gücünden de yardım alarak, yararlı-zararlı, güzel-çirkin, iyi-kötü arasında ayırım yapabilmesidir. Ameli akıl gücüne ait her türlü eylemin değerini ifade eden bu yargılar temel ilkelerini nazari akıl gücünden alır ve nefsin yapması veya kaçınması gerekli olan hususları ortaya koyar. İbn Sînâ’nın tasnifine göre ameli aklın yargıları “hissi, tahayyüli/vehmi, nazari ve

²⁰² İbn Sînâ, *İşaretler Ve Tembihler*, s.145.

²⁰³ Bircan, age, s. 344.

²⁰⁴ Black, Deborah L. “Psikoloji: Nefs Ve Akıl”, *İslam Felsefesine Giriş* (içinde), terc. M. Cüneyt Kaya, Küre yayınları, İstanbul, 2015, s. 354-355.

²⁰⁵ Bircan, age, s. 344.

ameli” yargılardır. Vehim ve hayal gücü eylemle ilgili cüz’i bilgiyi belirler, şehvet ve gazap güçleri belirlenen bu bilgileri isteyip istememeyi belirler, ameli akıl gücü nazari akıl gücünden yardım alarak eylemi iyi veya kötü olarak değerlendirir, bütün bunları kapsayan irade gücü ise kesin kararı vererek bedeni harekete geçirir veya geçirmez.²⁰⁶

İbn Sînâ, insani nefsin kuvvelerinden bir kısmının kendi cevherini bilfiil akıl olarak yetkinleştirme ihtiyacına göre olduğunu belirtir ve bunu Nur suresi 35. ayetiyle²⁰⁷ açıklar;

İnsani nefsin kuvvelerinden ilki, nefsin akledilirler doğru olan “istidad” kuvvesidir ve bir gurup bunu ‘heyulanî’ akıl diye isimlendirir ki bu da kandildir. Onu öteki bir kuvve takip eder ki, bu da nefis için ilk akledilirler meydana geldiği sırada hâsıl olan diğer bir kuvvedir. Dolayısıyla akıl ikinci (akledilirlerin) elde edilmesi için hazır hale gelir. Bu da ya düşünmeyledir ki eğer zayıf olursa bu zeytin ağacıdır. Veya da sezgiyledir ki, bu da yine ondan daha güçlü olursa yağdır. İşte bu ikinci kuvveye ‘bilmeleke akıl’ denir ki o da fanustur. Bundan daha üstün dereceye erişeni ise neredeyse yağ ışı ışık verecek olan kutsal kuvvedir. Bundan sonra nefis için bir kuvve ve yetkinlik meydana gelir. Yetkinlik ise nefis için bilfiil akledilirlerin zihinde müşahade edilmiş ve temsil edilmiş olarak meydana gelmesidir ki bu da nur üzerine nurdur.²⁰⁸

Ameli aklın kurallarını, kanunları ve tümel yargılarını nazari akıl hazırlar. Ameli akıl bu kanun, kural ve tümel yargılar çerçevesinde tikel fiillerini yerine getirir. Ameli yeti, nazari yetinin kurallarıyla bedenın diğer yetileri üzerinde egemen olursa bundan güzel huylar/faziletler ortaya çıkar. Bedensel yetilerin hâkim olduğu aksi durumda ise, bedenden ve doğal nesnelerden kaynaklanan edilginlikler gelişir ve kötü huylar/reziletler meydana gelir.²⁰⁹

İbn Sînâ, insanın akletmesini sağlayan cevherin bir cisim değil, “cisim türünden olmayan bir cevher” olduğunu ispat hususunda bir cisme/organa ihtiyaç duyarak çalışan duyu güçlerinin işleyişini örnek gösterir. Tekrar eden zor duyulurlar, duyu güçlerini zayıflatıp bozuluşa uğratabilir. Örneğin göz, güçlü bir ışığa maruz kalınca ardından gelen zayıf ışığı görmeyebilir. Aynı şekilde güçlü bir gök gürültüsü ardından gelen zayıf bir sesin işitilmesine engel olabilir. Bu özellik akıl gücünde tam tersidir. “Akletmenin devamı ve en güçlü olanların tasavvuru, kendisinden daha sonra gelen, daha zayıf olanları kabul kolaylığı ve gücünü kazandırır.”²¹⁰

İbn Sînâ’ya göre aklın idraki, yani tümeli kavraması sadece kendi gücüyle gerçekleşen bir hadis değildir. Akıl, tümelleri kavrarırken bir dış etkene gereksinim duymaktadır. Bu ise kozmolojik akılların sonuncusu olan “Faal Akıl”dır. Hep etkin olan bu akıl, tümel suretlerin ve bilgilerin kendisinden çıktığı bir kaynaktır. Fârâbî gibi İbn Sînâ’ya göre de “onun insan aklına olan nispeti, güneşin göze olan nispeti gibidir.” Nasıl güneş olmadan

²⁰⁶ Durusoy, age, s. 202-205.

²⁰⁷ “Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam, inciyi andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağ ışı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nur üstüne nur...” Kur’an-ı Kerim, 24/35

²⁰⁸ İbn Sînâ, *İşaretler Ve Tembihler*, s.146.

²⁰⁹ Dağ, agb, s. 470.

²¹⁰ İbn Sînâ, *en-Necat*, s.184; a. mlf. *Mutluluk Ve İnsan Nefsi* s. 12-13; a. mlf. *Dânişnâme-i Alâî*, s. 450.

görme gücüne kuvve olarak sahip olan göz göremez ise benzer şekilde potansiyel olarak bilme gücüne sahip olan akıl da Fa'al Akıl olmadan bilfiil olarak bilemez.²¹¹

2.2.3. Bilgi

İbn Sînâ, insanın akıl sahibi olarak yetkinleşmesini, gerçeği gerçek olduğu için, iyiyi de onunla amel etmek ve onu elde etmek için bilmesi gerektiğine bağlar. Fakat insanın yaratılıştan sahip olduğu ilk bilgiler bu yetkinliğe ulaşmak için yeterli değildir. Bunun için çaba gerektiren kazanımları elde etmesi gereklidir. Bu kazanım, bilinmeyenin kazanılmasıdır ki bu da bilinen yoluyla olur. Hal böyle olunca insanın öncelikle bilinenden bilinmeyi nasıl elde edeceğini ve bunu elde etmek için kendindeki durumun nasıl olacağını bilmesi gereklidir. “Bilinenler, zihinde zorunlu bir düzene girdiklerinde ve o bilinenlerin sureti söz konusu zorunlu düzende karar kıldığında, zihin onlardan bilmeyi amaçladığı bilinmeyene geçerek onu bilecektir.”²¹²

[İnsani nefis] ilahi feyzin bahşettiği önsel bilgileri kabul yetisine sahiptir. Ancak onun cisme (cismani hazlara) boyun eğişi ve cismin yapısının da sağlam olmayışından ötürü ilahi feyzi kabule hazır bulunmayışı gibi insan vücudundaki ilk engeller, söz konusu gücün önsel bilgileri kabul etmesini engeller. Bu engeller-ister cisimde ister ondan ayrı şeyde bulunsun-ortadan kalktığında ilk bilgi formları (önsel bilgiler) o güçte (nefs-i natıkada) ortaya çıkar ve bunları edindiği ölçüde haz alır. Fakat o henüz ikinci derecedeki kavramları edinecek kıvamda değildir. Çünkü bunları edinmesi için iç ve dış duyunun bilgi sunmasına, kıyas ve kanıtları kullanmaya ihtiyaç duymaktadır. O güç bunları ancak insan bedeninde gerçekleştirebilir. Buna göre o gücün az da olsa bilgi formlarını edinmesi elemenden uzak bir haz sayılır.²¹³

Bilgi, bir şey nasılsa o şeyin öyle olduğuna dair inancı ifade eder. Bilgi, bilen öznenin nefsinde meydana gelen bir hal ve keyfiyet olduğundan bilinen nesnenin varlığıyla bu bilgi var olabilir. Yakini bilgi ise bir şeyin öyle olduğuna ve hiçbir zaman başka türlü olamayacağına dair inançtır. Zan, görüş (rey) olma bakımından bilgi ile aynıdır fakat mahiyet olarak ondan tamamen farklıdır. Çünkü zan, bilgide olduğu gibi bir inancı ifade etmekle birlikte, bilgiden ayrı olarak inanılan şeyin farklı olma ihtimali de vardır. Bilginin konusu zorunlu iken zannın konusu mümkün olan fakat değişebilir şeylerdir. İbn Sînâ'ya göre kesin bilgiye ulaşmanın yol ve yöntemi yakini kıyas yani burhandır. Bu durum, kesin bilginin elde edilmesinde mantık disiplini gereklidir.²¹⁴

Varlığın bütün alanlarıyla ilgili olarak ortaya çıkan felsefi ya da akli bilgiler, hakikati kavrama noktasında nefsin bir yetkinliği olan aklın belli bir süreç ve aşamadan geçmesi sonucu oluşur. İnsan aklının ilk merhalesi olan bilkuvve aklın, bilmeleke ve bilfiil aşamalarından geçerek müstefad akıl seviyesine ulaşması sonucu insan zihni var olanlar ve var olması gerekenlerle ilgili bilgiyi ya da hakikati elde etmiş olur.²¹⁵

İbn Sînâ'ya göre ilahi bilgi bütün bilgilerin başında yer alır. Bütün bilgilerin elde edilmesindeki son amaç Allah Teâlâ'nın zatının ve sıfatlarının bilgisi ile O'nun fiillerinin

²¹¹ Alper, agb. s. 195.

²¹² İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 10.

²¹³ İbn Sînâ, *Mutluluk Ve İnsan Nefsi*, s.28.

²¹⁴ Alper, age, s. 188-190.

²¹⁵ Alper, age, s. 212.

kendisinden nasıl sâdır olduğunun ilmini elde etmektir. Bu sebeple O’nun zatına taalluk eden bilgileri ihtiva eden “İhlâs suresi” Kur’an’ın üçte birine denk sayılmıştır.²¹⁶ “Hiçbir bilgi, yaratma ve buyurma vasıflarıyla muttasıf olan Cenâb-ı Hakk’ın yakınında ebedi mutluluk içerisinde ebediyen kalmak demek olan mutluluğa götüren rehberlikten, hidayetden bizatihi daha değerli değildir.”²¹⁷

İbn Sînâ’ya göre bilgi, irade ve eylem arasında zorunlu fakat yeterli olmayan bir ilişki vardır. Hayvani nefis, bir şeyi istemediği sürece, o şeye ait tahayyülün şuurunda olması o şeye karşı bedenini harekete geçirmesini zorunlu kılmaz. Hareketi doğuran istek, idrak güçlerinin hiçbirine ait değildir. Dış idrak güçleri veya vehim gücü bir şeyi idrak edip hakkında hüküm verdikten sonra o şeyi istemesi gerekmez. İrade etmek, bilmeyi gerektirir fakat “bilmek, istemek demek değildir.” Bilgi ile irade arasındaki bu ilişki yalnızca insanlar için değil bütün canlılar için gereklidir.²¹⁸

2.2.4. Hürriyet

İbn Sînâ’nın kişinin kendisine ve dış dünyaya karşı sorumluluklarının merkeze alındığı bir hürriyet anlayış vardır. İnsanın kendisine karşı sorumluluğu, yaratılıştan sahip olduğu potansiyel yetenekleri teorik ve pratik olarak hayır noktasında kullanmasıdır. İbn Sînâ’ya göre insan doğuştan sahip olduğu bil kuvve aklı, Faal Akıl’la ittisal haline gelinceye kadar, kendi iradesi ve yetenekleriyle bilfiil hale getirmesi gereklidir. Kendisine verilen yetenekleri bilfiil haline getirmesi insana düşen bir görev olarak belirginleşir. Bil kuvve olanı bilfiil yapmak Tanrı’nın mutlak kudretine aykırı olmadığı gibi, kendi davranışının belirlenmesinde insana önemli bir özgürlük alanı açmaktadır. Zira ahlaki fiiller ilahi lütfun değil insanın aktif bir şekilde çalışmasının sonucudur. Bu durum insana özgürlük ve yapabilme yetisi verdiği gibi onun sorumlu bir varlık olduğunu da gösterir. İnsanın sorumluluk ve hürriyeti ahlaki davranışta bulunduğu alanlarda ortaya çıkmaktadır.²¹⁹

Bundan sonra artık [hazza yönelik-mutluluğa götürmeyen] istekleri izaha, onların istenmeye bile değmeyeceğini, hakikat-i halde işe yaramadıklarını ve varlıklarının kuruntudan ibaret olduğunu açıklamamıza gerek yoktur. Hür olan kimse onları terk edince gönlü rahatlar, elde edince sevineceğine kalbi daralır. Hür olan kimse o isteklerin en kalıcı etkileriyle dahi ilişkisini kesmiştir; zaten kendisine ters düşen isteklere karşı ilgisizdir.²²⁰

İbn Sînâ’ya göre insandaki akli ve iradi davranışlar insan için bir hürriyet alanı oluşturur ve insan o fiilin gerçek sahibinin kendisi olduğunu fark etmesiyle huzura erer. İnsana tanınan bu hürriyet alanı onun yapısal özelliklerinden hareket ederek fiillerin oluşmasına zemin hazırlar. Bu aynı zamanda insanın fiillerinde şuurun ve seçimin oluşmasını gerekli kılar.

İbn Sînâ, insan hürriyetinin duanın karşılık bulması ve bireysel uhrevi sorumluluğun kabul edilmesi ile ortaya çıktığını söyler. Bu iki durumda “insanın hem fail hem mesul

²¹⁶ Alper, age, s.165.

²¹⁷ İbn Sînâ, *Mutluluk Ve İnsan Nefsi*, s.1.

²¹⁸ Durusoy, age, s.162.

²¹⁹ Deniz, Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 148-157

²²⁰ İbn Sînâ, *Mutluluk Ve İnsan Nefsi*, s. 5.

olması onun hür olduğunun kanıtıdır.” İnsanın irade sahibi bir varlık olması fiillerinden sorumlu olması anlamına gelmektedir.²²¹

2.2.5. İstidat (Yapabilme gücü)

İbn Sînâ’ya göre teorik akıl gücü ve pratik akıl gücü bir istidat ve kemale sahiptir ve bu istidat her iki akıl için bilkuvv ve akıl (heyûlani akıl/maddi akıl) olarak isimlendirilir. Bütün insanlarda bulunan bu akıl akledilirleri tasavvur etme yönünde nefsin bir istidatıdır.²²²

İnsanın fitraten erdemli veya erdemsiz yaratılmış olması mümkün değildir. Bununla beraber her insan fazilet ve reziletlerden herhangi birine yönelmeye istidatlıdır. Bu sebeple iki tür fiilden birini yapmak onun kolayına gelebilir. Böyle bir eylemde bulunması insanın fazilet veya rezilete istidatlı olmasından değil bir eylemi adet edinip sürekli tekrarlama sebebiyledir. İnsan, tercihlerini ve hayat şeklini, kendi yetenekleri ve sahip olduğu imkânlar nispetinde kendi iradesiyle belirler. İbn Sînâ’ya göre yaratılıştaki bulunan istidat, iyi eylemler için iradi olarak kullanıldığında insana iç huzur verdiği halde, yalnızca bir alışkanlık olarak yaptıkları sıkıntı doğurmaktadır.²²³

Bir insanın tabiat olarak, fazilet veya rezilet fitratı üzere (yaratılmış) olması mümkün değildir. Fakat (her insan) fazilet veya reziletten herhangi birine yönelmeye istidatlı olarak yaratılmıştır. Ve dolayısıyla ikisinden birine ait eylemleri yapması kolayına gelebilir. Böyle bir eylemde bulunması; onun fazilete yahut rezilete istidatlı olduğundan değil, bir eylemi âdet edinip sürekli tekrarlamakla ortaya çıkan bir hal sebebiyledir.²²⁴

İbn Sînâ, insana ait doğuştan var olan yeteneklerin ortaya çıkmasından bahsederken bu yeteneklerin kötüye doğru yönelmesi durumuna da işaret eder. Bu yeteneklerin kötüye yönelimi, iyi durumlarının atıl bırakılması sebebiyledir. Buna rağmen insan, sıradan insanlar sınıfından dahi olsa, kötülöklere karşı olabilmek istidatına sahiptir.²²⁵

İbn Sînâ’ya göre bilmeye konu olan şeyi bilme ve öğrenme konusunda insanların istidatları farklıdır. Bazılarının bir şeyi kavrama yeteneği son derece gelişmiştir. Çünkü bunların fiilen bilmeden önceki bilme yetenekleri/istidatları son derece güçlüdür.²²⁶ İnsanların avam ve havas şeklindeki ayrımı kendilerinin sahip oldukları özelliklere dayanarak yapılmıştır. Bununla beraber İbn Sînâ; “Soyluluk ve adalet hak etmekle olur” derken havastan olan birinin bu ayrıcalıklı konumuna kendi irade ve çabasıyla ulaşabileceğini de belirtir. Böyle seçkin konuma ulaşanlar burhani ifadelerden başkasıyla yetinemezler. Sahip olduğu imkânların daha üst seviyede bilgi ve irfana izin vermediği insanlar ise bilimsel ifadelerden daha çok pratik işlerine yarayacak olan basit ifadelerle yetinirler.²²⁷

İbn Sînâ tabîi istidatları farklı kategorilerde değerlendirir. Bunların bazıları “adet” ismiyle anılır ve izale edilmesi, artırılıp eksiltilmesi mümkün olanlardır. Diğerleri ise sabra ve kendisine karşı nefsin kontrol altına alınmasına imkân vermeyen tabîi istidatlardır. Fazilet

²²¹ Deniz, age, s. 164-165.

²²² Alper, age, s.177.

²²³ Deniz, age, s. 162-164.

²²⁴ İbn Sînâ, *Risale fi'l Birr ve'l-İsm*, s. 239.

²²⁵ Deniz, age, s. 149.

²²⁶ Durusoy, age, s. 180.

²²⁷ Coşkun, age, s. 221.

ehli ile kendini tutarak nefesine hâkim olan arasında fark vardır. Birincisi hayrı isteyerek yapar, ondan haz alır ve yaptığı hayırdan dolayı bir sıkıntı ve pişmanlık duymaz. Diğeri ise hayrı istemeyerek yapar ve ondan dolayı acı çeker ve bu eyleminden asla lezzet almaz. İffetli kişi ile nefisini zapturapt altında tutan böyledir.²²⁸

Her insanın doğuştan güzellikleri ve çirkinlikleri yapma istidatına sahip olduğunu söyleyen İbn Sînâ'ya göre iyi veya kötü ahlâk, kazanılan bir şeydir. Bu nedenle insanın iradesini kullanarak güzel ahlâk edinmesi veya kazanmış olduğu güzel ahlâkı tam tersine dönüştürmesi mümkündür. İbn Sînâ güzel ahlâk edinmeyi veya bunu kötü hale dönüştürmeyi alışkanlıkla sürekli tekrarlanan davranışlara bağlar. İyi ahlâklı kişilerin yaptıklarını alışkanlık haline getirmek güzel ahlâkı, tam tersi davranışları alışkanlık haline getirmekse kötü ahlâkı kazandırır.²²⁹

İbn Sînâ bazı insanlarda çok daha güçlü olan ve bahsedilen istidattan önce var olan istidatı “hads/sezgi” olarak isimlendirir. Hatta bu istidat, Faal akıl'la ittisalde büyük bir şeye, eğitim ve öğretime ihtiyaç duymayabilir. Her şeyi kendiliğinden biliyor gibi olan bu durum istidatın en yüksek derecesidir. Heyulani akıldan olan bu hal “kutsi nefis”²³⁰ olarak isimlendirilir. Bu, meleke halindeki aklın cinsindendir. Oldukça yüksek bir seviyede olduğundan insanların hepsinde ortak olarak bulunan bir şey değildir.²³¹

2.2.6. Hareket

“Hareket, bilkuvve olanın bilkuvve olması yönünden ilk yetkinliğidir.”²³² Sebepleri bakımından “doğa, irade ve zorlama” olarak üç şekilde ele alınır. Doğal hareket, uygun olmayan bir durumdan uygun olan bir duruma doğru olan harekettir. İradî hareketin ilkesi nefistir. Zorlamalı hareketin illeti ise hareket ettirenin hareketidir. Her zorlama, bir irade veya doğada son bulur.²³³

İbn Sînâ varlığı akıl ve Tanrı gibi “harekete konu olmayan şeyler” ve “harekete konu olan şeyler” ve olarak iki bölümde incelemeye alır.²³⁴ Harekete konu olan cisimlerin hareketlerinin ve fiillerinin ilkeleri kendilerinde olan kuvvelerden dolayıdır. Bu kuvvelerden birincisi hareket ettirici, değiştirici ve irade olmaksızın çeşitli şekillerde hareket ettiren ve fiilde bulunan kuvvedir. Buna örnek; düşen ve ortada duran taştaki gibi, “doğa/tabiât” diye isimlendirilen kuvvedir. İkincisi, buna benzer bir şekilde ama irade ile fiilin kendisinden meydana çıktığı kuvvedir ki güneşteki kuvve gibi “feleki nefis” diye isimlendirilir. Üçüncüsü irade olmaksızın çeşitli şekillerde hareket ettiren ve fiilde bulunan kuvvedir. Köklerinden dal budak salarak, enine, boyuna gelişerek farklı yönlere

²²⁸ İbn Sînâ, *Risale fi'l Birr ve'l-İsm*, s. 239-240.

²²⁹ İbn Sînâ, *Risâle Fî 'İlmi'l-Ahlâk*, çev. Fatih Toktaş, “İbn Sîna'nın ‘Risâle Fî ilmi'l Ahlâk’ Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi”(içinde), (DEUİFD XLIII, 22016, s. 7-52), s.49.

²³⁰ Kutsi nefis: “Sezgi ve melekler âlemi sayesinde öğretmensiz ve kitapsız olarak düşünülürleri bilen, uyanırken tahayyül yoluyla gayb âlemine ulaşan ve vahiy alan büyük peygamberlerin düşünen nefsidir. Vahiy, melekler ile insan ruhu arasında hallerden bilgi verme ve âlemin maddesini etkileme şeklinde bir bağıdır. Böylece o mucize getirir ve maddeden bir sureti götürüp diğerini getirir. Bu son insani mertebedir.”, *Dânişnâme-i Âlâi*, s. 482

²³¹ İbn Sînâ, *en-Necat*, s.171.

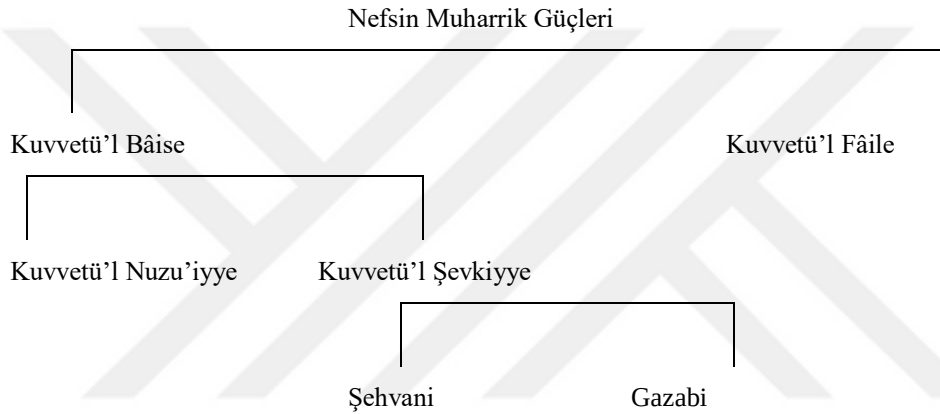
²³² İbn Sînâ, *Kitâbu-ş Şîfa Fizik I*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s.102

²³³ İbn Sînâ *en-Necat*, s. 240-241.

²³⁴ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 5.

iradesiz harekette bulunarak, bitkilerin oluşması, yetişmesi ve bir noktada durmasındaki kuvve gibi “nebatî/bitkisel nefis” diye isimlendirilen kuvvedir. Dördüncü kuvve ise, irade ile çeşitli şekillerde hareket ettiren, fiillerde bulunan canlılardaki “hayvani nefis” diye bilinen kuvvedir. Doğal/tabîî hareket, kendisinden iradesiz fiillerin meydana çıktığı varlıkların hareketi için kullanılan tanımdır. Örümceğin ağ örmesi buna örnektir.²³⁵ Doğa/tabiat, isteğe bağlı/ihtiyari iş yapmaz. Aksine boyun eğdirme ve zatı ile gerekli kılma yoluyla yapar.²³⁶

İbn Sînâ, iradeye konu olan hayvani nefsin muharrik güçlerini kendi içinde hareket için gerekli iradeyi doğuran (kuvvetü'l bâise) ve eylemi yapan güç (kuvvetü'l fâile) olarak ikiye ayırır. Bâise gücü, görevi yalnızca istemek olan şevkiyye gücü ve görevi istenilen şey hakkında kesin iradeyi ortaya koyarak, eylemi yapan gücün (kuvvetü'l faile) harekete geçmesini sağlayan nuzûiyye/icma gücüdür. Şevkiyye/istek gücü şehvani ve gazabi güçler olarak ikiye ayrılır.



Lezzetli ve yararlı olarak tahayyül edilen şeyleri isteyen şehvani güç, nefsi onlara doğru yaklaştırmak isteyen güçtür. Gazabi güç ise nefse zarar ve elem veren şeyleri kovmak ve korunmak için ve onlara üstün gelmek için bedeni hareket ettiren güçtür. Nuzûiyye gücünün kesin iradesini eyleme dönüştüren fail güç, beyinden sinirler aracılığıyla kas ve kırımları kasarak veya gevşeterek bedeni harekete geçiren güçtür.

İbn Sînâ'ya göre fail gücü harekete geçiren irade her zaman şehvani güçten kaynaklanmaz. Bazı canlılarda bu güçten kaynaklanmayan fakat harekete sebep olan iradeler vardır. Örneğin, bir annenin yavrusuna meyli, bir hayvanın sahibine olan dostluğu veya hayvanların kafes ve bağlarından kurtulma isteği bu çeşit iradedir. Bu istekler, hayal ve mütehayyile gücüne ait isteklerdir. Kesin irade anlamındaki nuzûiyye/icma gücü, yalnızca hayal ve mütehayyile gücünün idrak ettiği şeyleri değil aynı zamanda nazari akıl gücünün idrak ettiği akli varlıklar türünden güzel şeyler için de kesin iradeyi ortaya koyarak akıl gücünün bunlara yönelmesini sağlar.²³⁷

Canlılarda maddi olarak var oluşlarını sağlayan beslenme ve dış dünyayla irtibatlarını sağlayan idrak güçleri dışında, hareketlerini sağlayan bir başka güç yani “istek gücü” bulunmaktadır. İbn Sînâ bu gücü hayvani nefiste olan idrak güçlerinin yanında ikici bir

²³⁵ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 34-35.

²³⁶ İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 259; *Metafizik II*, s. 126.

²³⁷ Durusoy, *age*, s. 207-208.

tür güç olarak kabul eder. İstek gücü, canlılardaki diğer güçlerle ilişki halinde olmasına rağmen, bütün bu fonksiyonlardan tamamen farklı bir göreve, yani canlıyı mekânda hareket ettirme işlevine sahiptir. Hayvanlarda istek gücünü harekete geçiren şeyler dış dünyadaki şeyler ve hayali suretlerdir. İnsan söz konusu olduğunda ise bu güçlere müfekkire güçleri ve aklın etkileri dâhil olur. “İnsanın istek gücü, duyulur ve hayali suretlerle akıl ile ilişki içerisinde bulunan müfekkire gücünün yargıları arasında hareketi başlatır.”²³⁸

2.3. İbn Sînâ’da İrade ve İhtiyar Sahibi Olan İnsan

2.3.1. İnsanın Ontolojik Konumu

İbn Sînâ, Ayüstü âlemindeki oluşumun en yüce varlıktan en aşağıya doğru olduğunu, ay-altı âleminde ise, bunun tersine, en aşağı varlıklardan en yüce varlığa doğru bir oluşum seyrinin gerçekleştiğini söyler. Kemale doğru giden ontolojik varoluş ay-altı âlemindeki en üstün varlık olan insanın oluşumuyla birlikte sona erer.²³⁹

Varlık, İlk’in katında başladığına göre, sonra gelen her şey İlk’ten daha aşağı mertebede bulunur ve dereceler aşağı doğru sıralanır: Bunların ilki akıllar denilen soyut-ruhani meleklerin derecesi, sonra nefisler denilen ruhani meleklerin mertebeleri ki, bunlar iş yapan meleklerdir (amele). Sonra göksel cisimlerin mertebeleri gelir ki sonuncuya ulaşmaya kadar bunların bir kısmı diğerlerinden daha üstündür. Bunlardan sonra oluş ve bozuluşa uğrayan suretlere konu olan maddenin varlığı başlar. Buna göre ilk şey unsurların sûretlerine bürünür, ardından adım adım derecelenir. Böylelikle onlardaki ilk varlık, sonra gelenden mertebe bakımından daha bayağı ve daha düşük olur. En bayağı olan, maddenin, sonra unsurların, sonra bileşik donukların, sonra bitkilerin bulunduğuudur. En değerlisi ise insandır. Ondan sonra hayvanlar, sonra bitkiler gelir.²⁴⁰

İnsan, cevher olmaya, uzunluk, genişlik ve derinliğin var sayıldığı boyutta bulunmaya, ayrıca beslenen, duyumsayan ve iradeyle hareket eden bir nefisle birlikte olmaya muhtaçtır. Bunların yanı sıra makulleri anlayabilecek ve bir engel olmadığı takdirde sanatları öğrenip öğretebilecek duruma gelmesiyle “insan zatı” oluşur. Ona başka anlamlar ve sebepler karışmasıyla tek tek insan fertleri meydana gelir ve her bir fert diğerinden ayrışır. Kısalık-uzunluk, aklık-karalık gibi ayrışmalar ferdin zatına ait değildir. Bu sebeple onun yerine başkası olduğunda ferdin ortadan kalkması gerekli olmaz. Bu ayrıştırıcı özellikler ferdin zatını izleyen ve onun gereği olan şeylerdir. Ferdin hakikati ve mahiyeti insanlıkla gerçekleşir ancak ferdin insanlığın dışında başka vasıfları da olabilir. Düşünen nefis sahibi olması, tabiatı gereği gülen olması, utanma, ağlama, haset, yazma ve öğrenme kabiliyeti gibi vasıflar genel olarak insanların vasıflarıdır. Düşünen nefsin meydana gelişi ise bütün bunlardan öncedir zira insanlığın meydana gelişi düşünen nefisle tamamlanır. Söz konusu özellikler düşünen nefisten sonraki özelliklerdir, insanlık karar kıldığında bunların meydana gelmesi gerekir.²⁴¹

İbn Sînâ’ya göre insan, nefis ve beden gibi varlık bakımından birbirinden ayrı iki cevherden meydana gelmiştir. Nefis, Faal Akıldan feyezan eden bir cevherdir. Beden ise,

²³⁸ Arkan, agb, s.590.

²³⁹ Alper, age, s. 174.

²⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ Metafizik II*, s. 180-181.

²⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, 2013, s.22,23

diğer cisimler gibi gök cisimlerinin değişik hareketleri sonucu, nasıllığını insan aklının kavrayamayacağı şekilde tabiî unsurların birleşmesiyle ortaya çıkmış cismani bir cevherdir. Bu unsurların en itidalli bir şekilde karışımından meydana gelmiş insanda bütün nebati ve hayvani kuvveler birleşmiştir. Fazladan olarak onda olan nefis “akıl”dır. “Natık nefis” de denilen bu insan nefsi, cisim ve cismani olmayıp, bedene feyezan eden ve onu canlı tutan ruhani bir cevherdir.

İnsan nefsi, maddeden ayrı ve bölünme kabul etmeyen bir cevher olmasına rağmen yetkinliğini tamamlamak için bir bedene ihtiyaç duymaktadır.²⁴² Çünkü insani nefis bir bedenle birleştikten sonra ferdiyet kazanmaktadır. “İnsanlık” kavramı tanım olarak bütün insan fertlerinin mahiyetini kapsıyor olsa da maddeye bağlı arazlar bakımından her insan farklı özelliklere sahiptir. Böyle olmasaydı her insan diğeriyle aynı olurdu.

Nefsin kendisini kabul edecek bir bedenle birleşmesiyle, beden bir suret, nefis ise yetkinliğini gerçekleştirecek bir alete kavuşmuş olur. İbn Sînâ’ya göre “Nefis tanım itibariyle bedenden ayrı ve varlık açısından bedenın dışında kalmasına rağmen beden nefsin dayanağı, meskeni ve aletidir. Nefis beden ile cevherini yetkinleştirir.”²⁴³

İbn Sînâ, insanın kendi varlığıyla ilgili bilinç halinin sadece uyanık ve sağlıklıyken değil, sağlıklı olmadığında, uyurken hatta kendi temsili, hafızasında sabit olmadığı sarhoş haldeyken bile mümkün olacağını söyler. İnsan kendini akıl ve vücut sağlığı yerinde hayal etse, vücudunun parçaları birbirine değmeyip ayrı ayrı dursa ve yalıtılmış bir havada bir an asılı olduğunu düşünse, her şeyden habersiz olduğunda bile kendi varlığının farkında olur.²⁴⁴

“Senden algıladığın, senin sen olmanda zorunlu olarak bulunmayan, kendini algılar halde algılamadığın şeylerden başka bir şeydir. Bu durumda senden algılan, hiçbir yönden duyu olarak algıladığın, duyuya benzer şeylerden değildir.”²⁴⁵

İnsan kendi varlığı hakkında düşünmeye başlayınca düşündüğü şeyin bedeni olduğunu zanneder. Oysa eli, ayağı ve diğer dış organları bedenden sayılmadıkları zaman bile insana ait mana ortadan kalkmaz. Buradan hareketle, organların birçoğunun ortadan kalkmasıyla insana ait hakikat bir anda ortadan kalkmaz. Bu sebeple beden bütünüyle insan anlamında değildir.” Buna rağmen insan bedenle çok uzun zaman birlikte olmuş, ona dair çok fazla duyum almış, ona alışmış olduğundan onu kendisi zanneder ve ondan ayrılmak kendisine güç gelir. “Beden, insandan başka, onun dışında, onun yeri veya meskeni ya da onu taşıyıp tutan olabilir. İnsanın kendisi olarak bildiği o şey zorunlu olarak nefistir.”²⁴⁶

İbn Sînâ, *Risale fî Ma'rîfet en-Nefs en Natıka ve Ahvaliha*’da bu konu hakkında şunları söyler (s.183): “...İnsanın hüviyeti (kimliği) olan ve bu cesetten farklı olan bu şeyin cisim olması da cismanî olması da mümkün değildir. Çünkü bu şey cisim ya da cismanî olsaydı, bu beden gibi çözülen, sürekli değişen ve var olup yok olmayı (kevn ve fesad) kabul eden bir şey olur,

²⁴² Bircan, age, s. 206-209.

²⁴³ Bircan, age, s. 213-214.

²⁴⁴ İbn Sînâ, *İşaretler Ve Tembihler*, s. 139; Kaya, *İbn Sina*, age. (içinde), s. 296.

²⁴⁵ İbn Sînâ, *İşaretler Ve Tembihler*, s. 140.

²⁴⁶ *Risâletü'l-adhaviyye fî emri'l-me'âd*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), Klasik yay, İstanbul, 2014, s. 297-298.

bütün yaşamı boyunca kalıcı olmazdı. O halde insan ruhanî bir tek tözdür. Daha doğrusu yeteneği (istidâd), yani insanî mizacı nedeniyle bu duyulur kalıba giren bir nurdur. Bu anlama Tanrı şu sözüyle işaret etmektedir. ‘onu düzleyip, ona ruhumdan üflediğimde, ona secdeye kapanın’ (Kur’an, Hicr, 29). Burada düzleme, onun, kendisine aklî nefsin ilişmesi için hazırlıklı olan insanî mizaçla yaratılmış olması anlamına gelir. Ruhumdan sözü ise onun nefsiyle ilgilidir, çünkü nefis, ruhanî bir töz olup, cisim de cismanî de değildir.”²⁴⁷

İnsanın yeryüzünde bulunmasının bir gereği olarak bilmesi ve yapması gereken şeyler vardır. Bu durum bütün insanlık âlemi için geçerlidir. İbn Sînâ’ya göre “gerek vücut gerekse kemal bakımından insan, hayvanlardan farklı olarak teorik ve pratik açılardan belli donanımlara sahip olmalıdır.” Zira insanın varlığı bu dünya ile sınırlı değildir.²⁴⁸ İnsanın hakikati, onun tanımı ve mahiyetidir ve bu mahiyet dış dünya veya nefiste bilkuvve veya bilfiil varlıktan bir şey olmakla sınırlı değildir.²⁴⁹

2.3.2. İnsanın Toplumsal Varlık Oluşu

İbn Sînâ’ya göre “insanın diğer canlılardan ayrıldığı nokta, tek başına bir fert olarak kalıp, kendisine zaruri ihtiyaçlarında yardım eden bir ortağı olmaksızın idare etmeyi üstlendiğinde hayatını yoluna koyamamasıdır.” İnsanın hayatini sürdürülebilmesi için hemcinsleriyle birlikte yaşayıp, dayanışma içinde olması, zaruri olmayan birçok ihtiyacının karşılamasından daha ehemmiyetlidir.²⁵⁰

İnsanda bitkisel ve hayvansal nefsin yetileri dışında bulunan akli nefsin ayırt edici niteliği dolayısıyla kendine özgü bir takım fiilleri vardır. İbn Sînâ bu fiilleri belirlemek üzere insanın tek başına yaşayamayacağı, diğer insanlarla iş birliği yapması gerektiği üzerinde durur. İnsanın varlığını sürdürebilmesi için tabiatta bulunan nesnelerle birlikte bulunması yetmez. Bu nesneleri kendisine faydalı duruma getirmek ve iyi bir yaşam elde etmek için işlemesi gerekir. İnsan, toprağı işleyerek yiyeceğini, kumaşı belli bir şekilde dikerek giyeceğini elde etmek zorundadır. Dolayısıyla insanın varlığını sürdürmesi için gerekli olan çiftçilik ve diğer sanatları elde etmesi tek başına mümkün değildir. Bu sebeple başka insanlara muhtaçtır.²⁵¹

İnsanın yeryüzünde varlığını devam ettirebilmesi için diğer insanlarla ortak bir hayat yaşaması gereklidir. Bu ortaklık elbette bir takım fiiller olmadan tanımlanamaz. Bu fiillerin de kanun ve adalete uygun olması icap eder ki bu da tabii olarak bir kanun koyucuyu gerekli kılar. Bu kanun koyucunun insanlarla muhatap olabilmesi için her şeyden önce insan olması ve kanunu gerekli kılacak durumda olması gereklidir. İnsanlar kendi hallerine bırakıldığında görüş ayrılığına düşerler ve her biri kendi lehine olanı adalet ve kendi aleyhinde olanı zulüm olarak kabul eder. “O halde peygamberin var olması ve insan olması zorunludur.” Peygamberin Allah’ın emri, izni, vahyi ve kutsal ruhu indirmesiyle ortaya koyduğu kanunlar, insanlara tek ve kudretli olan yaratıcıları

²⁴⁷ Dağ, Mehmet, “İbn Sina’nın Psikolojisi”, *İBN SİNA doğumunun bininci yıl armağanı* (içinde), Türk Tarih Kurumu yayınları, Ankara, 2014, s. 494-dipnot.

²⁴⁸ Alper, age, s. 155.

²⁴⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 38.

²⁵⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.303; a. mlf. *Metafizik II*, s. 187-188.

²⁵¹ Dağ, agb, s.465.

olduğunu, gizliyi ve açığı bildiğini, O'nun emrine isyan edenlerin ahirette bedbaht olacağını, itaat edenlerin ise mutluluğa kavuşacağını bildirir.²⁵²

İnsanın tabiatı gereği tek başına yaşayamayacağını ve tekâmülünün ancak başka insanlar ile birlikte yaşayarak mümkün olacağını söyleyen İbn Sînâ bu ilkeden hareketle ilahi inayet gereği diğer insanlarda olmayan yeteneklerle donatılmış bir insanın yani peygamberin insan toplulukları içinde ortaya çıkarak onların yaşantılarına düzenlemeler getirdiğini kaydeder. Peygamberler aracılığıyla dinin insanlara yüklediği sorumluluklar sonucu işlenen fiil ve ameller onların gerçek mutluluğa ulaşmasına sebep olacaktır.²⁵³

İnsanları anlayış derecelerine göre avam ve havas diye ikiye ayıran İbn Sînâ, birinci kategoride yer alanları “akıl ve burhan”, ikinci kategoridekileri ise “hayal gücü ve ikna” ehli olarak sınıflandırır. Seçkinler soyut hakikatlerden ve burhani ispatlardan, halk ise somut örneklerden ve hitabi sözlerden anlar. Her iki tarz bilgi türü insanlara gerçeğin bilgisini ve o gerçeğe göre yaşamayı öğreterek mutluluğu kazandırmayı amaçlamaktadır.²⁵⁴

2.3.3. İnsanın Mizacının Fiillerine Etkisi

İbn Sînâ'ya göre duyulur evrendeki varlıkların birçoğu bileşenlerden oluşur. Mizaç teorisi, ay-altı âlemdeki bileşimlerin daha alt bileşenlerinin karışımıyla nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışır. Ay-altı âlemdeki bütün cisimler, ateş, hava, su ve toprak olmak üzere dört temel unsurdan meydana gelirler. Başta bu unsurlar olmak üzere, cisimsel cevherlerin her birinden zati ya da arazi fiiller ortaya çıkar. Nerede bir hareket ve fiil varsa orda o hareketi mümkün kılan ve açıklayan bir güç vardır. İbn Sînâ mizaç teorisiyle, bu güçleri ve cisimlerde bulunan fiillerin hangi fiziksel etkileşimler aracılığıyla gerçekleştiğini açıklar.

İbn Sînâ teorisine göre, bir cisimde, zati ya da arazi herhangi bir fiil ve yetkinliğin ortaya çıkması, maddede o anlamı kabule yönelik bir istidatı gerektirir. Bu istidatı ortaya çıkaran şey ise mizaçtır. Düşünmeye, hareket etmeye, cömertliğe, cesarete ve suretlerin ortaya çıkışına yönelik istidatı ortaya çıkaran şey mizaçtır. Bu sebeple İbn Sînâ'nın mizaç araştırması, cisimlerdeki anlamın fiziksel zeminine dair önemli bilgiler verir.²⁵⁵

İbn Sînâ'ya göre mizaç, dört temel unsurun veya bunların bileşimiyle ortaya çıkan dört temel salgının oluşturduğu maddi yapının adıdır. Bu yapı, bir yönüyle hem canlının bedeninden, nefsinden ve dışsal faktörlerden etkilenirken bir yönüyle de aynı canlının hem bedeni hem de nefsi üzerinde doğrudan ya da dolaylı bir etkiye sahiptir.

İnsani nefsin kuvvetleri eşit sayıda ve eşit türde olduğu halde, bilfiil olma dereceleri bakımından istidatları farklıdır. Bu farklılığı belirleyen de insanın sahip olduğu mizaçtır. Mizacın, hem bu kuvvetler aracılığıyla dışa vurulan hoşlanma, öfkelenme gibi duyguları, hem de bilgi edinme, huy edinme gibi süreçleri etkilemektedir. Her nefsin bir bedende yer

²⁵² İbn Sînâ, *en-Necât*, s.303-304; a.mlf. *Metafizik II*, s. 187-188.

²⁵³ Alper, age, 164-166.

²⁵⁴ Alper, age, s. 169-170.

²⁵⁵ Üçer, İbrahim Halil, “İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-Fesâd, VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* (içinde), ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel yay, Ankara, 2016, s. 97-100.

almasından ve her bedenın de kendine özgü mizaçlara sahip olmasından dolayı insanlarda farklı fiillere yönelik farklı eğilimler, diğer bir deyişle farklı türde tabii huylar görülmektedir. Bu farklılıkların belirleyici sebebi İbn Sînâ ya göre insana ait mizacın yapısıdır.

İbn Sînâ mizacın değiştirilebilir olduğunu ve bunun sonucunda da kişilerdeki tabii huyların değiştirilmesinin mümkün olduğunu kabul eder. Bu değişim sonucu sonradan kazanılan huylar, nefsin kendi tasarrufları sonucu ortaya çıkacaktır. Huyların oluşumu meselesiyle ilgilenen, nefsin ameli kuvveti, görevlerini yerine getirmek için kendisinin altında bulunan kuvvetlere muhtaçtır. Huy edindirme görevi söz konusu olduğunda yardım aldığı kuvvetler hayvani nefse ait arzu ve öfke güçleridir. Ameli kuvvetin önderlik ettiği bu kuvvetler kendisine itaat ediyor değildir ve onları emri altına alabilmek için çaba harcaması gerekmektedir. Ameli kuvvetin bu kuvvetleri kontrol ediyor olması demek, onları tabiatları gereği yöneldikleri ifrat ve tefritten uzaklaştırıp, dengeli, mutedil bir duruma getirmesi demektir. Mizacın etkili olduğu huylardaki değişim İbn Sînâ'nın "adet" terimiyle ifade ettiği "eylem istikrarı" ile mümkün olabilir. Bu değişimin, erdem veya erdemsizlik yönünde olması ise kişinin "iradi ve ihtiyari" fiilleri sonucu ortaya çıkabilir.²⁵⁶

2.3.4. İnsanın İradi ve İhtiyari Fiillerinin Ölüm Sonrasına Etkisi

İbn Sînâ'ya göre insanı ölümden sonra ulaşılacak gerçek mutluluğa karşı istek duymaktan ve ona ulaşmak için çalışmaktan alıkoyan şey, şehvani ve gazabi güçlerden etkilenecek kazanmış olduğu kötü ahlâki özelliklerdir. Nefsin mutluluğuna engel olan bu kötü özellik, onun için en büyük elem sebebidir. Mutluluğun ne olduğunu bildiği halde bu kötü özellikleri bırakmamış olan nefis, bedenden ayrıldıktan sonra sanki bedenle berabermiş gibi olur. İbn Sînâ'ya göre hissi hazlara aşırı ilgi duymak anlamındaki bu özellik ebediyen nefiste kalıcı değildir. Bu durum bir süre sonra nefisten silinir ve mutluluk gerçekleşir.

Nefsin hissi hazlara takılıp kalması anlamındaki bu kötü ahlâki durum, akli hazların duyulmamasına veya az duyulmasına sebeptir. İnsani nefis, bedenle beraberken kendisi için istenilen yetkinliğin bilincine varmış fakat bu yetkinliği kazanmamışsa, bedenden ayrıldıktan sonra bildiği akli hazlar miktarınca elem duyar. Bu elem bedenle birlikteyken yetkinlik kazanmamış olması sebebiyledir. Oysa nefis, tabiatı gereği kendi yetkinliğinin ve mutluluğun ne olduğunu bilip ona karşı şevk ve istek duyar. Buna rağmen bütün dikkatini bedenle ve bedene ait hazlarla ilgilenmeye yönlendirmesi ona kendi zatını ve yetkinliğini unutturur. Bu ahlâki noksanlıktan dolayı nefsin bedenden ayrıldıktan sonra duyacağı elem, büyük bir mutsuzluk ve ezadır.²⁵⁷

Bedenden ayrıldığımızda ise, nefsimiz bedendeyken elde edemediği yetkinliğini ve maşukunu fark eder ve ona doğal olarak arzu duyar. Çünkü onun mevcut olduğunu bilfiil olarak akletmiştir. Ancak söylediğimiz gibi nefsin bedenle meşguliyeti, ona kendi zatını ve maşukunu unutturmuştur... Bu durumda duyulan elem, ateşin birleşik olanı birbirinden

²⁵⁶ Aksu, İbrahim, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* (içinde), ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel yay, Ankara, 2016, s. 133 v.d.

²⁵⁷ Durusoy, age. s. 242-243.

ayırması ve bölmesi ile zemherinin mizacı değiştirmesi karşısında kabul görmeyen bir bedbahtlık ve cezadır.²⁵⁸

İbn Sînâ'ya göre nefis de her varlık türü gibi, bir engel olmadıkça kendi yetkinlik düzeyine ulaşmak ister. Bedenin sebep olduğu engellerden dolayı yetkinliğe ulaşma şevki yoksa nefis bedenden ayrılınca engeller ortadan kalkar ve doğal olan yetkinlik arzusu tekrar ortaya çıkar. “O sırada kendi mahiyetini tanıyıp bilmiştir ama artık çok geçtir.” Buna rağmen nefiste yetkinliğe kavuşma arzusu aralıksız olarak sürecektir. Özü bakımından bu nefsi hasta, gözü kör, kulağı sağır, ebediyen onda karar ve huzur yoktur, daima dünyadaki ilk halinin hasretini çekecektir.²⁵⁹

İbn Sînâ'ya göre ölümden sonra baki kalan insani nefis, ya mutlu olacak veya mutsuz olacaktır. Nefis bu elem ve hazzı bedenle beraberken kazanır. Nefsin bedenle beraberken mutluluğu kazanmış hali yetkinlik, kazanmamış hali ise eksikliklerdir. Bu durumda nefis için yetkinlik bedenle beraberken, mutluluk ise bedenden ayrıldıktan sonraki durumdur. “Nefis, bedenle birlikte iken yetkin/kâmil, bedenden ayrıldıktan sonra mutlu/sa’îd olur”.²⁶⁰

Nefsin yetkinleşmesi, dolayısıyla gerçek mutluluğa ulaşması, bedenle birlikteyken işlediği ahlâklı fiiller sebebiyle olacaktır. “İlimde kemâle eren, sürekli olarak iyi işler yapan ve dünyevi güzelliklere değer vermeyen nefis, özünde yetkinleştiği için kurtuluşa erecektir.” Eğer nefis, özü itibarıyla arınmış, kötü alışkanlıklar edinmemiş, dini kurallara bağlı kalmışsa bedenden ayrıldığı zaman ilahi feyze kavuşup mutluluğu elde edebilecektir. “Akıllı biri için bu mertebeyi elde etmeye çalışmak ve elde ettiğini korumaya çaba göstermekten daha önemli bir şey yoktur.”²⁶¹ Nefsin bedenle birlikte olması ve bedenden ayrılması kendi iradesi dâhilinde değil fakat ölümden sonrası için gerekli yetkinliği kazanması ve kötülükten uzaklaşması kendi iradesi ile olur ve sorumluluk alanını oluşturur.²⁶²

2. 4. İrâdi ve İhtiyari Fiillerinin Temelindeki Ahlâki Öğeler

İbn Sînâ'ya göre ameli akıl gücü, nefsin bedenle gerçekleşen bütün güç ve fiillerini ifade etmektedir. Nefis, bedenle beraber olduğu için yaradılışı gereği bedene bir ilgisi vardır ve zorunlu olarak hissi hazlara ilgi duyar. Bu durumda ameli akıl gücünün yetkinliği, nefsin “ahlâk” olarak tanımlanan, dengeli davranma alışkanlığı kazanmasıdır. Söz konusu bu denge, nazari akıl gücünün ameli akıl gücünü denetleyen ve kontrolü altında tutan bir yapıya sahip olmasıyla mümkün olur.²⁶³

Özü itibarıyla kötü olmayan, iyiyi ve erdemi tercih etmeye yatkın olan insanın yanlış fiilleri işlemesi terbiye edilmemiş duygu ve hevesleri sebebiyledir. İnsanı kendi içinde ve toplum hayatında yetkinleştirmeyi amaçlayan ahlâk ilkelerinin en büyük dayanağı

²⁵⁸ İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 294.

²⁵⁹ İbn Sînâ, *Mutluluk Ve İnsan Nefsi*, s. 29- 30; İbn Sînâ nefsin bu durumu “Rabbim! Beni geri gönder de boşa geçirdiğim dünyada iyi amel işleyeyim.” (Mü’minun/99-100) ayetiyle açıklar, agy.

²⁶⁰ Durusoy, age. s. 244.

²⁶¹ İbn Sînâ, *Mutluluk Ve İnsan Nefsi*, s. 31-32.

²⁶² Durusoy, age. s. 232.

²⁶³ Durusoy, age. s. 249-250.

insandaki “özgür irade” ve “seçme/ihhtiyar” gücüdür. Çünkü ahlâkın konusu olan iyilikler ve kötülükler zorunlu olarak değil iradeyle meydana gelen iyilikler ve kötülüklerdir.²⁶⁴

İbn Sînâ'ya göre ahlâklı insan, ara sıra erdemli fiiller işleyen değildir. Ahlâklı insan önce içinde bulunduğu toplumun ahlâk ilkelerini taklit eder, sonrasında bilgi ve deneyimi arttıkça söz konusu ahlâk ilkeleri hakkında düşünme ve bilinçli bir şekilde onları hayatında uygulamaya başlar. Zamanla bu ilkeler onun varlığında içselleşir ve meleke halini alır. Ahlâki fiillerin suhûletle yapılması böyle bir sürecin sonucudur. Bu süreçte düşünme/akletme önemli bir role sahiptir. Düşünme şevke, şevk de bazı fiillerin yapılmasına sebep olur ve insanın mutluluğu ancak bu şekilde gerçekleşir.²⁶⁵

İnsanların güçleri dâhilinde olduğu halde, birlikte yaşamalarının gereği olarak, yapmaları uygun olmayan bir takım fiilleri bulunur. Bu tür fiilleri insan küçük yaşta öğrenir ve zamanla kendisinde doğuştan bulunuyormuş gibi bir inanç oluşur. Yapılması uygun olmayan bu fiillerin (reziletler/çirkin fiiller) karşısında yapılması uygun olan fiiller (faziletler/güzel fiiller) yer alır. İnsan dışındaki canlılar bu nitelikteki fiillere sahip değildir. Örneğin bir aslanın kendi yavrusunu yememesi bir inançtan dolayı değil, tanrısal bir esinlenme/içgüdü sonucudur.²⁶⁶

İnsanın fiillerinin niteliği dünya ve ahiret mutluluğunda belirleyici unsurdur. İbn Sînâ, faziletlerin ve reziletlerin neler olduğunu bilerek nefsinin kötülüklerden arındırıp, erdemli bir hayatı tercih eden kâmil insanların bu mutluluğa ulaşabileceklerini söyler. Bu durumda insana düşen teorik düşünme gücüyle, temeli “ıffet, cesaret, hikmet” ve her faziletin kendisiyle ilişkili olduğu “adalet”ten ibaret faziletli davranışları bilmek ve eyleme yönelik gücüyle bunları geliştirip karşıtı olan reziletlerden kaçınmaktır.

İffet, cesaret ve hikmet şeklindeki temel erdemler nefsin üç gücü olan şehvet, gazap ve akıl gücüne karşıdır. Bu erdemli davranışlardan her biri mükemmelliğe ulaşınca dördüncü erdem olan adalet erdemi ortaya çıkar. İbn Sînâ *Risâle fî 'İlmi'l-Ahlâk*'da ıffet, cesaret, hikmet ve adalet olarak saydığı bu dört esas erdemin alt bölümlerini de açıklar. Cömertlik, kanaatkârlık, sabır, yumuşak huylu olmak, bağışlama, affetme, temkinli olmak, doğruluk, sevgi, vefa, merhamet, ahde vefa gösterme, gibi erdemlerin ne anlama geldiğini ve nefsin hangi güçleriyle ilgili olduğunu kısaca açıklar. Bu faziletlerin çoğu, ifrat ve tefrit denilen iki aşırı uç arasında dengeli yerde olmaktadır.

İfrat ve tefrit noktasında reziletlerden sayılan davranışlar ise kıskançlık, kin, intikam, kötü söz söylemek, gıybet etmek, söz taşımak, yalan, tahammülsüzlük, cehalet, ihanet, vefasızlık, kibir ve zulümdür. İbn Sînâ'ya göre bu konuda asıl ilke, her insanın doğuştan güzellikleri ve çirkinlikleri yapma yetisine sahip olduğunu bilmektir. Ahlâk “kazanılan bir şeydir” ve ahlâkı olmayan bir insanın iradesini kullanarak ahlâklı olması veya tam tersi ahlâksız olmayı tercih etmesi mümkündür. İbn Sînâ, insanın güzel bir ahlâk edinmesini sürekli tekrarlanan davranışlarla elde edilen alışkanlığa bağlar. İnsanın ahlâki eğilimi aşırılıktan (ifrat) yana ise onu kısıtlayarak dengelemelidir. Şayet ahlâki eğilim tefritten yana ise dengeli olan orta tutumu buluncaya kadar onu arttırarak dengelemesi

²⁶⁴ Coşkun, age. s. 235.

²⁶⁵ Aydın, agb, s. 552.

²⁶⁶ Dağ, agb, s. 466.

gerekir. Bu konudaki yöntem aşırılıkları karşıt davranışlarla dengelemek için onları alışkanlık haline gelinceye ve orta duruma ulaşıncaya kadar devam ettirmektir. Bu durumda insana düşen, nefse ait güçleri dengeli kullanarak yetkinliği talep etmektir.²⁶⁷

İbn Sînâ'nın felsefi sistemindeki ahlâk görüşü onun metafizik görüşüne dayanır. Ameli akıl gücünün yetkinliği olarak dengeli davranma alışkanlığı kazanmak, nefsin kendi âlemine yani ölümden sonraki mutluluğun gerçekleşeceği âleme yönelmesini gerekli kılar. Bu sebeple ameli akıl gücüne ait olan ahlâki davranışlar, nazari akıl gücüne ait metafizik bilincin yansımasıdır. İbn Sînâ'nın metafizik bilincin zirvesinde olan ariflerin ahlâki özelliklerini açıklamasında bu durum açıkça kendini gösterir.²⁶⁸

“Arifler, bedenlerinden elbiseler içinde oldukları halde, onlardan soyunmuş ve kutsiyet âlemine tecerrüt ederek yönelmişlerdir”. Onların hareketlerinin ilk derecesi “irade” dedikleri şeydir. İrade, burhani kesinlik ile nefsin istekten arınmasıdır. Kişi böylece “ittisalin ruhuna ulaşmak için sırrını kutsiyete hareket ettirir”. Bu dereceye ulaşan kişi irade eden/mürittir.

Arif, şen, nazik, güler yüzlüdür. Tevazu sahibi olduğu için hem küçüklere hem büyüklere saygı gösterir. Arif, yiğittir, cömerttir, hoşgörülüdür, kindar değildir. Arif, kötüyü gördüğünde öfkeli ve merhametsizce hareket etmez. “Zira o, Allah’ın kader hakkındaki sırrıyla aydınlanmış”. İyiliği emretmesi, zorlayıcı bir kin ile değil, nasihat edenin yumuşaklığıyla. Bir iyilik yaptığında ise bazen ehlinde başkasından onu gizler. Arif, “Allah’ın yarattıkları içinde O’nun güzelliğiyle en sevinçli olan kimsedir”.²⁶⁹

2.4.1. İyilik Ve Kötülük

İbn Sînâ, eyleme sebep olan iradenin kaynağının, hayvani nefse ait hayal kurma (mütehayyile) gücü veya insani nefse ait düşünce (müfekkiye) gücü olduğunu söyler. Harekete sebep olan iradenin kaynağı mütehayyile gücü ise buradaki amaç “abes”tir. Fiilin abes niteliğini alması, amaçsız ve batıl olduğu anlamına gelmez. Fiilin batıl niteliğini alması, hareketin sonunda irade gücünün ulaşmak istediği amaca ulaşamamasıdır. Tahayyüli iradenin gerçek sebebini belirlemek zor olduğu için bu iradeyle gerçekleştirilen fiile abes denmiştir.

İbn Sînâ mütehayyile gücünden doğarak abes denilen fiili ortaya çıkaran iradenin sebebini “alışkanlık, sıkıcı bir hali terk etme isteği ve hissi idrak güçleri ile muharrik güçlerin fiillerini yenileme isteği” olarak açıklar. Nefis, bu sebepler sonucu ortaya çıkan fiiller neticesinde bir haz duyar. Bu haz hayvani nefse ait olup akıl gücü tarafından yönlendirilmediği için abes fiil sonucu ulaşılan amaç gerçek “iyilik/hayr” değil, zanni bir iyiliktir. Abes fiil sonucu oluşan iyiliğin zanni oluşu, özü itibarıyla iyilik olmayışındandır. Bu iyilik, bizzat iyiliğe götüren, bizzat iyilik için gerekli fakat yeterli olmayan ârızı

²⁶⁷ İbn Sînâ, *Risâle Fî İlmi'l Ahlâk*, çev. Fatih Toktaş, “İbn Sînâ'nın ‘Risâle Fî İlmi'l Ahlâk’ Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi” (içinde), (DEÜİFD XLIII, 22016, s. 7-52) s.46-49.

²⁶⁸ Durusoy, age. s. 255.

²⁶⁹ İbn Sînâ, *İşaretler Ve Tembihler*, s. 223 v.d.

iyiliktir. Gerçek iyiliğe ulaştıran irade akıl gücünden doğmaktadır. Bu durumda insan iradesi gerçek iyilik demek olan metafizik bir amaca dayanmaktadır.²⁷⁰

İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde varlık, Mutlak İyilik'ten neşet etmiştir. Bu sebeple yaratılan varlıklarda ontolojik kötülüğün olmayacağı anlamı çıkar. Tanrı mutlak iyi ise, O'nun yaratmasında kötü olan bir varlığın ortaya çıkması bir çelişki olmalıdır. Çünkü İlâhi inayetin sonucu olan âlem, mümkün âlemlerin en hayırlısıdır. Buradaki düzen en hayırlı düzendir.²⁷¹

İbn Sînâ'ya göre “bizatihi kötülük”, bir şeyin tür ve tabiatında var olan sabit yetkinliklerden birinin yokluğudur. “Ârızı kötülük” ise hak edenin yetkinliğe kavuşmasını engelleyen şeydir. Kötülüğe yol açan bütün sebepler, ayaltı âlemden bulunmaktadır. Kötülük sadece fertlere ait olup belli vakitlerde meydana gelir. Türler kötülükten korunmuştur, gerçek kötülük bütün fertleri değil, kötülüğün bazı çeşitlerini kapsamaktadır. Yerilen fiillere kötülük denildiği gibi, bu fiillerin ahlaki ilkelerine, ayrıca acılara, tasalara ve benzeri şeylere de kötülük denilir. Bir şeyin yetkinliğindeki veya olması gereken durumdaki eksiklik kötülük olarak nitelendirilir. Acılar ve tasalar anlam olarak her ne kadar varlığı ifade etse de peşlerinden yokluk geldiği için kötüdürler. Fiillerdeki kötülük de aynı şekilde ya zulüm gibi onu işleyene yetkinliğini kaybettiren veya zina gibi dinin gerekli kıldığı bir yetkinliği ortadan kaldırdığı için kötüdür.²⁷²

Bil ki, kötülüğün pek çok anlamı vardır. Cehalet, zayıflık, yaratıştaki kötürümlük gibi eksikliğe kötülük denir. Yine kendisinde sadece bir şeyin yoksunluğu değil, bir sebebin idraki olarak bulunan elem ve gam gibi şeylere de kötülük denilir. Bu, iyilikle çelişen, iyiliğe engel olan ve onun yokluğunu gerektiren bir sebep olmasındandır.²⁷³

Âlemde olabilecek en güzel düzenin kaynağı Tanrı'nın inayetidir. Bu ilâhi inayet, Tanrı'nın varoluşa sebep olan ve var olanları kuşatan bilgisidir. Bu nedenle kötülük, iyiliğe karşı olan, onun ortaya çıkmasına engel olan ve yokluğunu gerektiren bir sebeptir. Âlemde aslolan iyiliktir, kötülük ârizidir ve varlığı imkânın en yoğun olarak bulunduğu maddeden kaynaklanmaktadır. Kötülüğün fiilen mevcut olmadığı metafizik varlıklar alanı, Tanrı'nın “kaza” yoluyla yarattığı ay-üstü âlemdir. Kötülüğün bilfiil mevcut olduğu bölge ise Tanrı'nın “kader” yoluyla yaratmış olduğu ay-altı âlemdir. Burada bulunan varlıkların erdemli olmaları, cisimlerin hareketlerinin çokluğu ve buna bağlı olarak çatışmaları sonunda bir çeşit kötülük ilişkisiyle mümkündür.²⁷⁴

2.5. İbn Sînâ'da İradi Ve İhtiyari Fiillerin Son Gayesi; Mutluluk

İbn Sînâ'ya göre saadet/mutluluk, insanın yöneldiği gayeler içerisinde en yüce gayedir. Mutluluk ve ona ulaştıracak sebepler ancak iyilik yollarından geçerek elde edilebilir. Bu mutluluk başka bir şeyden dolayı değil kendi zatından dolayı istenen ilk gayedir.²⁷⁵

²⁷⁰ Durusoy, age. s.211-213.

²⁷¹ Deniz, age, s. 105.

²⁷² İbn Sînâ, *Fi'l-Înâye ve beyâni keyfiyyeti duhûi 'ş-şer fi'l-kazâi 'l-ilâhî (Înâyet ve Kötülüğün İlâhî Kazâya Girişinin Açıklanması Üzerine)*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), Klasik yay, İstanbul, 2014, s. 300-303.

²⁷³ İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 284.

²⁷⁴ Durusoy, age. s. 225- 227.

²⁷⁵ İbn Sînâ, *Mutluluk Ve İnsan Nefsi*, s.1-2.

Gerçek mutluluk, nefsin ameli tarafını ıslah etmeden tamamlanmaz” diyen İbn Sînâ, ahlâkın, fiillerin önceden bir düşünce olmadan nefisten kolaylıkla ortaya çıkması olduğunu savunur. İki zıt fiil arasında ortada olma melekesi natık kuvve ve hayvani kuvvelerle birliktedir. Hayvani kuvvede edilgenlik, natık kuvvede egemenlik yapısı vardır. Hayvani kuvve güçlenip nefiste egemenlik kurduğunda natık kuvvede boyun eğen ve edilgin bir yapı meydana gelir. Ortada olma melekesi, natık nefsi mizacı üzere bırakmaktır ki bu onun cevherine uygun olandır ve bu şekilde beden yönüne sapmaz.²⁷⁶

İbn Sînâ Aristotelesçi geleneğe uyarak mutluluğa ulaştıran erdemli davranışların ifrat ve tefritin ortasındaki itidalli fiiller olduğunu söyler. Arzu gücünün itidalinden iffet, öfke gücünün itidalinden cesaret, bu iki gücün yerli yerinde kullanılmasından ameli hikmet ve adalet gerçekleşir.²⁷⁷ İbn Sînâ, ortada olmanın iradi olmayı gerektirdiğini söyler. “İki zıt şeyi yapabilme insanın bilkuvve doğası iken iki zıddın dengede olabilmesi ise bir fiili gerektirmektedir. Fiil ise anı zamanda hem “irade” hem “ihtiyar”ın varlığını kanıtlamaktadır.”²⁷⁸

Ameli ve nazari yetkinlik insanın ulaşacağı mutluluk derecesidir. Gerçek mutluluğa ulaşmak için sadece nazari aklın değil ameli aklın da yetkinlik kazanması gerekir. Tasavvuf yazılarında emre verilmiş iki melek olarak nitelendirdiği güçlerden nazari akıl “bilen”, ameli akıl ise “yapan” olarak isimlendirilir. Gerçek mutluluk ise nefsin kötülüklerden arındırılarak “Tanrı’yı bilmek ve Tanrı’nın rızası için çalışmakla mümkün olur.”²⁷⁹ Nazari aklın yetkinliği, nefsin kendisine ait iyiliğin ve mutluluğun ne olduğunu bilmesi ve kendi iradesiyle ölümden sonra gerçekleşecek bu mutluluğa ulaşmaktır. Nazari akıl metafizik bilgide derinleştikçe ölümden sonra gerçekleşecek mutlu olma isteği ve yeteneği artacaktır. Nefsin fizik ötesi alan hakkında bilgisi ne kadar çok olursa hissi hazlardan uzaklaşması o kadar çok olacaktır.²⁸⁰

Felsefe ve dini, gayeleri açısından bir tutan İbn Sînâ bunun sonucu olarak erdemlerin esasını ve kökünü ilahi beyana dayandırır. Peygamberin getirmiş olduğu ibadet ve sorumluluklara uymak, şeraite ilişkin eylemlere sarılmak, mutluluğun zirvesine ulaşmak için en geçerli yoldur. Bu konudaki zayıflık geçici (dünya) ve kalıcı (ahiret) âlemde mutluluğu önleyen ve mutsuzluğa sebep olan şeylerdir. Bütün ilimlerin tek bir faydada ortak olduğunu ve bunun mutluluğu sağlamak amacıyla insan nefsinin kemâle erdirmek olduğunu belirten İbn Sînâ’da mutluluğun temeli, teorik ve pratik kemâlin sağlanmasıyla ruhi erdemlerin kazanılmasına bağlıdır.²⁸¹

“Nefsinin durumuna özen gösteren, faziletlerin neler olduğunu tanımayı seven, nefsinin arındırmak için onun bu faziletlerle nasıl donanacağını arzu eden, reziletlerin nelerden ibaret olduğunu ayrıca nefsinin bunlardan temizlemek için onu nasıl koruyacağını bilmek isteyen ve en faziletli hayatı seçen kimse kâmil insan olmanın hakkını yerine getirmiş ve böylece dünya ve ahiret mutluluğuna hazırlanmış olur. Bu kimsenin yapması gereken şey... İlimleri tahsil ederek teorik düşünme gücünü olgunlaştırması; ayrıca temeli iffet, cesaret, hikmet ve her

²⁷⁶ İbn Sînâ, *en-Necat*, s.296; a. mlf. *Metafizik II*, s. 176.

²⁷⁷ Aydın, agb, s. 551.

²⁷⁸ Deniz, age, s. 155.

²⁷⁹ Aydın, agb, s.552.

²⁸⁰ Durusoy, age, s.246.

²⁸¹ Alper, *Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, s.168.

faziletin kendisiyle bir şekilde ilişkili bulunan adaletten ibaret faziletlerle de eyleme yönelik gücünü geliştirmesi ve bunların karşısı olan reziletlerden de kaçınmasıdır.²⁸²

İnsan, nefsinin bedeni yapılardan uzaklaştırıp arındırarak gerçek mutluluğa kavuşabilir. Bu arındırma, ahlaki davranışlar ile nefsi bedenden ve duyulardan uzaklaştıran fiillerin elde edilmesiyle oluşur. Nefsin tezkiyesi, iradenin içgüdüsel hazları istemesini ve kendini eğitmekten kaçması engeller. Bu şekilde bedenin etkilerinden rahatsızlık oluşur ve beden üzerindeki hâkimiyet melekesi gelişir ve nefis artık bedenden etkilenmez. Böylece insanın mutluluğa ulaşma istidadı güçlenmiş olur.²⁸³

İbn Sînâ insan nefsinin, aşağı ve yukarı olmak üzere iki yöne bakan ve iki farklı faaliyeti olmak üzere değerlendirir. Aşağı doğru olan faaliyet, bedene yönelik olan, onu yönetme ve denetlemeye dayalı faaliyetlerdir. Yukarı doğru olan ise akli kavrama kabiliyeti olarak kendi özüne, ilkelerine ve yukarı âleme yöneliktir. Bu iki faaliyet birbirine zıt ve birbirini engelleyici olduğundan biri ile meşgulken diğerine dikkatini veremez. İnsan nefsinin istek, öfke, üzüntü ve acı duyuları onu akledilirleri kavramasından alıkoyar ve onlarla ilişkisi kesilir veya düşünme eylemine girişince sözü edilen bütün bedensel faaliyetleri bir yana bırakır. İnsanın bir şeyle meşgul olması başka şeyden ilgisini çekmesine sebep olur.²⁸⁴

Seni ilgilendiren zor bir şey düşündüğünde sana bir arzu ilişip de iki taraftan birini tercih etme hususunda serbest bırakıldığında, eğer asil bir nefse sahipsen arzuyu hafıfsersin. Sıradan nefisler ise, kendilerine ilişkin bu arzuları [zor olanları] terk ederler ve kusurların ortaya çıkması veya utanmak yahut da kınanmak veya zafer kazanma sebebiyle ciddi acılar ve tutkuları tercih ederler. Bunların tümü akli hallerdir.²⁸⁵

İbn Sînâ, mutluluğun kazanılması için ibadetlerin yerine getirilmesinin önemi üzerinde durur. “Namaz ve öteki ibadetler hem ruhani dünyamızı arındırır, hem de toplumsal hayatta Peygamberin getirdiği yasaların unutulmamasını ve uygulanmasını güvence altına alır. Bu, nefsin arındırılması için şarttır.”²⁸⁶ Nefsin arındırılması konusunda halis niyet ve bedeni ibadetler güçlü bir etkiye sahiptir. Bu sebeple kaba ve hayvani duyguların üstesinden gelebilmek için dini merasimlere ihtiyaç vardır. Nefis, dini hayata bağlılığını devam ettirirse bilfiil faziletli olur.²⁸⁷

İbn Sînâ, dua ve zikir gibi ibadetlerle meşgul olup bedeni hazlardan uzaklaşan insanın hem güzel ahlâk sahibi olacağını, hem ilahi feyizleri almaya istidat kazanacağını hem de gerçek mutluluğa kavuşacağını, bütün bunların ise insanın iradesiyle gerçekleşeceğini söyler. Özellikle duanın insan fiilleri üzerindeki etkisini şu şekilde açıklar;

Değerli nefis (nefs-i şerife); bir hayır talep ederek Allah’a dua ettiği zaman, melekler bu (isteği) öğrenir. Yine öğrenirler ki, duasıyla Allah’a yakaran o kişi, haliyle ve kabiliyetiyle (Allah’tan talep ettiği) o mümkünün var olma tercihinin hak ediyor. Dolayısıyla bu esnadaki tasavvurları maddi âlemdeki oluşumlar yahut doğru bir şekilde gerekli tedbirleri alma isteğinin tasavvuru takip eder. Ya da bunların aksine, güçlerde bir zaaf ve hezimet husule

²⁸² İbn Sînâ, *Risâle Fî ilmi’l Ahlâk*, s. 46.

²⁸³ İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 307.

²⁸⁴ Dağ, agb, s. 489.

²⁸⁵ İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 294.

²⁸⁶ Aydın, agb, s. 554.

²⁸⁷ İbn Sînâ, *Mutluluk Ve İnsan Nefsi*, s. 36.

gelir. Ancak bunlar, duaların değil, belki dualara tekaddüm eden tasavvurlar sebebiyledir. Şüphesiz ki, sadıkane ve içtenlikle yapılan bir dua ve istek, bir kimseden sadır olunca o, dua edenden o işe yönelik bir oluş (fiil) meydana gelir. Veya istenilenle ilgili –peşinden birçok tasavvurun takip edeceği- bir tasavvur veya bunlara yönelik bir tercih ediş meydana gelir.²⁸⁸

Buradan da anlaşılacağı gibi İbn Sînâ'ya göre insanı gerçek mutluluğa ulaştıracak ahlâki fiiller hiçbir zaman tabîî bir lütfun sonucu değildir. İnsanın iradesiyle aktif bir şekilde çalışarak kendisinde bilkuvve olan yetenekleri bilfiil ortaya çıkarabilir.²⁸⁹ İnsanda bilkuvve bulunan yetenekler Tanrı'nın bir bağışığıdır. Bu bilkuvvelik durumu ifrat ve tefrit olan iki zıt hali içinde barındır. İnsanın bu iki aşırı hal ortasında denge durumunu bulması ise kendi “iradesi ve ihtiyarı” ile dir.²⁹⁰

Ancak ölümden sonra ulaşılabilecek gerçek mutluluğa kavuşma isteği/iradesi İlahi inayetin gereği bütün insani nefislerde bilkuvve vardır. Nazari aklın yetkinliği kendi iradesiyle mutluluğa ilişkin şevk ve aşkı kazanmaktır. İnsan için ebedi sevinç içinde olmak anlamındaki bu mutluluğa götüren bilgiden daha değerli bir bilgi ve bunun için çalışmaktan daha değerli bir çalışma yoktur.²⁹¹

2.6. İbn Sînâ'ya Göre İlahi İrade Ve İnsani İrade İlişkisi

Allah zorunlu varlıktır, birdir, var olanlar inişli çıkışlı sıradüzeninde varıp O'na dayanır. Her şey O'ndandır ve O'na dönecektir. Her şeyin varlığını sürdürmesi O'nun sayesinde. O, kendinden başka her şeyin failidir, etkinidir, icad edenidir... En güzel düzende tam ve kâmil olan, en sağlam ve sürekli bir şekilde devam eden varlığın sebebi O'nun bilgisidir. İşte irade denilen şey budur.²⁹²

İbn Sînâ, âlem ve âlemdaki her şeyin varlığını Tanrı'dan aldığını ve her şeyin O'nun mülkü olduğunu kabul eder. “Evvel, mutlak zengindir ve cömertliği (cûd) ile her varlığa mükemmel bir şekilde varlığını vermektedir.” Tanrı'nın fiillerinde diğer varlıklar gibi herhangi bir seçim/ihtiyar söz konusu değildir. O'nun fiilleri her türlü hareket ve iradenin üstündedir. Çünkü ihtiyar, düşünme ve ayırt etme gücünden ortaya çıkan iradedir ve seçim yapılan fiilde bir faydanın amaçlanması anlamına gelir. Tanrı'nın fiillerinde ve iradesinde bir fayda ve gayeden söz edilemez.²⁹³

Tanrı'nın ihtiyar ve iradesinin insanlara göre farklı olması İbn Sînâ sisteminde bir zorunluluk olarak ele alınır. Eğer Tanrı'nın iradesi, insanın iradesi gibi, önce bilgi sahibi olmak, sonra o bilgi doğrultusunda bir isteğin doğması ve bu istek sonucu seçeneklerden birini tercih/ihtiyar etmek şeklinde anlaşılıysaydı, insanın iradesiyle arasında bir farktan bahsedilemezdi. İbn Sînâ, irade, ihtiyar ve diğer sıfatların ilim, ilmin de Tanrı'nın zatı olduğunu ifade eder.²⁹⁴

²⁸⁸ İbn Sînâ, *Risale fi'l Birr ve'l-İsm*, s. 237.

²⁸⁹ Deniz, age, s. 149.

²⁹⁰ Deniz, age, s. 156.

²⁹¹ Durusoy, age, s. 246.

²⁹² İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye fi hakâiki't-tevhîd ve isbâti'n-nübüvve (Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine)*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), Klasik yay, İstanbul, 2014, s. 315.

²⁹³ Toksöz, agm, s. 116.

²⁹⁴ Deniz, age, s. 90.

İbn Sînâ, İlahi irade karşısında insanın irade ve ihtiyarını, fiil-irade ilişkisi içinde ele almaktadır. Tanrı'nın aklettiği hakikat, O'nun kudret ve iradesiyle var olmaktadır. O'nun bilmesi, kudret ve iradeyle yaratması anlamına gelmektedir. İlahi bilgi, kudret ve irade karşısında insan zorunlu olarak öncelikle tasavvur etmek ve ardından tasavvur ettiği şeyi gerçekleştirmek için gaye, hareket ve iradeye muhtaçtır. Buna karşılık Tanrı Mutlak Mükemmel Varlıktır ve O'nun gayesinden söz edilemez çünkü gaye ve isteğin olması eksikliği gerektirir.²⁹⁵

Allah gaye sebepten münezzehtir. Fiillerin ortaya çıkması O'nun kâmil varlığının eseridir. Bu da O'nun bu fiilleri irade ediyor olmasını gerektirir... İnalet, bütün varlığın ideal düzeyde olmasını tasavvur etmektir. Böylece her şey O'nun bilgisine göre varlık alanına çıkar. Varlıktaki bu yetkinlikler ise O'nun inayet ve iradesinin eseridir.²⁹⁶

2.7. İbn Sînâ Sonrası İrade Ve İhtiyar Kavramlarının Ele alınışı

2.7.1. Gazzâlî'de İrade ve İhtiyar

Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife* 'de iradeyi “maksada uygun bulunan şeyin belirlenmesi veya bir şeyi benzerinden ayırt etme yeteneği” olarak tanımlar. Gazzâlî'ye göre iradi fiiller, bir beğenme ile seçilip yapılan eylemler olduğundan seçme/ihtiyar niteliği önem kazanmaktadır. Zira seçme imkânının bulunduğu her durumda irade de vardır. İrade kavramı, aynı zamanda “bilineni isteme” anlamı içeriğinden, iradi fiil zorunlu olarak “bilgi”yi de gerekli kılar. Bir fiilin bir insana ait olması için o insanın o fiili yapmış olması yeterli değildir, onun kendi iradesi ile yapmış olması gerekir.

Gazzâlî'nin irade hakkındaki “insan, akli ile bir işin sonucunu ve ondaki iyilik yönünü kavrayınca bu iyiliği isteme ve onun sebeplerini hazırlama yönünde kendisinde bir şevk duyar ki bu iradedir” şeklindeki tanımı Fârâbî'nin irade görüşüyle aynıdır. Gazzâlî “ahlâki irade”yi “tabiatın isteğiyle çatışan aklın talebi” olarak tanımlar. Ahlâklılık için hayvani iradeden farklı olarak Allah'ın insan için yaratmış olduğu, aklın hizmetindeki başka bir irade (ihtiyar) sayesinde mümkün olduğunu dil getirir. Aristotelesçi geleneğe uyarak akli pratik ve teorik olarak iki şekilde değerlendiren Gazzâlî irade ile pratik akli aynı şey olarak kabul eder. İnsandaki pratik akıl/irade hayvani iradeden farklıdır. İnsan nefsanî arzuları ve bedeni istekleri elde etmeye yöneldikçe hayvanlar düzeyini aşamaz. İnsana özgü olan hayat, pratik akli teorik aklın hizmetine sokmakla mümkün olur. Gazzâlî'ye göre böyle bir yetkinliğe ulaşmak “riyaset ve mücahede” yoluyla sıkı bir irade eğitimi ile elde edilir.²⁹⁷

Gazzâlî, nefsin yetilerini ele alırken Aristocu- İbn Sînâcı çizgiyi takip ederek değerlendirmede bulunur. Hayvani nefiste hareket, arzu ve idrak güçleri, insani nefiste ise nazari ve ameli güçler vardır. Ameli güç, insan bedenini eylemlere doğru hareket ettiren güç ve ilkedir. Erdemlerin ortaya çıkması, bedene ait arzu ve gazap güçlerinin kontrol altına alınmasıyla mümkün olur. Aksi durumda kötü huylar ortaya çıkar.

Metodolojik olarak yol alabilmek için, ilk önce nefsin temel güçleri olan düşünme, gazap ve şehvetten başlamalıyız. Bu güçler doğruca arzulanan şekilde ve istenen miktarda

²⁹⁵ Toksöz, agm. s. 121.

²⁹⁶ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, s. 316.

²⁹⁷ Çağrıçı, Mustafa, *DİA “GAZZÂLÎ”* md. c.13, s. 518-530.

düzenlendiğinde ve gazap ve şehvet güçleri akıl gücünün boyunduruğu altına girdiğinde adalet ortaya çıkar. bu adalet, göğün ve yerin kendisi üzerinde kurulduğu temel ve dindarlığın ve ahlâki dürüstlüğün yoludur.²⁹⁸

Gazzâlî “niyet”, “irade” ve “kasıt” kelimelerinin aynı anlamda kullanıldığını ve niyetin kalbin bir hali ve sıfatı olduğunu belirtir. Bir konuda bilgi sahibi olmanın, ihtiyari bir fiilin yani bir hareket veya hareketsizliğin temeli ve ön şartı, fiilin ise onun sonucu olduğunu, dolayısıyla böyle bir sonucun ancak ilim, irade ve kudretin varlığı halinde meydana gelebileceğini söyler. Bu süreçte niyetin (irade) ilimden kudrete geçişi sağlayan bir işleve sahip bulunduğunu ifade eden Gazzâlî, özellikle “bâis” (dürtü, sâik) kavramından yararlanarak iradenin amele yönelik biçimleri hakkında psikolojik tahliller yapar.²⁹⁹

Gazzâlî’ye göre irade, canlı varlığı fiili yapmaya ve davranışa sevk eden, insanı şimdi veya gelecekteki bir amaca uygun olan şeye yönlendiren arzu gücüdür. Hayvan ve insanda ortak olan, menfaat elde etme ve eziyeti ortadan kaldırma yönünde bir eğilim olarak ele alınan iradenin ön şartı bilgidir. İrade kesin hükmünü verince organları harekete geçirmek için kudret ortaya çıkar. Böylece kaslar ve onlara bağlı organlar harekete geçer. Duyu ve mütehayyile gücüne dayanan veya aklın kesin kararından gelen bir hüküm ortaya çıkmadıkça iradenin harekete geçmesi düşünülemez.

Gazzâlî, iradeli bir fiilde hedef, niyet ve amel olmak üzere üç temel unsur olduğunu kabul eder. Hedef, insanı ilk harekete geçiren şey, ulaşılmak istenen amaçtır. Bu anlamda amaç, kişiyi harekete geçiren güdü olarak tanımlanır. Niyet, kişinin amacına uygun bulduğu şey, şu anda ve gelecekte, arzu ve eğilim duyarak yönelmesi ve onu istemesidir. Amel ise, kudretin organları irade ile harekete geçirmesidir

Gazzâlî ihtiyari, “insanın idrak etmekte dolayısıyla karar vermekte tereddüde düştüğü bir konuda aklın yol göstermesi sayesinde doğan özel bir irade” şeklinde tanımlar. İhtiyari hareketlerin başlangıcı, yetkinliği eksik olan varlığın tamlığa ihtiyacı ve talep sahibinin arzusudur. Gazzâlî’ye göre canlı varlık, tamlığını tehdit eden gerginlikleri azaltmak ve imkânlarını gerçekleştirmek için eylemde bulunur. İhtiyar kavramı bilinçli ve özgür bir seçimi ifade edip cebir teriminin karşıtı olarak kullanıldığı için psikolojik alandan ahlâki alana geçiş yapılmış olur. İhtiyari fiil, sıradan bir yönelik değil ahlâki bir şuurla eylemde bulunmayı ifade ettiğinden iradeden daha özeldir.³⁰⁰

Gazzâlî, insanın sorumluluk alanını oluşturan iradi ve ihtiyari fiillerin temelindeki bilgi gerekliliğini ilahi hüküm ve kurallara dayandırır. Bu anlamda ahlâki değerlerin belirleyicisi de insan aklı değil ilahi kaynaktır. Gazzâlî’ye göre akıl, bir fiilin güzelliğine veya çirkinliğine dair hüküm veremez. Çünkü fiil, bir şahıs için uygun, bir diğeri için uygun değil ise bu, uygun düşen için güzel uygun olmayan açısından ise çirkindir. “ Zira her tabiat kendi nefesine düşkündür ve başkalarını hakir görür”. Bu sebeple insanların iyi

²⁹⁸ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 297-299

²⁹⁹ Dönmez, İbrahim Kâfi, *DİA*, “Niyet” md. c.33, s. 169-172.

³⁰⁰ Çağrı ve Hökelekli, *DİA* “İrade” md. s. 380-384.

ve kötü, güzel ve çirkin gibi değer hükümleri kendi amaçlarından bağımsız değildir. Bu konuda belirleyici olan akıl değil ilahi hüküm ve kurallardır.³⁰¹

İki tür davranış biçimiyle karşılaştığında, beğendiğinden ziyade hoşlanmadığın davranış biçimini seçmelisin. Fakat hakikati elde etmek, ‘ilahi ışık’ ve ‘semavi destek’ olmaksızın mümkün değildir. Yine de ne zaman şüphe içinde kalsan yol göstermesi için Allah’a dönmelisin. (Gazzali, *Mîzânu'l-‘amel*)³⁰²

Gazzâlî’ye göre ahlâk tasavvurunun temelini oluşturan iyi, kötü, hayır ve şer gibi kavramların anlam dairesi ilahi uyarının neticesinde belirlenir. Bundan sonra insanın akıl ve irade gücü ile bütün eylemlerinin sorumluluğunu alması gerekir. İnsan, kendi tabiatına uygun olmayan durumları da tercih edebileceğinden en üst düzeyde elde edilen bilgiye muhtaçtır. İnsan ancak Peygamberler tarafından ortaya koyulan bu bilgilere, kurallara, ölçülere uyduğu takdirde iki âlemde de mutluluğu elde edecektir.³⁰³

Gazzâlî’ye göre insan gerçek mutluluğa ancak ilim ve amel birleşince ulaşabilir. İlim, kendisini diğer eylemlerden ayırt edecek ölçüyü (mi’yar) gerektirmektedir. Amel ise, basit taklidin üstüne yükselerek burhani kesinliği hedefleyen, açık, az ve öz tarzda mutluluğa vesile olan ve mutsuzluğa götürenlerden onu ayırt eden eylem türlerini belirleyecek olan bir ölçütü (mizan) gerektirmektedir. Gazzâlî, mutluluktan uhrevi haz halini, sınırsız zenginlikleri, azalmayan yetkinlikleri ve bütün zamanlar boyunca azalmayan güzelliklerin anlaşıldığını ifade eder. Böylesi bir halin var olduğuna inanan hiç kimse, ona ulaşmak için çok çalışmaktan, gayret etmekten kaçınmaz.³⁰⁴

2.7.2. İbn Bâcce’de İrade ve İhtiyar

İbn Bâcce nefsi, Eflâtuncu tasnife uygun olarak “bitkisel, hayvani ve insani nefis” şeklinde ele alır ve özellikle insani nefis üzerinde yoğunlaşır. Ona göre insan nefsinin temel özelliği düşünmedir. İnsanda başlangıçta bir kuvve halinde olan düşünme yetisi çeşitli aşamalardaki bir “bilme” sürecinden sonra fiili hale gelir. İbn Bâcce’ye göre aklın yetkinliğe ulaşması insanın kendi çabasına bağlıdır. İnsan bu çaba sonucunda maddi olandan kurtulup sürekli bir sevinç ve mutluluk haline yükselebilir.

İbn Bâcce’nin düşünce sisteminin temelinde insan ve insanın mutluluğu vardır. İnsanı evrenin küçük bir modeli olarak gören İbn Bâcce, evrenin bütün özelliklerinin çeşitli oranlarda insanda bulunduğunu dile getirir. Ona göre, tabii, hayvani ve akli yönleri olan insan akıl sahibi bir varlık olarak diğer canlılardan ayrılıp tabiatın biricik varlığı olma özelliğine sahiptir. İbn Bâcce’ye göre insan fiziksel dünyaya bağlı olup bu dünyanın özelliklerini taşıdığından hür bir varlık değildir. Bununla beraber insanın ruh sahibi olması onun etkilenimlere açık, duygusal ve akli yönünü gösterir. Duygusal hayat insanın hayvani yönüyle ilgili olarak akıl dışı ve tabii yönünü ifade eder. İnsanın gerçek tanımı ise akli yönünde yatmaktadır. Bu sebeple akıl, insanla özdeşir ve bütün insani fiillerin

³⁰¹ Akyol, Aygün, “Gazzâlî’de Ahlaki Önergelerin Kaynağı Ve Tutarlılığı Meselesi”, *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*” (içinde), ed. Eşref Altaş-Mervener Yılmaz, Nobel yay. Ankara, 2016, s. 173.

³⁰² Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s.300.

³⁰³ Akyol, agb. s. 175-178.

³⁰⁴ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s.295.

belirleyicisidir. Aklın dâhil olmadığı hiçbir eylem İbn Bâcce'ye göre insani olma özelliği taşımaz.³⁰⁵

İbn Bâcce *Tedbir el-Mütevahhid* adlı eserinde insana ait eylemleri şu şekilde açıklar: “İnsana özgü olan fiiller hür istemeye (el-ihthiyar) dayalı fiillerdir. Hür isteme (el-ihthiyar) düşünmeden (er-reviyye) kaynaklanan istemedir (el-irade).” Hür istemeye dayalı ihtiyari hareket yalnızca insana özgüdür ve aklıdan kaynaklanır. İbn Bâcce'ye göre aklın insanın eylemlerine katılması, onun iradesini yönlendirme şeklinde olmaktadır. Düşünmeye dayalı irade, içinde düşünme olmayan hayvanlara ait iradeden ayrılır ve seçme hürriyeti anlamında ihtiyar adını alır. Bir eylemin çeşitli seçenekler arasından düşünme yoluyla ayrılıp uygulanması o eylemi insani yapan özelliktir.

İbn Bâcce'nin “ilahi eylem” olarak nitelediği fiiller hayvani yönlerin tamamen aklın egemenliği altına alındığı ve sırf doğru görüşe dayalı eylemlerdir. Bu tabir akıl ile hayvani nefsin dengeli ve uyum içerisinde işleyişini içermektedir.³⁰⁶ Buna göre insan canlı varlıklar ve hayvanların fiillerine ortak olmakla birlikte iradi ve ihtiyari fiilleri ortaya çıkaran akıl ile onlardan ayrılmaktadır. İnsani fiilin ölçüsü seçmeye dayalı olmasıdır. Seçme ise ancak akıl ile mümkündür. Bu sebeple İbn Bâcce “akli infialler” dediği ilhamları ve korkuya dayalı tepkileri insani fiiller dışında tutar.

İnsanın arzularına yönelik eylemleri insani hayal gücü olan bir hayvan konumuna düşürebilir. İnsan ve hayvan kendinde oluşan hayale ulaşmak için harekete geçer. Eğer insan bu hayvani arzusuna, yanlış olduğu ve yapılmaması gerektiğini düşünerek karşı koyarsa bu fiil insani fiil olarak nitelendirilir. Hayvanlarda olan irade içgüdüsel gerçekleştiği için ahlâki yargıya tabi olmaz. İnsanın eylemleri ise akletmeye dayandığından ahlâki sorumluluk taşır. Bu sebeple akıl ve düşüncenin ürünü olan seçme özgürlüğü ahlâki fiilin temelidir. Bununla birlikte insan zorunlu fiillerinden sorumlu değildir. Çünkü zorunlu harekette insanın seçme şansı yoktur. Hayvani arzularına boyun eğip eğmemekte serbest olduğundan bu fiillerinden sorumludur.³⁰⁷

İbn Bâcce, tabii dürtülere dayalı hayvani davranışların karşısına düşünerek ortaya koyulan insani eylemleri getirir ve doğru olan insan davranışının aklın belirleyici olduğu fiiller olduğunu vurgular. İnsan davranışlarını çeşitli kategorilerde ele alan İbn Bâcce, yetkinlik türleri içinde insanın metafizik özüne uygun olanın akli yetkinlik olduğunu belirtir ve insanın gerçek anlamda hürriyet kazanmasını da bu anlamda yetkinleşmesine bağlar.³⁰⁸

2.7. 3. Fahreddin er-Râzî'de İrade Ve İhtiyar

Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ sonrası İslâm düşüncesinin yönünü belirleyen isimlerden biri olarak nitelendirilebilir. İbn Sînâ felsefesine yönelttiği eleştiriler İslâm düşüncesinde kelam, felsefe ve tasavvuf açısından farklı sonuçlar doğurmuştur.

³⁰⁵ Aydın, Yaşar, *DİA*, “İbn Bâcce” md., c. 19, s. 348-353.

³⁰⁶ Aydın, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi vakfı Yayınları, Birinci Basım, s.216-229.

³⁰⁷ Köroğlu, Burhan, “İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülü's'te”, *İslam Felsefesi Tarih Ve Problemler* (içinde), ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, Ankara, 2016, s.338-339.

³⁰⁸ Aydın, *DİA*, agb, s. 348-353.

Râzî İlahi iradeyi; “sonradan olanlar daha önce ve daha sonra var olmaları mümkün olduğu halde belirli bir vakitte ortaya çıkmışlardır. Bu belirlenmiş vakitte ortaya çıkmalarını sağlayan bir belirleyici vardır ve bunun için gereken sıfat, iradedir” görüşüyle açıklar. İbn Sînâ ise irade ve kudret gibi zata ait bir sıfat olmadığını ve Tanrı’nın zatıyla bilen olduğunu kabul eder. O’nun zamana bağlı olmayan fiili bilgisi, zorunlu olarak varlığın kendinden sudur etmesini gerektirdiğinden, insandaki anlamıyla bir irade ve kudret sıfatından bahsedilemez. İlahi bilgi, irade, kudret ve fiil birbirinden ayrı değildir. Râzî, İbn Sînâ ile muhalif olan görüşlerini Gazzâlî’de olduğu gibi iman-küfür meselesi olarak değil, ilmin tanımı ve ilahi bilgi üzerine yoğunlaşarak üretken bir yaklaşımı esas almıştır.³⁰⁹

Fahreddin er-Râzî, bir fiilin yapılmasında tamamen veya büyük ölçüde fayda bulunduğuna dair bizde bir kanaat uyandığında içimizde onu elde etme yönünde bir eğilim hâsıl olacağını, bu eğilime irade denildiğini söyler. Râzî, Allah hakkında bu anlamda bir iradeden bahsetmenin doğru olmayacağını, çünkü O’nun zâtı için fayda veya zarardan söz edilemeyeceğini belirtir ve kelâmcıların irade tanımını şu şekilde verir: İrade; “Bir zorunluluk söz konusu olmaksızın, yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfat”tır.³¹⁰

Fahreddin er- Râzî’ye göre bütün beşeri fiiller, insanların karar ve iradeleriyle yakından ilgilidir. İnsana ait bir fiilin meydana gelmesi için onun önce karar vermesi ve bunu gerçekleştirecek gücünün bulunması gerekir. Bu karar aşamasında kişinin kalbinde düşüncenin doğması ise Allah’ın yaratmasıyla gerçekleşir. Fahreddin er- Râzî insanın kalbinde doğan düşüncelerin bir yaratıcıya ihtiyaç duymadan kendi kendine oluştuğunu kabul etmenin Allah’ın varlığını inkâr anlamına geleceğini söyler.

Şu halde kulun kalbine doğan düşünceleri yaratan Allah’tır. Fiil yaratılmış da olsa kuldaki güç ve irade ile meydana geldiğinden kul gerçek fail olur. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de önce Allah’ın kalpteki düşünceleri bildiği anlatılmış, sonra da kişiyi fiile sevk eden veya fiilden alıkoyan düşünce ve inançlardan ibaret olan kalbin bütün fiillerini yaratan Allah’ın onları bilmemesinin imkânsızlığına dikkat çekilmiştir (Mülk; 13-14). Yine Kur’an’da ilimde derinleşmiş kimselerin, “Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğriltme”(Âl-i İmran;8) diye niyaz ettikleri bildirilmiştir. Eğer Allah kalpleri çevirmeseydi ve O’ndan düşünceleri yaratma fiili sâdır olmasaydı âlimlerin bu niyazı anlamsız olurdu. (Mefâtihu’l-ğayb, II, 58-61)

Fahreddin er- Râzî bütün bu sebeplerden dolayı, iman ve inkâra elverişli olan insan kalbinin etken bir sebep bulunmadan iki seçenekten birini tercih etmesinin mümkün olmadığını ve bu karara tesir eden sebebin ilahi irade olduğunu söyler. Kullara ait fiilleri Allah’ın yaratması ve bütün varlık ve olayların ilahi kadere göre gerçekleştiğini savunan Râzî bu düşüncesiyle cebir görüşünü benimsemiştir.³¹¹

Râzî’ye göre, insan ve hayvanlar, iradeleri iyiyi isteme ve kötünden sakınma arzusuyla aktif hale geçirilmediği sürece iradi olarak hareket edemezler. Bu durumda nefis, iyi veya

³⁰⁹ Altaş, Eşref, “Fahreddin er- Râzî: Küllî Perspektifler Arasında”, *İslam Felsefesi Tarih Ve Problemler* (içinde), ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, Ankara, 2016, s. 454-455.

³¹⁰ Hökelekli, *DİA*, “İrade” md. c. 22, s. 380-384.

³¹¹ Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA*, “Fahreddin er- Râzî” md, c.12, s. 89-95.

kötü olsun, nesnenin algılanmasından, onun seçilmesinden ve bedeninin ona doğru hareket etmesinden sorumlu olan varlıktır. Nefis, bedene anlama ve düşünmenin kaynağı olan kalple bağlanmaktadır ve hem akli anlamda hem de manevi anlamda ölümle yok olan bedenden farklı bir şeydir. Râzî'nin nefse ait olan benlik şuuru, öfke ve arzu güçleri İbn Sînâ'cı çizginin bir yansımasıdır. Bu üç güç uyumlu işleyişiyle var olan tek bir beden üç sıfatıdır.³¹²

İnsanın fiili gerçekleştirmeden önce onu tasavvur ettiği, ancak bu tasavvurun (düşüncenin) kaynağının insan olmadığını belirten Fahreddin er-Râzî, insanın kalbindeki ve aklındaki bütün bu tasavvur, tahayyül, niyet ve azmin Allah tarafından yaratıldığını söyler. Fiil tasavvur ve tahayyül edildiğinde ve kalbinde Allah tarafından bu düşünce yaratıldığı zaman, fiil ve davranış eğer yararlı ise insanda o fiili elde etme istek ve iradesi meydana gelir. Fiil zararlı ise insanın kalbinde o fiile yönelik isteksizlik oluşur. Fiili gerçekleştirme iradesi meydana geldiğinde, onu kesin bir şekilde elde etmek için o fiil üzerine tam bir odaklanma ve azim oluşur ve o fiil için organlar harekete geçer. Râzî bu süreçte dört mertebeden söz eder: 1) Güç ve organların sağlamlığı; bu mertebe insanın ihtiyari fiillerinin ortaya çıkışı için gereklidir. 2) Fiillerin tasavvur ve tahayyülü; bu mertebe iradeden önceki en önemli aşamadır ve Allah tarafından yaratılmaktadır. 3) İnsanın içinde bir fayda olduğuna inandığı fiile yönelmesi veya zarar olduğunu düşündüğü fiilden kaçınması; bu aşama da Allah tarafından yaratılmaktadır. 4) Fiili gerçekleştirme aşamasında kesin odaklanmadır.

Râzî, fiillerin ortaya çıkışında insan iradesinin tek başına yeterli olmadığı görüşünü şu şekilde temellendirir: İnsan birçok şeyi yapmak için iradesini ortaya koyar ancak her yapmak istediğini meydana getiremez. Çoğu kere yapmak istediklerinin tam tersi olur. Bu durumda kişi fiillerine hâkim değildir. “Eğer kişinin fiili onun iradesi ve yaratmasıyla meydana gelseydi, o zaman ancak kişinin istediğinin olması gerekirdi, ancak her zaman insanın istediği meydana gelmez.” Râzî, insanın isteklerinin her zaman yerine gelmeyişi, fiillerinin gerçek anlamda faili olmadığına delil gösterir. “İnsanın hadis olan irade ve kudreti bulunmakla birlikte bunların fiilin meydana gelişinde bir etkisi yoktur. Alternatiflerden birini tercih kalbe gelen ani düşünceyle olur. Bu durumda fiilin ortaya çıkışında asıl etkili olan insanın kendisi değil onu fiile sevk eden düşüncenin yaratıcısıdır.” Râzî'nin savunduğu bu görüşleri ile Eş'ari'nin insan iradesi aleyhine olan düşüncesini sürdürdüğü, fiillerin meydana gelişini bütünüyle ilahi irade ve kudrete bağladığı görülmektedir.³¹³

³¹² Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s.285.

³¹³ Gündoğar, Hamdi, “Fahreddin er-Râzî’de İrade-Fiil İlişkisi”, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/2, yıl. 3, cilt. III, sayı. 6, s. 63-66.

SONUÇ:

Çalışmamızın konusu olan “irade ve ihtiyar”, eski çağlardan günümüze felsefe düşünürleri tarafından bir fiilin niteliğini ortaya koyan iki kavram olarak, fail insanın sorumluluğu bağlamında genellikle nefis, nefsin güçleri ve ahlâk konulu eserlerde ele alınmıştır. İslam düşünce geleneğinde irade ve ihtiyar konusu başlangıçta kelam çerçevesinde, sonrasında felsefe-kelam bağlamında, Gazzâlî ve sonrasında ise daha çok kelam düşüncesinde tartışılmıştır.

Bir fiilin vasfını ortaya koyan “irade ve ihtiyar” hakkında söz söyleyebilmek için önce o fiile fail olan “nefs”in, “akıl” ve “bilgi” sahibi, fiil yapabilme “istidat”ında, “hür” olarak bir “hareket” meydana getirmesi gereklidir. Eylemde bulunma yeteneğiyle var edilmiş olan insanın bu yetenekte olan diğer canlılar ile farkını, sahip olduğu donanımları yerinde kullanma kapasitesi ortaya koymaktadır.

İslam düşünce geleneğinde Fârâbî öncesi “irade ve ihtiyar” kavramları daha çok kelam ilminin tartışma konusu olmuştur. Cebriyye, Kaderiyye, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet ekolleri arasında, İlâhi irade ve insanın özgür iradesi bağlamında birbiriyle muhalif görüşler ortaya çıkmıştır.

İlk İslam filozofu olarak anılan Kindî, “irade ve ihtiyar” kavramlarına nefsin güçleri konusunda değinir. Canlılarda bir şeye meyleden düşünceyi, eyleme dönüştüren gücün irade, düşünme ve temyiz gücünden sonra gelen iradenin de ihtiyar olduğunu ifade eder. Üzüntüden kurtulma yolunun da akılla yapılan tercihler yani ihtiyar ile mümkün olacağını dile getirir.

Fârâbî ve İbn Sînâ, mezkûr kavramları, aynı kaynaklardan beslenmiş olmaları cihetiyle benzer şekilde ele almışlardır. İsteme/nüzû, duyum veya tahayyül gücünden kaynaklanıyorsa “irade”, düşünen/natık nefisten kaynaklanıyorsa “ihtiyar” adını alır. “İrade”, insan ve hayvanlarda bulunurken, “ihtiyar”, akıl söz konusu olduğundan sadece insanlarda vardır. Dolayısıyla “ihtiyar”ı kullanabilme yeteneği, insanı hayvandan ayıran en önemli özelihtir.

İbn Sînâ sonrası dönemin düşünürlerinden Gazzâlî ve İbn Bâcce’de irade ve ihtiyar kavramları Fârâbî ve İbn Sînâ ile benzer doğrultuda ele alınır. Akıl, insanın fiillerini diğer canlılardan ayırıp bir sorumluluk alanı oluşturur. Aklın yetkinliğe ulaşması bilgi-eylem bütünlüğü ile mümkündür. Gazzâlî, ihtiyar kavramını “aklın yol göstermesi sayesinde doğan özel bir irade” şeklinde tanımlar. İbn Bâcce ise insani fiili aklın dâhil olduğu seçmeye/ihtiyara dayalı fiil olarak değerlendirir. Fahreddin Râzî, nefsin güçleri hakkında İbn Sînâ’cı çizgide olduğu halde insanın iradesiyle ilgili olarak cebriye görüşünü benimsediği görülür.

“İrade ve ihtiyar” ile meydana gelen fiiller mutlaka bir gayeye yönelik olmalıdır. Bu gaye, her varlığa özgü olan “en son yetkinlik” şeklinde ifade edilir. Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre en son gayenin insana has olanına en yüce mutluluk (es-saadetü’l kusva) denilir. Mutluluğun, başka bir şey için değil sadece kendisi için istenen ve bütün gayelerin son yetkinliği olarak her insan tarafından arzu edilen olduğu bir gerçektir. Son yetkinlik olarak bahsedilen bu mutluluk elbette, iktidar, makam, zenginlik, ihtiyaçların bolca

karşılanması şeklinde tanımlanamaz. Zira bu tarz arzu ve eğilimler hiçbir zaman kendi kendine yeterli olmayıp ardından yeni bir talebin oluştuğu “mutluluk zannedilen” şeylerdir. Gerçek mutluluk ise kendisinden sonra başka bir şeye istek ve ihtiyaç kalmayan mutluluktur ve ona ancak öldükten sonra ulaşılabilir.

Fârâbî ve İbn Sînâ, insan nefsinin yetkinliğini tamamlamasının bu dünyada ve bir bedenle birlikteyken olacağını kabul eder. “İrade ve ihtiyar” kavramları, son gaye olan mutluluğa ulaşmak için yapılması gereken fiillerde belirleyici olarak karşımıza çıkar. İnsan, bu dünyada irade ve ihtiyarıyla ortaya koyduğu iyi ve erdemli fiillerin sonucu gerçek mutluluğa kavuşabilir. Bu aşamada karşımıza “iyinin ve erdemin” belirleyicisi kim olacaktır sorusu çıkar. Fârâbî ve İbn Sînâ bu konuda mensubu bulundukları sistemin güçlü birer savunucusu olarak vahyi ve İlâhi inayeti iyinin ve erdemin belirleyicisi olarak kabul ederler. Akıl, bu konuda gerekli fakat insanların birçoğu için yeterli değildir. Zira akıl, menfaati icabı arzu ve eğilimlerin tesiriyle yanlış yargılarda bulunabilir çünkü insanın tabiatı hazzâ yönelme, acılardan kaçınma eğilimindedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ menfî tesirlerin etkisine rağmen insanın erdemli davranışlar sahibi olmasının eğitim, iyi alışkanlıklar edinme, iyi ve güzel olana yönlendirilme ile mümkün olacağını kabul ederler. Bu durumda insanın bir toplum içinde yaşaması ve erdemli bir yöneticiye duyulan ihtiyaç açığa çıkmış olur. Fârâbî’nin Medinetü’l Fazıla olarak tanımladığı bu toplumun lideri Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre, aldığı İlâhi destek ile insanlara gerçek mutluluğa ulaştıracak fiiller konusunda yol gösterici olan Peygamberdir. Bu rehberlik ortaya çıktıktan sonra insanın “irade ve ihtiyar”ı ile elde ettiği fiilleri akıbeti için belirleyici olacaktır.

KAYNAKÇA:

- Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Kitabevi yay. İstanbul, 2008
-, “İslam Felsefesinde Altın Çağ’ın Başlangıcı: İbn Sina Ve Felsefesi”, *İslam Felsefesi Tarihi 1* (içinde), ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker yay. Ankara, 2016.
- Altaş, Eşref, “Fahreddin er- Râzî: Küllî Perspektifer Arasında”, *İslam Felsefesi Tarih Ve Problemler* (içinde), ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, Ankara, 2016.
- Apaydın, Yunus H, *DİA*. “İHTİYAR” md. c. 21
- Arkan, Atilla, “Psikoloji: Nefis Ve Akıl”, *İslam Felsefesi Tarih Ve Problemler* (içinde), ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, Ankara, 2016.
- Aydın, Mehmet, “İbn Sina’nın Mutluluk (Es-Sa’ade) Anlayışı”, *İBN SİNA doğumunun bininci yıl armağanı* (içinde), Türk Tarih Kurumu yayınları, Ankara, 2014.
-, *DİA*, “AHLÂK” md. c.2
- Aydın, Mehmet S. “Farabi’nin Siyasi düşüncesinde Sa’adet Kavramı”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.XXI, Ankara 1976.
- Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Üsküdar, Birinci Basım.
-, “Fârâbî ve Bağdat Meşşai Okulu”, *İslam Felsefesi Tarih Ve Problemler* (içinde), ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, Ankara, 2016.
-, *DİA*, “İBN BÂCCE” md., c. 19,
- Aksu, İbrahim, “İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* (içinde), ed. M. Zahit Tiryaki -Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel yay, Ankara, 2016
- Akyol, Aygün, “Gazzâlî’de Ahlaki Önergelerin Kaynağı Ve Tutarlılığı Meselesi”, *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*” (içinde), ed. Eşref Altaş-Mervenur Yılmaz, Nobel yay. Ankara, 2016.
- Babanzâde Ahmet Naim, *İlmü’n-Nefs*, çev. Fatma Yıldız, “Babanzâde Ahmet Naim’in “İlmü’n-Nefs” Adlı Eserinin Tahlili Ve Çeviri Yazısı” , İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi (içinde), 2014.
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Black, Deborah L. “Psikoloji: Nefs Ve Akıl”, P. Adamson-R.C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* (içinde), Küre yayınları, İstanbul, 2015.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayınları, , Ankara, 2009.

-, *DİA*, “AKIL” md. c.2, s. 238.
- Brodersen, Angelika, “Mâturidi Kelamında İlahi ve İnsani Fiil”, çev. Merve İnci, Uluslararası İmam Mâturidi Sempozyumu Tebliğler Kitabı, İstanbul, 2014.
- Çağrı, Mustafa; Hayati Hökelekli, *DİA*, “İRÂDE” md, c. 22, s. 380-384.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara, Mart 1996.
- Coşkun, Abdulkadir, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Çağrı, Mustafa, *DİA* “GAZZÂLÎ” md. c.13, s. 518-530.
- Dağ, Mehmet, “İbn Sina’nın Psikolojisi”, *İBN SİNA doğumunun bininci yıl armağanı* (içinde), Türk Tarih Kurumu yayınları, Ankara, 2014.
- Deniz, Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, *DİA*, “NİYET” md. c.33, s. 169-172.
- Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2012.
-, *DİA*, “HAREKET” md, İstanbul, 1997.
- Ebû Hilâl El-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, terc. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul, 2017.
- Ebû Mansûr el-Maturidî, “*Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*”, terc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay. Ankara, 2016.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1992.
-, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2017.
-, *Es-Siyasetü’l-Medeniyye veya Mebâdî’ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın-Abdülkadir Şener-M. Rami Ayas, Büyüyen Ay yay. İstanbul, 2012
-, *İlimlerin Sayımı ‘İhsâu’l-Ulûm’*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara, 2015.
-, *Risâle fî me’âni’l-akl (Aklın Anlamları)*, çev. Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri (içinde), Klasik yay. İstanbul, 2014.
-, *Kitâbu’l-Hurûf (Harfler Kitabı)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018.
-, *Uyûnü’l-mesâil (Felsefenin Temel Meseleleri)*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), Klasik yay, İstanbul, 2014.
-, *Tahsîlu’s-Sa’ade*, çev. Hüseyin Atay, *Farabî’nin Üç Eseri Mutluluğu Kazanma Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi* (içinde), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001
-, *Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s Sa’ade*, çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî’nin İki Eseri Siyaset Felsefesine dair Görüşler Ve Mutluluk Yoluna Yönelme* (içinde), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2017.

-, *Fusûlu'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri Siyaset Felsefesine dair Görüşler Ve Muthuluk Yoluna Yönelme* (içinde), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2017.
- Görkaş, İrfan, “Farabi’nin İnsan Tasavvuru”, A. Ü. Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED] 50, Erzurum, 2013, 289-304
- Gündoğar, Hamdi, “Fahreddin er- Râzî’de İrade-Fiil İlişkisi”, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/2, yıl. 3, cilt. III, sayı. 6.
- İbn Sina, *Kitâbu-ş Şîfa Fizik I*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 34-35
-, *İşaretler Ve Tembihler*, Çev.Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.
-, *Risâle Fî İlmi'l Ahlâk*, çev. Fatih Toktaş, “İbn Sîna’nın ‘Risâle Fî İlmi’l Ahlâk’ Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi” (içinde), (DEUİFD XLIII, 22016, ss. 7-52)
-, *Kitâbu’ş-Şîfâ Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, 2013.
-, *Kitâbu’ş-Şîfâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera yayıncılık, İstanbul, 2005.
-, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, Dergâh yayınları, İstanbul, 2018.
-, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, TYEKB Yay. İstanbul, 2013.
-, *Muthuluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil*, çev. Fatih Toktaş, Türkiye Diyanet Vakfı yay. Ankara, 2015.
-, *Risale fî Aksâmî’l- Akliyye*, çev. Hasan Akkanat, Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2008, cilt: 11, s.31, ss.195-234
-, *Risale fî’l Birr ve’l-İsm*, çev. Gürbüz Deniz, Diyanet İlmî Dergi • Cilt: 50 • Sayı: 1
-, *Fi’l-İnâye ve beyânî keyfiyyeti duhûî’ş-şer fî’l-kazâî’l-ilâhî (İnâyet ve Kötülüğün İlâhî Kazâya Girişinin Açıklanması Üzerine*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), Klasik yay, İstanbul, 2014.
-, *er-Risâletü’l-arşîyye fî hakâiki’t-tevhîd ve isbâti’n-nübüvve (Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine)*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), Klasik yay, İstanbul, 2014.
-, *Risâletü’l-adhaviyye fî emri’l-me’âd*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), Klasik yay, İstanbul, 2014.
- Kaya, Mahmut, “FÂRÂBÎ”, *DİA*, cilt. 12, s. 145-162.
- Köroğlu, Burhan, “İbn Bacce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs’te”, *İslam Felsefesi Tarih Ve Problemler* (içinde), Ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, Ankara, 2016.

- Kindî, *Risâle fi 'l-hîle li-def'il-ahzân (Üzüntüyü Yenmenin Çareleri)*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), Klasik Yayınları, 2014.
- Korkut, Şenol, “Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu: Farabi”, *İslam Felsefesi Tarihi* (içinde), ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker yay. Ankara, 2016.
- Macit, Nadim, *Eylem Değişim İlişkisinin teolojik Yorumu*, Etüt Yayınları, Samsun, 200.
-, “Bilginin İmkânı Bağlamında Dini Otorite”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt. II, sayı.4
- Ocak, Hasan, *Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında İnsanın Hürriyeti*, Ek Kitap Yay. İstanbul, 2012.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Divan Kitap, Ankara, 2013.
- Özturan, Hümeysra, *Akıl ve Ahlâk Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı*, Klasik Yay. İstanbul, 2013.
- Parıldar, Sümeyye, “Fârâbî Felsefesinde Mizaç Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* (içinde), ed. M. Zahit Tiryaki- Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel yay. Ankara, 2016.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014.
- Rağıb el İsfehanî, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Cıra Yayınları, İstanbul, Aralık 2012.
- Reisman, David C. “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, çev. M. Cüneyt Kaya, P. Adamson-R.C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş* (içinde), Küre yayınları, İstanbul, 2015.
- Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Aslan, Kabalcı Yayıncılık, Ankara, 2014.
- Seyyar, Ali, *İnsan Ve Toplum Bilimleri Terimleri*, Değişim Yayınları, , İstanbul, 2007.
- Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâfık*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, c. 2, İstanbul, 2015.
- Tiryaki, M. Zahit- Kübra Bilgin Tiryaki, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, Nobel yay, Ankara, 2016. Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) yayınları, İstanbul, 2017.
- Toprak, Süleyman, “İnsan Fiilleri Konusunda Mâturidi ve Eş'ari Arasındaki İhtilaf”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1990, sayı. 3.
- Uysal, Enver, *Hudûd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa, 2008.
- Üçer, İbrahim Halil, “İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-Fesâd, VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* (içinde), ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel yay, Ankara, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA*, “İRÂDE” m. c. 22

....., *DĪA*, “İSTİTAAT” md, c. 23, s. 399

....., *DĪA*, “FAHREDDİN ER- RÂZÎ” md, c.12, s. 89-95



ÖZGEÇMİŞ:

1970 Yılında Erzincan’da doğdu. İlk ve Orta öğrenimini Bursa’nın Gemlik ilçesinde tamamladı. 1989 yılında yüksek öğrenim için Erzurum’a gitti. Dönemin siyasi politikalarının kıyafet dayatmasını kabul etmedi ve eğitime başlayamadan geri döndü. 2011 yılında genel öğrenci affından faydalandı ve 2015 yılında Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Sosyoloji Bölümünü tamamladı. Evli ve dört çocuk annesidir.

