



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Meşşâî Felsefede Ahlaki Determinizm ve Özgürlük

Doktora Tezi

Emre Çeliker

Haziran 2023



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Meşşâî Felsefede Ahlaki Determinizm ve Özgürlük

Doktora Tezi

Emre Çeliker

Danışman

Prof. Dr. Eşref Altaş

Haziran 2023

İMZA SAYFASI

Emre Çeliker tarafından hazırlanan “Meşşâî Felsefede Ahlaki Determinizm ve Özgürlük” başlıklı bu doktora tezi, Felsefe Anabilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

[Prof. Dr. Eşref ALTAŞ]

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

[Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU]

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

[Prof. Dr. M. Cüneyt KAYA]

Kurumu: İstanbul Üniversitesi

[Doç. Dr. Hümeysra ÖZTURAN]

Kurumu: Marmara Üniversitesi

[Dr. Öğr. Üyesi İlker KÖMBE]

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 23/06/2023

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin Chicago yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun dipnot kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza

Prof. Dr. Eşref Altaş

Etik İlkeler Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Emre Çeliker

ÖZET

Meşşâî Felsefede Ahlaki Determinizm ve Özgürlük

Çeliker, Emre

Doktora Tezi, Felsefe Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Eşref ALTAŞ

Haziran 2023

İnsanı odağına koyan özgürlük ve determinizm tartışmaları söz konusu olduğunda en önemli kavramlar irade ve ihtiyar/tercih kavramlarıdır. Bu kavramların taalluk ettiği eylem ve huy kavramları da birincil önem arz eder. Öte yandan bu kavramların çeşitli şekillerde belirlenmişliği ima eden nedensellik ve kader ile karşılıklı düşünülmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu çalışmada ilk olarak iradi eylemin yapısı, eylemi meydana getiren süreçler etrafında filozofların görüşleri ele alınmış ve insanın eylemlerinde diğer varlıkların fiillerinden farkı ortaya konmaya çalışılmıştır. Dünyada yani klasik tabirle ayaltı âlemde insandan başka seçme/ihtiyar/özgür irade ve sorumluluk tanınabilen varlık bulunmadığından bu önemli farkı tespit edebilmek adına özellikle Aristoteles'in eyleme dair görüşlerinin tevarüs edilişi ve alımlanışı takip edilmiştir. Bununla birlikte insanın akıl sahibi bir varlık olup bu zafî özelliğini eylemlere uygulaması, ona iradi özgürlük atfetmek adına tek başına yeterli değildir. Bu açıdan nedensellik ve kader görüşleriyle insana atfedilen iradi güçlerin ortaya koyduğu eylemlerdeki imkânın bağdaşıp bağdaşmadığını denetlemeye çalıştık ve aynı problem etrafında şekillendikleri için, modern adlandırmalar olduklarını gözardı etmeden "bağdaşırcılık", "determinizm" ve "indeterminizm" vb. terimlerle vardığımız sonuçları aktardık. Sonuç olarak ahlaki açıdan sorumlu olduğu varsayıldığında insanın bir tür özgür irade sahibi olmasının gerekliliğiyle birlikte varlığı bütünüyle ele alan metafizik anlayışlardaki zorunluluk bir arada incelendiğinde bu çıkmazı kimi filozofların çözümsüz bıraktığı ya da bu konuda determinist yönlerinin ağır bastığı, kimi filozofların ise bağdaşırcı olarak nitelendirilebilecek şekilde bir orta yol bulmaya çalıştıkları görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Meşşâî felsefe, özgür irade, ihtiyar, determinizm, imkân, zorunluluk, kader.

ABSTRACT

Moral Determinism and Free Will in Islamic Peripatetic Philosophy

Çeliker, Emre

Ph. D. Dissertation, Department of Philosophy

Supervisor: Prof. Dr. Eşref ALTAŞ

June 2023

The most crucial concepts within the debates on free will and determinism, which place the human being at the center, are will and choice. Additionally, the concepts of action and temperament, to which these concepts are related, hold primary significance. Moreover, it is inevitable to consider the interrelation between these concepts and causality and predestination, which imply various forms of determination. Consequently, this study first addresses the structure of voluntary action, examining the perspectives of philosophers regarding the processes that give rise to human actions and aiming to delineate the distinctions between human acts and those of other beings. As there is no other entity in the sublunar realm, commonly known as the terrestrial world, to which choice, free will, and responsibility can be attributed, the investigation has particularly followed the inheritance and reception of Aristotle's views on action to determine this crucial difference. Nonetheless, the fact that man is a rational being and applies this inherent characteristic to actions is not sufficient on its own to attribute free will to him/her. Therefore, we have endeavored to examine whether the possibility present in actions, brought about by the forces associated with human will, aligns with the perspectives of causality and predestination. As these considerations revolve around the same problem, we have conveyed the outcomes using terms such as "compatibilism," "determinism," and "indeterminism," acknowledging their contemporary designations. Ultimately, when exploring the requirement for human beings to possess a form of free will, assuming they bear moral responsibility, and considering the necessity in metaphysical understandings that encompass the entirety of existence, we encounter a conundrum. Some philosophers leave this predicament unresolved, while others lean towards a deterministic stance, where determinist aspects predominate. Conversely, some philosophers strive to find a middle ground, characterized as compatibilism, attempting to reconcile these divergent points.

Keywords: Islamic Peripatetic philosophy, free will, choice, determinism, possibility, necessity, predestination.

ÖN SÖZ

Özgür olup olmadığımız meselesinin tartışıldığı anları dışarıda tutarak yazılanlara, söylenenlere ve bilhassa kişisel tecrübelerimize baktığımızda insan olarak hepimizin tercihlerinde “özgür” olduğu hissi örtük biçimde kendini gösterir. Ancak bu his ve varsayım hiçbir zaman düşünürler için ikna edici olmamıştır; zira Antik Yunan’da Aristoteles ile tohumu atılan özgür irade tartışması çeşitli şekillerde günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Bu tartışmanın en büyük çıkmazı ise insanın farklı alternatifleri tercih edebilmesi ile çeşitli türlerdeki belirlenmişliğin bir türlü uzlaştırılamaması ve zorunlu olarak kısmen ya da tamamen birinden birinin feda edilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Düşünce tarihi boyunca yer yer uzlaşmacı ya da bağdaşırcı olarak adlandırılabileceğimiz, bir tür orta yol tutan yaklaşımlar bu çıkmaza çözüm buldukları iddiasında olmuşlardır; ancak kabulden çok eleştiriye maruz kalmışlardır.

Günlük hayatımızda durup üzerine düşünmeden varsaydığımız, düşüncelerimizde ve dilimizde ifadesini bulan özgürlük hissi, ayrıntılı bir araştırma ve sorgulama karşısında gücünü kaybeder. “Canım istemediği için yemedim” ya da “dilediğinde kalkabiliriz” gibi sayısızca türevi bulunabilecek ifadeler bir şeyi yapıp yapmamanın elimizde olduğunu düşündüğümüzü gösterir. Bununla birlikte derin bir bakışta bu ifadelerin sebep-sonuç ilişkisini açıklamaktan öteye gitmediğini de iddia edebiliriz; zira bir şeyi yapmak istemenin ya da istememenin tamamen bizden kaynaklandığından emin olamıyoruz. Mesela bir insanın açık büfenin önünde tereddüt yaşadığını düşünelim. Şeker hastası olan bu şahıs un, pirinç ve şeker içeren yiyeceklere iştahla bakmaktadır. Eğer “nefsine yenik düşer” ve bu tür yiyecekler yerse hastalığı artacaktır. Burada bir “tercih” yapması gerekmektedir ve o anı tek başına ele aldığımızda seçenekleri yemek ve yememekten oluşmaktadır. Eğer yerse bunu iştahı sebebiyle yapacaktır, eğer yemezse bunu sağlığını korumak için yapacaktır. Klasik tabirle hayvani nefsi ile düşünen nefsi çatışma halindedir. Kendisi için zararlı yiyecekleri yediği varsayımında sebep olarak görünen iştahı nedensellikte geriye götürürsek genetiği, çocukluktan beri edindiği alışkanlıkları, psikolojik travmaları ya da vücudunda gelişen anormal bir durum gibi birçok ihtimal sayabiliriz. Bunların ne kadarının kişinin elinde olduğunu ya da ne kadarını özgür iradesiyle oluşturduğunu söyleyebiliriz? Diğer seçenekte de aynı sonuca varırız; zira yemesini engelleyen düşünce zekâsından ya da aldığı iyi eğitim ve terbiyeden kaynaklanmış olabileceği gibi ölüm korkusundan da kaynaklanabilir ki bu korkuyu da iştahınkilere benzer çeşitli ihtimallerle sebeplendirebiliriz. Bunların dışında bir de elbette anlık haricî şartlar da söz konusudur. Bütün bunlar ışığında düşündüğümüzde, her tercih

anında hayata yeni baştan başlamadığımız için ve geçmişimiz de tümüyle elimizde olmadığı için filozofların eğitimi ve alışkanlık edinmeyi vurgulamaları bir kez daha anlam kazanır. Huyların değiştirilebileceğini ve sonradan edinilebileceğini iddia etmeleri tam bir özgürlük atfı sayılmasa da insanın çabası ile kendini değiştirebileceği varoluşçu bir imkân sunarlar.

Velhasıl, eğer özgürlüğü geniş anlamıyla sebeplerden hali olmak şeklinde ele alırsak, özgür olduğumuzu iddia etmek güçleşir. Çünkü kabaca en “anlamsız” hareketimizi düşündüğümüzde bile kendi irademizde sonlanmayan bir sebep-sonuç ilişkisi buluruz. Üstelik sadece sebep-sonuç ilişkisi değil, ilahi takdir düşüncesi de devreye girdiğinde durum daha karmaşık hâle gelir. Filozofların çıkmazı tam da burada kendini gösterir: Hem insanın bizzat hissettiği, hangi türden olursa olsun ahlak ve hukuk tarafından varsayılan, üstelik dinen mükellef olmanın temeli olduğu düşünülen özgür iradeyi kabul etmek zorunda olmak -ki aksini düşünmenin çok çirkin sonuçları olacağı defaatle vurgulanır- hem de nedensellik ve ilahi öngörü/takirden vazgeçmenin imkânsız olması. Bu gerilimi en güzel ifade etmenin yolu belki de Meşşâî geleneğin ortak özdeyişidir: “İnsan muztar suretinde muhtardır”.

Bahsettiğim bu gerilimi çalışmama yansıtabildiğimi umut ediyor, eğer başarılı olduysam övgünün aşağıda zikredeceğim kişilere ait olduğunu; tezde mevcut tüm hataların ise bana ait olduğunu beyan ediyorum.

Öncelikle bu tezin ortaya çıkmasında ve son haline gelebilmesinde emeği büyük olan danışmanım, sayın hocam Prof. Dr. Eşref Altaş’a desteğini ve kıymetli tavsiyelerini esirgemediği için minnetlerimi sunarım. Tez izleme toplantılarında çok değerli katkılarıyla tezi toparlamakla kalmayıp konuyla ilgili bir esere rastladığında benimle paylaşma inceliğini gösteren sayın hocam Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya’ya, yüksek lisans tezinde olduğu gibi yine gayri resmî danışmanım olarak desteğini hiç esirgemeyen abim Doç. Dr. M. Zahit Tiryaki’ye, ne zaman başımız sıkışsa güler yüzünü ve desteğini esirgemeyen sayın hocam Dr. Öğr. Ü. İlker Kömbe’ye ve hem yüksek lisans tezimde hem de bu çalışmamda sorularıma ve kaynak arayışlarıma sabırla dönüş yapan muhterem hocam Doç. Dr. Hümeysra Özturan’a teşekkürü bir borç bilirim. İstanbul Medeniyet Üniversitesi’ne geldiğim günden beri desteğini her an yanımda hissettiğim bölüm başkanımız sayın Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu’na biz araştırma görevlilerine her konuda sağladığı imkânlar ve kucaklayıcı babacan tavrı için müteşekkirim. İstanbul Medeniyet Üniversitesi’nde aynı anda göreve başladığımızdan beri dostlukta hep ileriye gittiğimiz, uzak olsak da muhabbetimizin hiç eksilmediği ömürlük arkadaşım, kardeşim Arş. Gör Dr. Samet Büyükkada’ya ve her zaman dostluğundan ve desteğinden emin

olduğum, elini taşın altına koymaktan hiçbir zaman çekinmeyen diğerkardeşim Arş. Gör. Ebubekir Muhammed Deniz’e desteklerinden dolayı teşekkürlerimi sunuyorum.

Yetişmemde ve şu an olduğum kişı olmamda büyük emekleri olan değerli annem ve babama, manevi desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, olabilecek kardeşlerin en iyisi, canım kardeşim Betül Çeliker Benek ve değerli eşı Şahin Benek’e, dayılarıyla oyun zamanından feragat etmek zorunda kalan canım yeğenlerim Arden ve Tuna’ya sabırlarından ve desteklerinden dolayı teşekkür ediyorum.

Son olarak bana kendimi özgür hissettiren, ama aynı zamanda zorunlu olarak onsuz olamadığım kıymetli eşim Burcu Doğan Çeliker’e sınırsız sabrı ve desteği için minnettarlığımı belirtmek isterim. Onun sevgisi ve gayreti olmadan bu tez meydana gelemezdi.

Emre Çeliker
İstanbul – Haziran 2023

İÇİNDEKİLER

İMZA SAYFASI.....	I
BEYANLAR.....	II
ÖN SÖZ.....	V
ÖZET.....	III
ABSTRACT.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	VIII
TABLO LİSTESİ.....	XI
KISALTMALAR.....	XII
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmaya İlişkin Bilgiler.....	1
2. Determinizm-Özgürlük Tanımları ve Problemin Açıklanışı.....	4
2.1. Determinizm ve Türleri.....	5
2.2. Özgürlük Türleri ve Özgür İrade Problemi.....	7
BÖLÜM I: MEŞŞÂÎ FELSEFEYE İNTİKAL EDEN MİRAS.....	12
1. Aristoteles'te Eylemin Açıklanışı.....	13
1.1. Tercih/Proairesis ve Akli İsteme/Boulesis'in Eylemdeki Rollerini.....	15
1.2. Tahayyül/Phantasia ve Arzu/Oreksis'in Eylemdeki Rollerini.....	21
1.3. Düşünce ve Yargıların Eylemdeki Rolü.....	24
1.4. İsteyerek Yapma (hekousion) ve İstemeyerek Yapma (akousion) Meselesi.....	26
1.5. Karakter/Huy Bağlamında Özgürlük-Determinizm.....	32
1.6. Zorunluluk ve Nedensellik.....	35
2. Aristotelesçi Felsefede Eylem: İskender Afrodisî (ö. III. yüzyılın ilk yarısı).....	43
2.1. Eylem Sürecinin Açıklanışı.....	43
2.2. Özneye Bağlı Olan ve İsteyerek Yapılan Eylemler.....	45
3. Galen (ö. 200 [?]).....	47
3.1. Fiiller, Tabiat ve Mizaç.....	48
3.2. Ahlak Tanımı.....	50
3.3. Boulesis ve Proairesis Kavramları.....	52
4. Yeni Platoncuların Eyleme Yaklaşımı.....	54
4.1. Boulesis ve Proairesis'in Eylemdeki Yeri.....	55
4.2. Hekousion ve eph hemin Tanımları Bağlamında Özerklik.....	57
BÖLÜM 2: MEŞŞÂÎ FELSEFE.....	64
1. İrade ve İhtiyar Kavramlarının Aktarımı ve Dönüşümü.....	65
2. Kindî (ö. 866 [?]).....	69
2.1. İnsan Fiilinin Meydana Gelme Süreci.....	70

2.2. Determinizm ve Özgürlük	71
3. Fârâbî (ö. 950).....	74
3.1. Fârâbî’de İrade ve İradeyle İlgili Kavramlar.....	78
3.1.1. İhtiyar	78
3.1.2. Amelî Güç ve Reviyye	79
3.1.3. İstek ve Tahayyül	80
3.1.4. Fikrî Güç.....	82
3.1.5. Taakkul.....	83
3.1.6. Diğer Bazı Aristotelesçi Kavramlar	84
3.2. Tabii İstidat ve Kazanılan Ahlak	86
3.3. İnsanın Fiile İlişkin Kudreti ve İmkân.....	90
3.4. İlâhi Öngörü ve Mantıksal Determinizm.....	93
4. Yahyâ İbn Adî (ö.975)	96
4.1. Huylar ve İnsan Doğası	97
4.2. İnsanın Fiili ve Failliği	100
4.3. Mantıksal Determinizm	102
5. Âmirî (ö. 992)	105
5.1. İradi ve İhtiyari Hareket	105
5.2. İnsani Fiilde Determinizm ve Özgürlük	109
5.3. Fiillerin Yaratılması ve Kader Görüşü Karşısında İnsan İradesi.....	112
6. İbn Sînâ (ö. 1037).....	115
6.1. Hareket ve İrade	116
6.1.1. İradi Hareket.....	118
6.2. Zorunluluk ve Determinizm	147
6.2.1. Nedensellik ve İrade	152
6.2.2. Kader Bağlamında Determinizm	160
6.2.3. Huyların Değişmesi Bağlamında Determinizm.....	167
6.2.4. Mantıksal Determinizm	173
7. İbn Bâcce (ö.1139)	178
7.1. İrade ve Fiil	179
7.1.1. İnsani İrade: Reviyye ve İhtiyar	183
7.1.2. Faillik, Özgürlük ve Sorumluluk.....	187
8. İbn Rüşd (ö. 1198)	190
8.1. İradi Hareket ve Öğeleri	190
8.2. Fiil, Fail ve İhtiyar-Özgürlük Bağlantısı	192
8.3. Nedensellik, Kaza ve Kader	201
8.4. Geleceğe Ait Mümkünler ve Mantıksal Determinizm	205

SONUÇ	210
KAYNAKÇA	214

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: Ortaya çıkış türlerine göre Âmirî'nin fiiller taksimi.....	110
Tablo 2: İbn Sînâ'ya göre hareket türleri ve ilkeleri.	117
Tablo 3: İbn Sînâ'da meydana gelme oranına göre durumlar.	158
Tablo 4: İbn Rüşd'ün <i>Telhîsu Kitâbi'l- 'İbâre</i> 'de ortaya koyduğu mümkün-zorunlu şeması.	207
Tablo 5: Değerlendirme tablosu.	212

KISALTMALAR

A.g.e.:	Adı geçen eser
bkz.:	Bakınız
ev.:	Çeviren
ed.:	Editör
thk.:	Tahkik eden
krş.:	Karşılaştırmız
.:	Ölüm tarihi
s.:	Sayfa
trc.:	Tercümedeki sayfa
M:	Milattan nce
MS:	Milattan Sonra
NE:	Nikomakhos'a Etik
EE:	Eudemos'a Etik
DA:	De Anima

GİRİŞ

1. Araştırmaya İlişkin Bilgiler

Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Bu çalışma, Meşşâî felsefe adı altında ele alınabilecek düşüncelerin ahlaki anlamda özgürlük-determinizm tartışması başlığı altında açıklanmasını ve değerlendirilmesini konu edinecektir. Meşşâî adlandırması Peripatetik yani Aristoteles sistemini temel alan düşünceyi kastetmektedir; ancak bu, salt Aristoteles'in görüşlerinin şerh edilmesi ya da savunulması anlamına gelmez. Zira İslam filozofları hem ilk çeviri hareketinden beri Aristoteles metinlerinin yanı sıra şârihlerin Yeni Platonculuk içeren metinleriyle ve sahte-Aristo metinleriyle muhatap olmuş, hem de içinde bulundukları toplumun geleneksel ve dinî saiklerinden etkilenmişlerdir. Bir yandan Platoncu, Galenci öğelerle ve çeşitli kültürel birikimle karışan Aristotelesçi ahlak, bir yandan psikoloji görüşlerine yansıyan Yeni Platoncu sudûr anlayışı, bir yandan da dinî naslarla desteklenen ilahi takdir ve öngörü kabulü meselemizin gerilim hattını oluşturmaktadır. Bunları hesaba katarak bu çalışmada önceliği bu sentezin felsefî kaynaklarına verecek ve insani iradeyi oluşturan unsurların açıklanışını hem Aristoteles'te, hem Yeni Platonculuk'ta hem de diğer etki sahibi isimlerde ele alacağız. Bunu yaparken aynı zamanda hem irade ve ihtiyar, hem tabiat ve nedensellik, hem geleceğe dair imkân, hem de huyların değişme imkânı açısından özgürlük-determinizm tartışmasında nerede konumlandıklarını anlamaya çalışacağız. İkinci bölümde ise benzer başlıklarla Meşşâî filozofların görüşlerini aktarırken, tespit ettiğimiz etkileşim ve farkları bazen ek açıklamalarla, bazen de dipnotlarla göstermeye çalışacağız. Aynı zamanda çeşitli güncel yorumlardan ve araştırmalardan bu konuda fikir alacağız. Son olarak da en başta tanımladığımız bazı terimler eşliğinde filozoflarımızın görüşlerini değerlendireceğiz.

Çalışmamızın tarihsel çerçevesi Meşşâîlik ekolünün varlık gösterdiği tarih aralığıdır. Meşşâîliğin öne çıkan özellikleri, a) mantık ilmini bilginin ölçütü olarak kabul etmeleri ve bu açıdan Aristoteles'e dayanan bir bilim ve felsefe anlayışı sistemleştirmeleri, b) madde-suret, kuvve-fiil, sebep-sonuç gibi terimler çerçevesinde varlığı inceleyen bir tabiat anlayışı benimsemeleri, c) en kutsal olandan en aşağıda olana kadar varan hiyerarşik bir varlık ve metafizik anlayışını sahip olmaları, d) insana dair meseleleri metafizik bakış açısıyla ele alan bir amelî felsefe ortaya koymalarıdır.¹ Bu minval üzere Meşşâî denince ilk akla gelen Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd'ü ele alacağımızı çalışmamızın ilk adımlarında

¹ Fatih Toktaş, *Meşşâî Felsefe* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), s.12.

belirlemiştik. Daha sonra Fârâbî ile İbn Sînâ arasında yetişmiş ve Kindî'nin dolaylı talebesi olmuş Âmirî'yi ve Fârâbî'nin öğrencisi olarak Bağdat mantık okuluna başkanlık etmiş Yahyâ İbn Adî'yi de bir yandan Meşşâîliğe yakınlıkları, bir yandan da eserlerinde felsefe açısından özgün tartışma ve kavramları bulundurmaları nedeniyle kapsama dâhil ettik. İbn Miskeveyh'i de müstakil olarak ele almayı düşündük; ancak onun eserlerinde meselemizin alt başlıklarına - huyun değişmesinin imkânı haricinde- dair ayrıntılı malzemeye rastlamadığımızdan diğer ilgili bölümlerde kısaca görüşlerini zikretmekle yetindik. Deistik ve tabiatçı bir filozof olarak nitelenen Ebû Bekir Râzî ve Bâtınî-İsmailî eğilimler taşıyan dinî-felsefî bir topluluk olan İhvân-ı Safâ² gibi dönemin ünlü isimleri ise genel metafizik ve ahlak görüşleri itibarıyla Meşşâî çizgide olmadıkları için kapsama dahil edilmemiştir.

Araştırmanın Yöntemi, Amacı ve Önemi

İlk olarak konuyla ilgili tanımlar ve problemler alt başlıklar halinde tarihsel arka planıyla verilecek olup, asıl olarak ele alacağımız dönemin incelenmesine bir zemin hazırlayacaktır. Sonrasında ana kaynaklar çerçevesinde Meşşâî düşüncede ahlaki/eylemsel özgürlük ve belirlenim meselesi açığa kavuşturulmaya çalışılacaktır. Sonrasında ise problemlere ilişkin varılan sonuçları modern dönemin sınıflandırmalarına dayanan bir bakışla değerlendireceğiz. Bu şekilde problemin geçmişi, şimdisi ve geleceğine yönelik bir araştırma ortaya konması hedeflenmektedir.

İnsanın özgürlüğü meselesi felsefe tarihinde önemi haiz problemlerden biridir. Kimi ekollerde birincil derecede önemli sayılırken, kimi ekollerde metafizik ya da ahlaki teorilerde yer yer değinilmiş vaziyettedir. Amacımız Meşşâî filozoflarda ve etkilendikleri düşünce sistemlerinde açıktan açığa ele alınan bir problem olmayan özgürlük meselesini daha açık kılmaya çalışmak olacaktır.

Bu çalışmanın önemi dönemin metafizik ve ahlak düşüncesini yansıtmakla beraber, ele alınan meseleler itibarıyla güncel yaklaşımlarla bir karşılaştırma yapma hedefiyle ortaya konacaktır. Bu konu üzerine yapılan çalışmaların çoğunluğu felsefî ahlakı temel almamış ve bu meseleyi sadece kelimeler ekolleri çerçevesinde değerlendirmiş görünmektedir. Bunun sebebi gayet anlaşılır biçimde kelimacıların bu meseleyi doğrudan tartışmış olmalarıdır. İşlam felsefesinde ise özgürlük ve zorunluluğa dair görüşlerin büyük bölümünün yoruma açık şekilde satır aralarından çıkarılabileceği göz önünde bulundurulursa, kanaatimizce bu tür bir çalışmanın daha riskli olma ihtimali aynı zamanda onun daha özgün olma ihtimalini de ifade etmektedir.

² Fatih Toktaş, *Meşşâî Felsefe* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), s.8-9.

Literatür Değerlendirmesi

Çalışmamızın birincil kaynakları ele alınan filozofların kendi temel metinleridir. Bu metinlerin güvenilir Türkçe tercümelerinden ve aynı zamanda Arapça asıllarından faydalanılmıştır. Aidiyeti şüpheli bulunan eserler genellikle kullanılmamış, kullanıldığında ise temkinli yaklaşılması gerektiği ifade edilmiştir. Çalışmamızın temel problemi olan özgürlük-determinizm ikilemi, filozofların metinlerinde çoğunlukla doğrudan yer almadığından ikincil kaynaklara da sıkça başvurulmuştur. Konuyla ilgili uzman kabul edilebilecek araştırmacıların yanı sıra, özgün tespitlerde bulunan bazı yeni araştırmacıların eserlerine yer verilmiştir. Bazı eserlerin Türkçe tercümesi bulunduğu halde orijinal dilindeki halinin kullanılması, tercümenin yetersiz ya da hatalı olmasından dolayıdır.

Konuyla ilgili yapılan çalışmalara gelirse, İslam düşüncesi genel başlığı altında özgür-irade ve determinizm tartışmalarını ele alan çalışmaların genel ağırlığının, meselenin doğrudan tartışma konusu yapıldığı kelam ekolleri üzerine olduğunu söyleyebiliriz. İslam felsefesi açısından ise iki çalışma ön plana çıkmaktadır. Biri Hasan Ocak'a ait "İslam Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü Problemi (Fârâbî ve Kadı Abdülcebbar'a Göre)" (2009) ve diğeri Gürbüz Deniz'e ait "İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri" (2009) adlı çalışmadır. Hasan Ocak'ın çalışmasında hürriyet problemine dair kelami ve felsefi yaklaşımlar açıklanmış ve çeşitli alt başlıklarla Fârâbî ve Kâdî Abdülcebbar'ın hürriyet anlayışları determinizm ve uzlaşmacı bakış açılarıyla birlikte ele alınarak karşılaştırılmıştır. Gürbüz Deniz'in çalışması ise Meşşâî felsefe açısından daha kapsamlı olup Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ü insan hürriyeti açısından incelemiştir. İrade-ihtiyar, faillik, kaza-kader, inayet gibi alt başlıklar altında filozofların görüşlerini ele alan Deniz, metafizik bakımdan determinizme işaret eden açıklamalara değinmekle beraber bunları vardığı sonuçlara yansıtılmayı tercih etmiş, irade ve ihtiyar bahislerinden yola çıkarak mezkûr filozofları özgürlük taraftarı olarak değerlendirmiştir. Filozofların insana sorumluluk atfeden ifadelerinin tek başına özgürlük savunusu olarak görülüp nedensel belirlenimin ve ilahi takdirin belirleyiciliğinin varılan sonuçta gözardı edilmesi dışında literatüre katkısı bulunan özgün bir çalışma olduğu söylenebilir.

Yabancı kaynaklarda ise tezimizde de istifade ettiğimiz iki çalışmadan bahsedebiliriz: Catarina Belo tarafından yazılan "Chance and Determinism in Avicenna and Averroes" (2007) ve Maria de Cillis tarafından yazılan "Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, al-Ghazali and Ibn 'Arabi" (2013). Maria de Cillis özellikle kaderle bağlantısı üzerinden özgür iradeyi karşılaştırmalı ve

kapsamlı olarak incelemiştir. Catarino Belo ise İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün tesadüf ve belirlenime yönelik tüm görüşlerini ayrıntılı biçimde incelemiş, diğer ikincil kaynakları da etkin şekilde kullanmış ve fazla yoruma yer vermeden tutarlı biçimde değerlendirmelerde bulunmuştur.

Bunların dışında makale biçimindeki bazı çalışmalardan bahsedilebilir. Bağlamına göre bu çalışmalar tez içinde ya da dipnotlarda da zikredilmiştir. Jules Janssens - “The Problem of Human Freedom in Ibn Sînâ” (2006); Jari Kaukua - “Freedom and Responsibility in Avicenna” (2022); Ruffus, Anthony, ve McGinnis - “Willful Understanding: Avicenna’s Philosophy of Action and Theory of the Will (2015); Hatice Toksöz - “İbn Sînâ’nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi” (2012); Zikri Yavuz - “İbn Sînâ, Ezelilik ve Özgür İrade” (2009); Said el Bousklaoui - “Free Will in Ibn Bajja’s Physics” (2020); Ramazan Altıntaş - “İbn Rüşd’e Göre İrade Özgürlüğü” (2009); Abdulgaffar Aslan - “İbn Rüşd’e Göre İnsan Hürriyeti” (2002); Gürbüz Deniz - “İbn Rüşd’e Göre Hürriyet” (2021); Hasan Şahin - “İbni Rüşd’de İnsanın Özgürlük ve Kaderi” (1993).

2. Determinizm-Özgürlük Tanımları ve Problemin Açıklanışı

Kant sonrası bilim anlayışında, klasik felsefî düşüncede eylemlerinin ilkesi olup insana doğal zorunluluklardan belli oranda sıyrılma imkânı veren akli ya da ruhsal yanın söz konusu olmadığını görürüz. Dolayısıyla bu anlayışta insan mekanik işleyişe sahip evrende ayrıcalığa sahip değildir ve onu doğa yasalarına tabi olmaktan kurtarmak mümkün gözükmemektedir. Ancak yine de eylemlerimizde özgür ve sorumluluk sahibi hissetmemizin nedeni hâlâ soru konusudur. Klasik düşüncede –özellikle İslam düşüncesinde- insanın özgürlüğü nedensellik ve kaderin getirdiği zorunluluk ile birlikte tartışma konusu edilmiştir. Modern dönemdeki özgürlük tartışmaları ise genellikle doğa yasalarına göre işleyen dünyada insan eylemlerinin öngörülebilirliği ile alakalı olarak cereyan etmiştir. Bu bağlamda her dönemin kendine has bir özgürlük-belirlenmişlik tartışması olduğu söylenebilir; zira bir ahlak ve hukuk varlığı olarak insanı muhafaza etmenin, başka bir deyişle mükellef ve mesul insan tasavvurunu korumanın asgari zeminini belirlemek, bir tercih varlığı olarak insanın seçimine ontolojik bir yer tayin etmekten geçer. Öte yandan tüm felsefe-bilim tarihi boyunca tartışıldığı üzere özgür olmamak, insan için trajik olduğu kadar, çaresizlik, kötümserlik vb. duygularının kaynağı, hatta anlamsızlığın sökün ettiği karanlıktır.³

³ İhsan Fazlıoğlu, “Kend’öz’ün Geleceğe Yönelik Bir Eylemi Olarak Özgürlük”, *Teklif*, sy 3 (Mayıs 2022), s.74.

2.1. Determinizm ve Türleri

Genel anlamıyla determinizm, her olgunun ya da durumun, dünyadaki işleyişe hükmeden sebep-sonuç ilişkisi ile meydana gelen bir önceki olgu ya da durumun sonucu olduğu görüşüdür. Bu görüşe göre dünyanın belirli bir andaki durumu, alternatifsiz bir geleceği tayin eder ve eşyanın tüm konumlarının ve dünyaya hükmeden tabii güçlerin bilgisi, akli varlığın dünyanın gelecekteki durumunu dakik bir şekilde öngörmesini sağlar. Dolayısıyla, tesadüf diye bir şey yoktur, sadece öncel şartlara ve doğa yasalarına dair bilgisizlik yüzünden tesadüften bahsedilir. Bu görüşün en net hâli 19. yüzyılda Laplace tarafından geliştirilmiştir.⁴ Laplace, dünyaya dair fizik bilgimizi bir bütün hâline getiren Newton'dan etkilenmiştir. Ancak modern dönem deterministleri Newton fiziğinin en üstün teori olduğuna inanmamaktadır. Hatta bazıları tüm teorilerin bir gün tek bir teori altında birleşeceğine de inanmamaktadır.⁵

Determinizm teriminin kökeni Latince 'determinare' sözcüğüdür ve sınır koyma anlamında gelir. Bir felsefi terim olarak ilk kez İskoç filozof Sir William Hamilton (1788-1856) tarafından Thomas Hobbes'un (1588-1679) görüşlerini kadercilik ile karıştırmadan açıklamak amacıyla kullanılmıştır. Bilimsel determinizm (*scientific determinism*) temel olarak her olgunun bir sebep ile meydana geldiği ve geçmişin alternatifsiz bir geleceği gerektireceği düşüncesidir. Bilimsel determinizmin birçok spesifik versiyonları vardır:

Biyolojik determinizm, tüm canlı davranışlarının kalıtıma bağlı olduğunu savunur.

Kültürel determinizm, birey ve grup davranışlarının bireyin ve grubun kültürel özellikleri tarafından belirlendiği görüşüdür.

Tarihsel determinizm, bireysel davranışın tarihsel şartlar ve tarihsel gelişmelere göre şekillendiği görüşüdür. Bu görüşe göre örneğin Adolf Hitler var olmamış olsaydı, Avrupa'nın

⁴“Laplace'ın Şeytanı” olarak bilinen determinist görüş şu şekilde özetlenir: “Evrenin şu andaki durumunu geçmişin sonucu ve geleceğin sebebi olarak görebiliriz. Belirli bir anda doğayı harekete geçiren tüm güçleri ve doğayı oluşturan tüm varlıkların konumlarını bilebilen ve bu verileri analiz edebilecek büyüklükte olan bir akıl, aynı anda evrendeki en büyük varlıklardan en küçük atomlara kadar her şeyi tek bir formül ile çözebilecektir. Dolayısıyla böyle bir akıl için hiçbir şey belirsiz değildir ve gelecek de aynı geçmiş gibi, onun gözleri önünde apaçıktır.” Bkz: Pierre Simon & Marquis de Laplace, *A Philosophical Essay on Probabilities*, çev. F.W. Truscott & F.L. Emory, New York: Dover Publications, 1951, s.4.

⁵ Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy (2nd Edition)*, Cambridge University Press, 1999, s.228.

o dönem içinde bulunduğu şartlar göz önünde bulundurulduğunda, Nazi Almanya'sını geliştirmek üzere Hitler'in yerini başkası almış olacaktı.⁶

*Psikolojik determinizm*de ise keşfedildikçe öngörümüzü artıran belirli psikolojik yasalar varsayılır. Bu anlayış, küçük yaştaki deneyimlerden yola çıkarak insanın yaşamı boyunca farklı durumlarda nasıl tepki vereceğini öngörme iddiasındadır ve gelecekte psikoloji biliminin fizik yasalarının sunduğu kesinlik ve güveni sağlayabileceğini savunur.⁷

Determinizm türlerinden biri de *teolojik determinizm*dir. Bu tür determinizmde Tanrı'nın olan biten her şeyi tayin ettiği görüşü ya da evren hakkındaki eksiksiz bilgisi hasebiyle sadece Tanrı'nın bildiği olguların meydana gelebileceği görüşü savunulur.

Bir de *mantıksal determinizm* vardır ki bu görüşte geleceğe dair olanları da içeren tüm önermelerin ya doğru ya da yanlış olması gerekliliğine dayanan bir zorunluluk söz konusudur.

Kadercilik de bazıları tarafından bir tür determinizm olarak görülür. Kadercilik, insan çabasından ve isteklerinden bağımsız olarak tüm olguları belirleyen göksel güçleri varsayan görüştür. Bazıları ise determinizmin insan çabasının etkisini yadsımadığını söyleyerek bu görüşü reddeder: Determinizm evrensel bir ilke olduğundan insan eylemlerini ve tercihlerini de kapsar; ancak eylem ve tercih belirlenime tabi ise özgür irade bir yanılsamadan ibaret olacaktır. Zira birey seçeneklerini ölçüp tartmış olsa bile, eylemi ve tercihi alternatifleri imkânsız kılan öncel faktörlerin kaçınılmaz sonucu olarak meydana gelecektir ve mutlak bilgi sahibi olan akıl bu eylem ve tercihi önceden bilebilecektir. Bu ikilem özgür irade ve determinizm problemine yol açmaktadır.⁸

Mezkûr determinizm çeşitlerinin insan eylemine yoğun şekilde taalluk eden kısımları olduğu gibi bir de doğrudan ahlak ile bağlantılı olan *ahlaki determinizmden* bahsedilir. Bu ifade üç tür teori ve düşünceye işaret eder:

1. Sıklıkla kullanılan ilk anlamı evrensel determinizmin sonuçlarının insan eylemleriyle bağlantısına dayanır. Evrensel determinizm, her olgunun bir önceki durum tarafından nedensel olarak gerektirildiğini, geçmişe ve doğanın sabit kanunlarına dair bilgi ışığında gelecekteki bir olgunun ancak tek bir biçimde meydana gelebileceğinin bilinebileceğini öne süren görüştür. Durum böyle olduğunda, insan eylemleri de bu

⁶ *Dictionary of World Philosophy*, haz. A. Pablo Iannone, Londra ve New York: Routledge Publishing, 2001.

⁷ J.R. Lucas, *The Freedom of the Will*, Oxford: Clarendon Press, 1970, s.65-66.

⁸ Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, s.228-229.

şekilde zorunlulukla meydana gelir ve alternatif olasılıklar prensibi geçersiz olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında tüm insan eylemleri kişinin doğumundan önceye varana kadar sebep-sonuç zincirinin parçalarından ibarettir ve tümüyle belirlenmiştir.

2. İkinci bir anlamıyla ahlaki determinizm kişinin karakter özelliklerinin elinde olmadığını, onların tümüyle doğuştan gelen mizacının, eğitiminin ve diğer dış etkilerin eseri olduğunu varsayar. Tüm tercihlerimiz de nihai olarak bu belirlenmiş karakterden ortaya çıktığı için, eylemlerimiz bizim tasarrufumuzda değildir. Bu tip ahlaki determinizm ilki kadar güçlü değildir; zira tüm eylemlerin nedensel olarak önceden belirlenmiş olduğunu iddia etmemekle birlikte, kişilerin eylemlerinde hiçbir zaman karakterleri dışına çıkmadıklarını ve karakterin hiçbir zaman değiştirilemeyeceğini varsaymaktadır.
3. Tarihsel açıdan bakıldığında, ahlaki determinizm kimi zaman Platon'un eserlerinde göze çarpan bilgi-eylem eşitliği ile bir tutulur. Temeline Sokratesçi erdem anlayışını yani erdemın bilgiden ibaret olduğu düşüncesini alan bu tür determinizm, doğru bilgi sahibinin asla kötü eylemde bulunmayacağını, tüm kötü eylemlerin bilgisizlikten kaynaklandığını ve kimsenin isteyerek kötü olmayacağını öne sürer.⁹

2.2. Özgürlük Türleri ve Özgür İrade Problemi

Ahlaki anlamda özgürlüğün ele alınış biçimlerini şöyle ifade edebiliriz:

- a. Kişinin kendisini dış etkilere ve zorlamalardan bağımsız olarak isteklerine göre yönetebilmesi (negatif özgürlük),
- b. Kişinin alternatif eylem türleri arasında kendi iradesinden kaynaklanan bir tercih yapabilmesi (pozitif özgürlük),
- c. Kişinin psişik ve biyolojik yapısının getirdiği temayülleri değiştirebilmesi (psikolojik ve biyolojik özgürlük).¹⁰

Pozitif özgürlük, bireyin öz-belirlenim sahibi olduğu alanı; negatif özgürlük ise bireyin diğerleri tarafından engelleme ile karşılaşmadığı alanı ifade eder. Pozitif özgürlük “otonomi” terimine yakın bir anlamdadır. Bireyin öz-belirlenimini sekteye uğratanın genel olarak arzular ya da tutkular gibi içsel öğeler olduğu düşünülür. Bu tarzdaki özgürlük anlayışı, ruhun akıl

⁹ Jörn Müller, “Was Aristotle an Ethical Determinist? Reflection on His Theory of Action and Voluntariness”, *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval And Early Modern Thought* içinde, Pieter d’Hoine & Gerd Van Riel (ed.), Leuven University Press, 2014, s.75-76.

¹⁰ Doğan Özlem, “Ahlâkta, Hukukta ve Siyasette Özgürlük Kavramı Üstüne”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*; Cilt 72, Sayı 1, 2014, (87-94), s.87.

yanının diğerkısımları yönetmesiyle kişinin özgür olabileceğini savunan Platon ile başlamış farz edilir. Pozitif özgürlüğün diğersavunucuları arasında Spinoza, Rousseau, Kant ve Hegel sayılabilir. Negatif anlamıyla özgür bir bireyin ise eyleminde dışarıdan bir zorlama olmaması veya eylemi yapmasına haricî bir engel olmaması söz konusudur. Negatif özgürlük savunucularına Bentham, Hobbes, Locke ve Hume örnek verilebilir.¹¹

Özgürlük problemi, özgür bireyin doğasını ve onun sorumlu davranışın koşullarıyla ve kaynağıyla ilişkisini konu edinen meseledir. “Özgür” ile “belirlenmiş” arasında bir tezat kabul edenler için kilit sorulardan biri şudur: İnsanlar yapıp ettiklerinde özgür müdür yoksa kontrollerinin dışındaki olgular tarafından belirlenmiş midir? Bir diğermesele, bireyin eyleme dair sorumluluğunun bireyin, eylemin ya da ilgili kararın özgürlüğünü gerektirip gerektirmediğidir. Bu nedenle eylem, güdü, düşünüp taşınma, tercih, yönelim gibi unsurlar önem kazanır. Bireyin ve eylemleri açısından ahlaki sorumluluğun belirlenmesi konusundaki tartışmalar özgür irade probleminin tarihsel ve kavramsal altyapısını şekillendirmiştir. Bireye ahlaki sorumluluk atfeden düşünürler, onun kendisinden kaynaklanan eylemlerinde özgür olması gerektiğini ve sadece zorla yaptırılan ya da çabasına rağmen kaçınmadığı eylemlerde sorumlu olmaması gerektiğini savunmuşlardır. Ancak farklı ahlaki sorumluluk anlayışları vardır ve eyleme dair özgürlüğün doğası ve kapsamı konusunda ihtilaf mevcuttur. Bir diğersoru da şudur: Özgürlük, eylemlerin, düşüncelerin ve karakterin önceden belirlenimi ile birlikte düşünüldüğünde tutarlı mıdır? Mesela kime oy vereceğini düşünen birini ele alalım. Kendi açısından herhangi bir adaya oy vermede kendini özgür hisseder ve etkilenimlerden bağımsız olarak kararın kendi elinde olduğuna kanidir. Fakat geniş ölçekte doğal ve tarihsel sürecin bir parçası olarak nihai davranışını ele aldığımızda, altta yatan bazı sebeplerin tercihini belirlediği öne sürülecektir. Bu durumda oy veren kişinin özgür olup olmadığına dair tartışmanın netlik kazanması için “özgür”, “belirlenmiş” ve “kendi elinde” gibi terimler ve bunlarla ilişkili terimlerin açık manalarının ortaya konması gerekir. Oy veren kişinin amacına yönelik hareket etmesi gibi bir olgu, bir başka olgu tarafından sebep olunmuş ya da gerektirilmiştir. Özgür teriminin yorumlanmasında iki unsur yaygın olarak kullanılır. İlk olarak, özgürlük determinizmin ya da belirli türden determinizmin yokluğunu gerektirir. İkincisi, birey ancak tümüyle kendi çabasıyla tercihte bulunuyor ve eyliyorsa özgürdür. Burada ihtilaf ortaya çıkar. Bazıları nötr özgürlüğe (*freedom of indifference*: tercihin gerektirilmemiş olması) ya da alternatif eylem tarzlarının olumsuzluğuna önem atfeder. Yani örnekteki kişi hangi adaya oy vereceğini düşündüğünde, onun tercihi henüz gerektirilmemiş,

¹¹ Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, s.326-327.

muhtemel bir alternatiftir. Bazıları da kendiliğindenlik özgürlüğüne (*freedom of spontaneity*) odaklanır. Bu tür özgürlük anlayışına göre, popüler “canının istediğini yapma” tabirine paralel olarak oy veren kişi istediğine oy veriyorsa özgürdür. Her iki özgürlük anlayışıyla da ilişkili olan bir üçüncü görüş vardır ki buna göre kişi hem yapmak hem de yapmamak adına kendi kontrolünü sağlarsa özgürdür. Dördüncü bir görüşte ise özgürlük otonomiyle eş tutulur: Kişinin seçimi onun karakteri, üstün tuttuğu değerler, çıkarım yapması vb. şeklinde öz-belirlenime dayanıyorsa özgürdür. Bu düşünceler birbiriyle uyumsuz değildir, birçok özgürlük anlayışı bunlardan parçalar içerir. Determinizm, özgürlüğün olumsuzluğu yani alternatif eylem imkânlarını gerektirip gerektirmediği problemini ortaya çıkarır. Bağdaşmazcılar (*incompatibilists*) her şeyin belirlenmiş olup olmadığı konusunda tereddüt etmekle beraber determinizmin özgürlüğe mâni olduğunu savunurlar. Dolayısıyla determinizmi kabul edenler katı determinizm (*hard determinism*) taraftarıdır ve davranışın çevre ve genetik faktörler tarafından belirlendiğini, özgürlüğün bir yanılsama olduğunu iddia ederler. Bazı katı deterministler ahlaki sorumluluğun olmadığını da savunurlar. Bu görüşün tam karşısında metafizik özgürlükçüler (*metaphysical libertarianism*) yer alır ve insanların ahlaken özgür ve sorumlu olduğunu, geçmişin alternatifsiz tek bir geleceği belirlemediğini savunurlar. Bu görüşte kuantum fiziğindeki gelişmeler etkili olmuştur.¹²

Özgürlüğü savunan ve aynı zamanda determinizmin yadsınmasının sorumluluk açısından zorunlu olmadığını düşünen birçok düşünür bağdaşırıcı (*compatibilist*) olarak bilinir. Özgürlüğü ve aynı zamanda determinizmi savunanlar William James’in ifadesi üzere ılımlı deterministler (*soft determinists*) olarak da adlandırılır. Bu görüşün savunucularından bazıları özgürlüğü otonomi ile eş tutarken (Stoacılar, Spinoza), bazıları da kendiliğindenlik (*spontaneity*) özgürlüğünü benimsemişlerdir (Hobbes, Locke, Hume). Kendiliğindenlik özgürlüğünü savunanlar özgürlüğü kişinin kendi iradesiyle bir eylemde bulunma ya da onu terk etme gücü, yani bir eylemde bulunabilecekken diğer bir eylemi tercih etme gücü olarak tanımlamışlardır. Birey tercih ettiği eylemde bulunmaktan alıkonulduğunda ya da iradesine ters düşen bir eylemi yapmaya zorlandığında özgürlüğü yoktur. Bu görüşe göre, büyük bir tehlikeden kaçınma¹³ ya da seçeneklerin gözden geçirilmesine engel olan kasıtlı bir müdahale söz konusu olduğunda özgürlük kısıtlanmış olur. Bağdaşırıcılar kendiliğindenlik, öz-kontrol

¹² A.g.e., s.327.

¹³ Aristoteles’in fırtınaya yakalanan gemicilerin kurtulmak adına yüklerini denize atmalarını örnek verdiği durum tehlikeden kaçınma adına yapılandır. Aristoteles isteyerek yapıp yapmama meselesi dâhilinde bu tür eylemleri karışım olarak görür ancak tercih edildiklerinden dolayı daha çok isteyerek yapılanlara benzediğini ekler. Bkz: Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, çev. David Ross (Oxford University Press, 2009), 1110a 8-15 (Bundan sonra NE şeklinde anılacaktır).

veya otonomi gibi şartları öne sürerek kişinin kararlarında özgür olduğunu savunmuşlar ve bu sayede irade özgürlüğüne ve alternatif eylemlere yer açmışlardır. Bazı düşünürler ise sorumluluğun alternatif eylem imkânını gerektirdiğini savunmuşlardır. Harry Frankfurt'un meşhur örnekleri, bireyin istek ve tercihleri ile eylemde bulunduğu, ancak onu alternatif seçeneklerden sadece belirli birine yönelten ve bireyin farkında olmadığı karşıt bir müdahalenin varlığı neticesinde zaten başka türlü eyleme imkânının bulunmadığı durumları varsayar. Frankfurt'un bakış açısına göre birey sanki dışarıdan bir müdahale yokmuşçasına eyleminden sorumludur, dolayısıyla sorumluluk alternatif eylem imkânlarını gerektirmez.¹⁴

Mantıksal pozitivist düşünür Alfred Ayer'e göre bir determinist özgür irade problemine pozitif bilimlerin getirdiği anlayışla yaklaşır ve insanın kendini özgür hissetmesinin yanılğı olduğunu, nedensel koşulların tamamen bilinmesiyle eylemlerin yasalarla açıklanabileceğini savunur. Özgür iradeyi savunan biri ise eylemlerin kişinin tercihiyle meydana geldiğini ve bu yüzden onun ahlaken sorumlu olduğunu savunur. Ancak eğer eylemler tesadüfi ya da arazi olarak meydana gelmiyorsa, tercihlerin de nedensel açıklamaları vardır ve dolayısıyla determinizme dönmüş oluruz. Burada söz konusu olan, eylemin belirleyicisinin ne olduğudur. Özgür irade savunucusu bu noktada eylemlere dayalı tercihin karakterimizden kaynaklandığını ve karakterimizin de bize bağlı olduğunu söyleyecektir. Bu durumda karakterin başka türlü değil de hâlihazırda olduğu şekilde olmasını sağlayan yine ya tesadüfi bir şey olup sorumluluğu ortadan kaldıracaktır, ya da nedensel zincire bağlı olup determinizme tabi olacaktır. Dahası, eylemlerimizi karakterimiz çerçevesinde ortaya koyduğumuzu söylemek onların belirli oranda öngörülebilir olduklarını kabul etmek demektir. Dolayısıyla ahlaki sorumluluk determinizmle uyumsuz olmak şöyle dursun, onu varsayıyor gibidir. Bu durumda ya insanların özgür davranmadığını ve ahlaken sorumlu olmadığını söylemek ya da determinizm ile özgür iradeyi uzlaştırmak zorunda kalırız.¹⁵ Ayer'e göre prensip olarak, uygun evrensel yasalar eşliğinde geçmişteki belirli olgulardan yola çıkılarak gelecek öngörülebilir sayılsa bile bu, insanların kaderin çaresiz mahkûmları olduğu anlamına gelmez. Eylemlerimiz sonuç olduğu kadar sebep de teşkil ettiğinden onların farklı olması sonuçları da farklı kılacaktır. Buradan sadece şu sonuca varılabilir: Davranışım tahmin edilebilir, ancak bu tahmin edilebilirlik eylemimi zorunluluk altında yaptığımı göstermez.¹⁶

¹⁴ Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, s.327.

¹⁵ Alfred Ayer, *Philosophical Essays*, Londra: The Macmillan Press, 1972, s.273-277.

¹⁶ a.g.e, s.284.

Yukarıdaki açıklama ve ayrımlar dikkate alınmakla birlikte, insana ait eylemi ve ahlaki yapıyı ilgilendirdiği ölçüde eklektik bir determinizm ve özgürlük incelemesi tezimize yön verecektir.

BÖLÜM I: MEŞŞÂÎ FELSEFEYE İNTİKAL EDEN MİRAS

1. Aristoteles'te Eylemin Açıklanışı

T.H. Irwin, modern düşünürlerin (Ross, Gauthier ve MacIntyre gibi) Yunan filozoflarına bir irade anlayışı atfetmenin anakronizme yol açacağını düşündüklerini söyler. Bu düşünürlerle göre Yunan filozoflarında tam anlamıyla bir irade kavramı bulunmaz; tercih ve eylem, kanı ve arzularla açıklanmıştır. Özellikle Sokratik ve Stoacı teoriler akli temel alır ve iki seçenektan birinin tercih edilmesini, birinin diğerine göre daha iyi olduğu kanısına bağlarlar. Öznedeki bilişsel olmayan hiçbir öge tercihte belirleyici olmaz. Bu görüşe göre insan için en yüce amaç mutluluktur ve sadece ona neyin götürdüğü konusundaki kanılarda farklılaşırız. Platon ve Aristoteles'teki ruh taksimi ise hem akli hem de akli olmayan arzulara eylemde etkili olma imkânı tanır. Sokrates'teki iyi olana dair kanının yanı sıra arzularımızın gücü de işin içine katılır. Eğer kişinin anlık tatmini genel anlamda iyilik isteğinden daha güçlüyse kişinin ona göre hareket etmesi de mümkündür.¹⁷

Felsefe tarihinde doğa ile ahlaki yaşam arasına kesin bir ayrım ortaya koyan ilk filozof Aristoteles olmuştur. Aristoteles'e göre insan eyleminin sonucu olan her şey çeşitli biçimlerde gerçekleşme imkânına sahip şeyler alanındadır ve bu yüzden insan eylemleri kozmik ya da doğal olaylar gibi bilinebilir ve öngörülebilir değildir. Bu açıdan Aristoteles ahlaki kuralların doğanın akli kavranışı ile çıkarılamayacağını savunur. İnsan aklının kozmik bir yasanın keşfine yönelik çabası, eylemdeki tercihe yönelik akıl yürütmeden zorunlu olarak farklıdır. Akıl bu tercihin genel-geçer ilkelerin bilgisiyle uyumlu olmasını sağlayamaz; çünkü insanın yapıp ettikleri sürekli değişim hâlinindedir. Aristoteles böylece eylemin yer aldığı pratik yaşamı doğal belirlenim alanından ayırmış olur.¹⁸

Sofistik ve Sokratik tartışmalarda erdemin öğretilip öğretilmeyeceği meselesinin ardında erdemin önce edinilip sonra uygulanacağı varsayımı yatar. Aristoteles'in konuya yaklaşımı ise tamamen farklıdır. Ona göre erdem ne doğa vergisidir ne de akli olarak edinilen teorik bilgidir, ruhun bir melekesidir (*heksis*). Bu meleke, doğal yetilere dayanmakla birlikte sürekli olarak erdeme uygun eylemde bulunma ile ruha yerleşen bir yapıdır. Melekeyi meydana getiren pekiştirme sürecindeki her eylem kasıtlı olması bakımından ahlaki yargıya konu olur. Kasıt ise eylemin amacını tercih eden akıl tarafından sağlanır. Akıl bu tercihte değişmeyen, genel geçer ve kanıtlanabilir bilgiye ulaştıran teorik etkinlikteki gibi iş görmez; zira teorik akıl

¹⁷ T. H. Irwin, "Who Discovered the Will?", *Philosophical Perspectives*, vol. 6, 1992, s.453-454.

¹⁸ Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, (University of California Press, 1982), s.55.

ahlaki ölçüte dair tümel bilgiyi sağlar, ancak hiçbir zaman pratik yaşamdaki eylemlerin tikel amaçlarına ilişkin tercihte bulunmaz. Bu yüzden kasıt ve amaç tamamen pratik akla dayanır.¹⁹

Aristoteles eylemlerdeki amacın ya da kastın insan bilincine ait ve akli etkinlik sonucu ortaya çıkan bir şey olarak ele alınması gerektiğini savunur; ancak bunu yaparken kendisinden önceki genel kanıdan uzaklaşır. Ona göre doğru olanı yapma amacı, doğruluğu nesnel olarak ortaya konabilen bir tür bilgiyle özdeş değildir. Doğruyu bilmek ile ahlaki açıdan iyi olana karar vermek insan aklının iki farklı faaliyetinden kaynaklanır. Aristoteles'in bu görüşüne tepki olarak bir kısım Stoacılar ve Epikürcüler Sokrates'in pozisyonuna dönüp teorik bilgi ve ahlaki bilgi özdeşliğinde ısrar etmişler, dolayısıyla doğa düzeni ve insan eylemleri arasındaki bağı tekrar kurmaya çalışmışlardır. Teorik ve pratik akıl ayrımını reddederek bilgi ve erdem birliğini savunmuşlardır. Onlara göre ahlaki yaşam akli olarak önceden elde edilen ahlaki bilginin düşünülmesi ve uygulanmasından ibarettir. Ahlaki gelişim açısından fiziksel alıştırma ve münzevi bir yaşamın bilgi sahibi olmaktan daha önemli olduğu düşüncesi, ahlaki eğitimin önceliğini yadsımaz.²⁰

Aristoteles'in erdemi salt bilgiye dayandırmamasına ve akli olmayan arzulara da eylemde pay vermesine rağmen tam teşekküllü bir irade kavramına sahip olmayışını Michael Frede ruhun akli ve akli olmayan yönlerinin çatışmasıyla açıklar. Ona göre Aristoteles'te kişinin akli arzusu, yapılmasının iyi olduğunu düşündüğü şeye dair doğrudan gerçekleşen bilişsel bir işlevidir. Kişinin akli olmayan arzusu ise ruhun akli olmayan yanının doğrudan gerçekleşen bir işlevidir. Kişi ya akli arzusuna ya da akli olmayan arzusuna göre eylemde bulunur ve çatışma durumunda meselenin karara bağlanacağı ya da çözüleceği başka bir aşama yoktur. Akıl önce durumunu arz eden ve sonrasında bir tercihle çatışmayı karara bağlayan iki rolü birden oynamaz. Çatışmanın nasıl çözüleceği geçmişte ne olduğuna bağlıdır; çünkü Aristoteles'in görüşlerinde akla aykırı eylemde bulunmayı açıklayan tercih değil daha ziyade kişinin geçmişte akli olmayan arzuların akılcı yönetilmesini, iştaha değil de akla uygun eylemde bulunmasını ve böylece çatışma durumunda akli izlemesini temin edecek alıştırma, eğitim, disiplin ve düşünmeye kendini vermekteki başarısızlığıdır.²¹ Ancak yine Frede'ye göre Aristoteles'te bir iradi özgürlük kavramının olmaması, onun bizim özgür olmadığımız bir evren anlayışına sahip olduğunu göstermez. Onun evren anlayışında, göksel kürelerdeki varlıkların davranışlarına doğaları gereğince katı bir düzen hâkimdir. Fakat ayaltı âleme

¹⁹ A.g.e., s.56.

²⁰ A.g.e., s.59-60.

²¹ Michael Frede, *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, (University of California Press, 2011), s.23-24.

geldiğimizde, içinde yaşadığımız cisimsel kürede bu düzen sona erer ve cisimsel doğaların kusurlu oluşu ile açıklanan “çoğunlukla” gerçekleştirenlerin düzenine döner. Bu, Aristoteles’e göre dünyadaki bazı şeylerin açıklaması yoktur anlamına gelmez; bu açıklamalardan çıkan, nedensel belirlenim açısından dünyanın bütünüyle belirlenmiş olmadığıdır. Bu yüzden Aristoteles’in dünyasında, bu düzenler ile çatışmayan ya da onların dışında kalan insan eylemi için bolca yer vardır. Nitekim Aristoteles tercih için eylemin bize bağlı/gücümüz dâhilinde olması gerektiğini söyler. Ona göre bir şeyin yapılıp yapılmaması dünyadaki bir düzen tarafından hâlihazırda belirlenmiş değildir. Ancak bu, yaptığımız şeyle ilgili birçok seçeneğimiz olduğu anlamına da gelmez. Bir şey bize bağlı ise biz onu yapmayı tercih edebiliriz, ancak bu tercihi yapmakta başarısız da olabiliriz. Bu başarısızlık, yapmamayı tercih etmekle aynı şey değildir. Kendine hâkim olamayan kişide gördüğümüz üzere, kişi akla uymayı tercih etmesine rağmen bunda başarısız olur ve akli olmayan arzuya göre eyleirse, bunun nedeni akla uymamayı tercih etmesi değil başka bir şeyi yapmayı tercih etmesidir. Dolayısıyla Aristoteles’te tercih, x’i yapma ve yapmama arasında olmadığı gibi x’i yapma ile y’yi yapma arasında da değildir. Tercihle ilgili asıl mesele x’i yapmayı tercih etme veya bu tercihi yapmakta başarısız olmadır. Aristoteles’te bilge ve erdemli insanın -Sokrates, Platon ve Stoacılar da olduğu gibi- bilgece ve erdemlice eylemede yani doğru nedenlerle doğru şeyleri yapmada başarısız olması mümkün değildir. Bu durumda bu tür bir insanın yaptığı tercihler hep zorunlu olur. Bu yüzden başka türlü eyleme ya da tercihte bulunma kabiliyeti -dar anlamıyla alınırsa- erdemli kişide bulunmaz; zira başka türlü eylemde bulunabilmek eksiklik ve yetkinleşmeme göstergesidir.²² Bu durumda Aristoteles’in erdemli kişisi sadece geniş anlamda yani “zamanında başka türlü tercihler yapabilir durumdayken doğru tercihler yaparak kendini erdemli bir kişiye dönüştürmeseydi, başka türlü eylemde bulunabilirdi” manasında tercih özgürlüğüne sahiptir. Ancak Aristoteles için iyi yaşam bir özgür irade/tercih meselesi değildir, insan doğasının kendine has yetkinleşmesini ve iyi eğitimi varsayan yoğun çalışma ve yoğun düşünme meselesidir.²³

1.1. Tercih/Proairesis ve Akli İsteme/Boulesis’in Eylemdeki Roller

Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*’te tercihi (*proairesis*), arzulayan akıl (*orektikos nous*) ya da muhakeme eden arzu (*oreksis dianoetike*) şeklinde tanımlar.²⁴ *Eudemos’a Etik*’te ise tercihin

²² İbn Sînâ bölümünde bu özelliğin Tanrı’ya atfedildiğini ve bu yüzden Tanrı’yı zorunlu kabul etmesi noktasında İbn Sînâ’nın eleştirildiğini göreceğiz. Ayrıca İbn Sînâ’nın mükemmel insan anlayışının da yine bu zorunluluk çizgisi dâhilinde Aristoteles’ten mülhem olduğu yorumu yapılabilir.

²³ Michael Frede, *A Free Will*, s.27-30.

²⁴ Aristoteles, *NE*, 1139b 4-5.

ne kanı (*doksa*) ne de akli isteme (*boulesis*) olduğunu, bunlardan ayrı olup düşünüp taşınmanın (*bouleusis*) sonucu olarak her ikisinden kaynaklandığını söyler.²⁵ *Hayvanların Hareketi Üzerine*'de ise arzu türlerini akli isteme (*boulesis*), iştah (*epithumia*) ve öfke (*thumos*) olarak zikrettikten sonra tercihin hem akıl hem de arzuya ait olduğunu söyler.²⁶ Yani Aristoteles tercihi arzuyla bağlantılı görmekle birlikte ondan ayrı bir isteme şekli olarak ele alır.

Tercih ve akli isteme arasında ise şu üç temel fark vardır:

1. İmkânsız olanı isteyebiliriz ancak tercih etmeyiz.
2. Bize bağlı/elimizde olmayan bir şeyi isteyebiliriz ancak yine onu tercih etmeyiz.
3. Akli isteme amaçlarla, tercih ise amaca götüren araçlarla ilgilidir.

Ayrıca tercihin konusu düşünüp taşınma ile karar verilen şeydir.²⁷

Peki, eğer akli istemede tercihten farklı olarak imkânsız şeyler istenebiliyorsa burada akli olma nasıl mevcut olabiliyor? Anthony Kenny, *Eudemos'a Etik*'ten yola çıkarak Aristoteles adına şöyle cevap verir: “İnsanlar bilerek imkânsızı isteyebilir ancak kimse onu amaç edinmez, meğerki onun imkânsız olduğu konusunda yanlış olmasın. Bu konuda verilen ölümsüz olma veya dünyaya hükümdar olma örnekleri gerçekleşmesi imkânsız olarak görülen örneklerdir.” Kısacası akli istemenin her isteği genel amaç vasfı kazanmaz. İstek imkânlar dâhilinde olsa bile kimse yapmasının elinde olmadığı, gücünün yetmeyeceği şeyi amaç edinmez. Örneğin bir yarışmada belirli bir atletin kazanması izleyen biri tarafından istemeye konu olabilir ancak elbette amaç edinilmez.²⁸ Dolayısıyla akli istemenin eylemdeki rolü genel amaçları belirlemek olduğundan, amaç edinilmeyen şeyin imkânsız dahi olsa istenmesinin mümkün olduğu söylenebilir.

Aristoteles'te tercih, arzu ve kanıdan oluşur ancak arzunun düşünüp taşınmadan kaynaklanmış olması gerekir. Tercihe dayalı eyleme gaye sebebi sağlayacak kanıya da akıl yürütme (*logismos*) ile ulaşılmış olmalıdır. Dolayısıyla tercih, kanı ya da akli isteme değildir, düşünüp taşınmanın vardığı sonucu takip etmesi bakımından hem kanı hem de arzudur. O hâlde düşünüp taşınma, arzuyla başlayıp arzuyla biten akıl yürütmedir ve akli istemeden çıkıp

²⁵ Aristoteles, *The Eudemean Ethics*, çev. Anthony Kenny (Oxford University Press, 2011), 1226b 2-4, 1227a 3-5 (Bundan sonra EE şeklinde anılacaktır).

²⁶ Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev. H. Nur Beyaz Erkızan, (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 700b 22-23.

²⁷ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2014), s.311.

²⁸ Anthony Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*, (Londra: Duckworth Publishing, 1979), s.72.

tercihe doğru gider. Bu yüzden tercihin iyi ya da kötü oluşu başlangıçtaki akli istemenin iyi ya da kötü oluşuna ve düşünüp taşınmanın doğru ya da yanlış oluşuna bağlıdır.²⁹ Aristoteles'e göre bir tercihin hatalı olması şu üç şekilde gerçekleşebilir:

- i. İyi bir amaca yönelik yanlış bir araç seçimi
- ii. Yanlış bir amaca yönelik uygun bir araç seçimi
- iii. Yanlış bir amaca yönelik yanlış bir araç seçimi³⁰

Peki, akli istemenin iyi ya da kötü olması neye bağlıdır? Aristoteles'e göre akli istemedeki amaç doğası gereği bir iyidir ancak doğaya karşıt ve ondan sapmış olarak iyi yerine görünüşte iyi de amaç edinilebilir. Dolayısıyla doğal olarak istenen ve amaçlanan şey bir iyidir. İyi gibi görünen ama aslında iyi olmayan şeylerin (örneğin hazlar) amaç edinilmesi ise doğadan sapma olarak açıklanır.³¹ Amacın kaynağı ise hem doğuştan gelen eğilimlerdir hem de eğitim ve yetiştirme tarzıdır; zira eğilimlerimiz sonradan değiştirilebilir. Hatta Aristoteles'e göre kişinin erdeme eğilimi olsa bile doğru alışkanlıklar edinmeden iyi amaçlara sahip olamaz.³² Aristoteles'e göre eylemlerdeki amacı doğru kılan erdemdir;³³ çünkü amaca çıkarım ya da akıl yürütmeyele varılmaz. Amaç kendisinden yola çıkılan ilkedir; zira doktor bir kişinin sağlıklı olup olmaması gerektiği üzerine düşünmez. Nasıl ki teorik bilimlerde postulatlar başlangıç noktalarıdır, pratik bilimlerde de amaç başlangıç ilkesidir. O hâlde pratik düşünmenin başlangıcı amaçtır, eylemin başlangıcı ise düşünmenin bitişidir. Dolayısıyla tüm doğruluğun sebebi ya akıl yürütme ya da erdem olduğundan amacın doğruluğu erdeme tabi olacaktır. Bu yüzden kişinin karakterini yaptığı eylemlerin kendisine değil de eylemleri ne için, ne amaçla yaptığına bakarak değerlendiririz.³⁴ Kişinin birden fazla amacı olduğu ve hepsini birden gerçekleştirmesinin imkânsız olduğu durumlarda hangi amacın peşinden gideceğinin kararı, bu amaçların onun açısından birer araç olduğu tek ve daha yüksek bir amaca göre belirlenir. Bu durumda en iyi eylem bu nihai amaca götürecek en iyi araç olmalıdır. İnsan bir sürü iyiyi tek bir iyiye bağlayarak onu yapması gerekenlere ölçü edinir.³⁵

Aristoteles tercihin akıl sahibi olmayan hayvanlarda ve belirli yaşlardaki ve şartlardaki insanlarda bulunmadığını söyler ve belirli amacı olmayanların düşünüp taşınmayı da

²⁹ A.g.e., s.77-78.

³⁰ Aristoteles, *EE*, 1227b 20-23.

³¹ A.g.e., 1227a 21-30.

³² Roopen N. Majithia, "Function, Intuition and Ends in Aristotle's Ethics", *Ethical Theory and Moral Practice*, (Vol. 9, No. 2, 2006), s.189.

³³ Araçları doğru kılan pratik bilgeliktir (*phronesis*) (Aristoteles, *NE*, 1144a 7-8).

³⁴ Aristoteles, *EE*, 1227b 24-1228a 3.

³⁵ Stephen D. Hudson, "Reason and Motivation in Aristotle", *Canadian Journal of Philosophy*, (Vol. 11, No. 1, 1981), s.128.

kullanamadıklarını ekler. Çocuklar bir takım tikel amaçlar edinip onlara ulaşmak üzere karar vererek hareket edebilir fakat tercihte bulunmuş olmaz; çünkü çocukların amaçları genel eylem kuralları tarzında belirlenmiş değildir, daha çok tutkunun yönlendirdiği birbiri ardına çeşitli nesneleri elde etmek biçimindedir. Hazcı kişi ise genel bir eylem ilkesine sahiptir ve kendi tercihi ile hep anlık hazzın peşinde olmak gerektiği düşüncesine dayanarak hareket eder.³⁶ Tercih bir kastetmeyi ifade eder. Amaca yönelik düşünüp taşınma, öznenin ahlaki karakterini ve iyiye dair düşüncesini –ki karakter bunu da içerir- ifade eden akli isteme ile birlikte iş görerek tercihi ortaya çıkarır.³⁷ Mesela bir kişi karakterinde dürüstlük özelliğini taşıyorsa ve buna bağlı olarak akli istemesi de kişiyi dürüst olma genel amacına yönlendirmişse, düşünüp taşınma tikel durumlarda bu amacı gerçekleştirecek en iyi araçları keşfeder. Tercih de bu araçlar arasında doğru seçimi yapmakla görevlidir.

Aristotle's Ethics adlı kitabın yazarı Hope May eylem sürecini bir zanaatkâr örneği ile açıklar ve tercihin eylemde fail sebep olduğunu, akli istemenin ise gaye sebebi meydana getirdiğini söyler:

Bütün gün kalem yapmakla uğraşan bir usta düşünelim. Usta acıktığında bu elbette onun kastı ya da düşüncesiyle olan bir şey değildir ve açlığını giderdiğinde bir arzuyu tatmin etmekle ilgili hazzı duyar. Ancak kalem yapması için gerekli metali almak üzere çarşıya gitmesi onun başına gelen bir şey değildir ve bu isteğin tamamlanması doğal bir arzunun tatmin edilmesi olmaz. Bu eylem kalem yapmak amacına yönelik araçlardan birinin gerçekleştirilmesidir. Araçlar yerine getirilmeden amaç olan kalemin üretilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla kalem yapmak, ustayı bu araçları gerçekleştirmeye yönlendiren içsel bir nedensel gücü içerir. Bu güç, ustanın amaca yönelik bedensel hareketinin fail sebebi olan tercihtir. Tercih de düşünüp taşınmadan kaynaklanır. Düşünüp taşınma ise başka bir tür arzudan ileri gelir: Amacı belirleyen arzu olan akli isteme. Örnekteki ustanın tercihleri ve eylemlerinin gaye sebebi akli istemedir.³⁸

Buna göre Aristoteles düşünüp taşınma ile belirli bir tür düşünmeye işaret eder ki buna stratejik planlama denebilir. Stratejik planlama belirli bir amacın gerçekleştirilmesi için gerekli en iyi araçların keşfedilmesi ve hesaplanmasını ifade eder. Bu, aynı zamanda geriye doğru düşünmedir. Bir zanaatkâr işe bir amaçla başlar ve bu amaçtan yola çıkarak geriye doğru varsayımlar zincirini takip ederek o an gerçekleştirebileceği bir duruma ulaşır. Örneğin bir kalem ustası şu şekilde düşünür ve harekete geçer: “Gümüşten bir kalem yapmak istiyorum. Bu yüzden gümüşe ihtiyacım var. Gümüşüm yok, o hâlde çarşıya gitmeliyim. Param var, o zaman şimdi çarşıya gideceğim.” Kalem ustası düşünüp taşınmaya yani stratejik

³⁶ Alfred R. Mele, “Aristotle's Wish”, *Journal of the History of Philosophy*, (Volume 22, Number 2, 1984), s.143.

³⁷ A.g.e., s.154.

³⁸ Hope May, *Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature*, (New York: Continuum Publishing, 2011), s.27-28.

plan oluşturmaya başvurmuştur ki bu da bir gümüş kalem yapmak için gerekli tasarım ya da yöntemdir. Bu plan nihai amaç olan “kalem yapma”nın başarılması için gerekli olan adımları ortaya koymaktadır. Dolayısıyla düşünüp taşınma, form (*eidos*) ile birlikte zanaatkârın eylemindeki akli bileşendir. Nihai amacın insan olmak bakımından insan için mutluluğa (*eudaimonia*) karşılık geldiği düşünülürse, düşünüp taşınma insanın mutluluğa erişmesi için atması gereken adımları vermektedir. Bununla birlikte, eylemin gerçekleşmesi için salt akli unsurlar yeterli değildir; zira örnekteki zanaatkârın kalem yapabilmesi için harekete geçmesi yani kaslarını ve organlarını planına yönelik olarak özel bir şekilde hareket ettirmesi gerekmektedir. Aristoteles’e göre ustayı bu tür bir harekete geçiren kalem yapmanın bilgisi değil, arzunun nesnesi olan kalem imgesidir.³⁹

Tercih ve akli istemenin insanın özerkliği ile bağlantısını ele alan Alfred. R. Mele’ye göre, Aristoteles’in eylem teorisinde kişi yönelimsel (*intentionally*) bir eylem ortaya koyması bakımından kendini harekete geçirendir (*self-mover*). Ancak kendini harekete geçiren olması özerk (*autonomous*) olduğu anlamına gelmez. Mesela kendine hâkim olamayan kişinin (*akrates*) eyleminde ilke öznededir ve bu eylemde özne kendini harekete geçirendir fakat özerk değildir. Bu tür eylem anında özerklik şöyle dursun, kendine hâkim (*enkrates*) bile değildir. Aristoteles açısından insanın özü her şeyden çok akıl (*nous*) olduğu⁴⁰ için kendine hâkim olamayan kişi eyleminde akla karşıt hareket etmiştir. Bu görüşe göre özerk birey en azından öncelikli olarak akıl tarafından yönetilmiş olmalıdır. Akıl tarafından yönetilmek, aklın arzulanan amaçlara göre belirlediği uygun araçlar doğrultusunda hareket etmekten ibaret değildir; zira bu aklın iştaha köle olması durumunda da geçerlidir. Kişi ayrıca iyiye ve ne tür bir insan olmak istediğine dair kavrayışa sahip olmalıdır ve bu kavrayış kişinin amaçlara yönelik arzularında görülmelidir. Kişi sadece içselleştirilmiş bir iyi kavramından hareketle eylemde bulunduğu zaman özerk olur ve özerk eylem akli isteme ve tercihin ürünüdür. Bu tür eylemler için bireyler büyük sorumluluk altındadırlar; çünkü bireyin bizzat oluşturduğu “kendilik” en yoğun olarak özerk eylemlerinde ifade bulur.⁴¹ Akli isteme amaca yönelik bir arzudur; ancak diğer arzu çeşitlerinden farklı olarak kişinin iyiye dair kavrayışının yansıması olan ve onun tarafından belirlenmiş olan bir arzudur. Kişinin sorumluluğunun büyük kısmı iyiye dair kavrayışı ile ilgilidir ve kişinin akli bu kavrayışın yanı sıra onun içeriğinin belirlenmesinde de önemli rol oynar. Mele’ye göre Aristoteles için tercihe dayanan bir eylemin ya da ahlaki açıdan iyi bir eylemin ayırt edici özelliği, arzudan ona itaat eden akla

³⁹ A.g.e., s.23-26.

⁴⁰ Aristoteles, *NE*, 1178a 7.

⁴¹ Alfred R. Mele, “Aristotle's Wish”, s.155-156.

doğru değil, içselleştirilmiş iyi kavramından içeriğini alan arzudan bu içeriğe önemli katkısı bulunan akla doğru bir akış olmasıdır.⁴²

Tercih Aristoteles tarafından gücümüz dâhilindeki şeylere ait akli arzu (*bouletike oreksis*) olarak da tanımlanır; zira düşünüp taşınma sonucu bir yargıya vardığımız zaman buna uygun olarak arzu ederiz.⁴³ Bu yüzden tercihten kaynaklanan eylem aynı zamanda akli tahayyüle dayanan arzudan da kaynaklanır. Yani tercihten meydana gelen eylem, bir akli arzuyu tatmin edebilecek araçlar hakkında düşünmeden ileri gelen arzuyla oluşan eylemdir.⁴⁴ Bununla birlikte, kendine hâkim olamayan kişi tercihten değil iştahtan dolayı eyler⁴⁵ ve ayrıca düşünüp taşınma ile eylemde bulunabilir.⁴⁶ Dahası, Aristoteles'e göre tercih ahlaki karakter olmadan var olamaz.⁴⁷ Bu ahlaki karakter kişinin iyi olarak gördüğü şeyi amaçladığı sabit bir eğilimi de içerir. Akli tahayyüle dayanan arzudan kaynaklanan eylem ise böyle bir sabit eğilimi gerektirmez. Norman O. Dahl'a göre bu ifadeler çelişkiden şöyle kurtarılabilir: Akli isteme ve tercihten kaynaklanan eylem, akli tahayyül ve düşünüp taşınmaya dayanan arzudan kaynaklanan eylemden içerik olarak fazladır ve bu fazlalık insan için iyiye dair kavrayışa dayalı eylemde bulunmadır. Bu yüzden kendine hâkim olamayan kişi düşünüp taşınmaya göre eylemde bulunur ancak tercihe göre eyleyemez. Böyle bir kişi iyiye dair kavrayışına ters biçimde eylemde bulunur. Dolayısıyla akli isteme ve tercihten kaynaklanan eylem, genel amaca göre yapılan eylemdir.⁴⁸

Aristoteles'te kendine hâkim olamama tercihe karşıyken erdemsizlik tercihle uyumludur. Sadece sebep oldukları eylem açısından benzerdirler. Kendine hâkim olamayan kişi ikna olmaksızın doğruya aykırı ve aşırıya kaçan bedensel hazları kovalar; zevkine düşkün kişi ise ikna olmuş şekilde hareket eder; zira o bu tür hazları kovalayacak türden bir insandır. İlki bu tavrın tersine kolayca yönlendirilebilir, ikincisi için ise bu zordur.⁴⁹ Kendine hâkim olamayan kişi iştahının tatmin edilmesini onaylamaz ancak bazen düşünüp taşınmadan sonra iştahına uygun şekilde hareket eder. Bu, onun akli istemesinin nesnesine yani genel amacına uygun

⁴² A.g.e., s.156.

⁴³ Aristoteles, *NE*, 1113a 10-13; İskender Afrodisi'ye göre Aristoteles'te pratik akıl yürütmenin nesneleri arasından seçilen şeylere göre ortaya konan eylemler tercihin nesneleridir ve seçilen şeye ait arzunun iştirakıyla meydana gelirler; zira yargıda bulunma eylemin oluşması için tek başına yeterli olmayıp arzu da gereklidir. İşte bu yüzden tercihe akli arzu denir (Alexander of Aphrodisias, *Ethical Problems*, çev. R.W. Sharples, (Londra: Bloomsbury Publishing, 2014), 160 20-26).

⁴⁴ Norman O. Dahl, *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), s.36.

⁴⁵ Aristoteles, *NE*, 1111b 14-15.

⁴⁶ A.g.e., 1142b 18-20.

⁴⁷ A.g.e., 1139a 33-35.

⁴⁸ Norman O. Dahl, *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*, s.36-37.

⁴⁹ Aristoteles, *NE*, 1151a 6-14.

değildir. Buna karşın zevkine düşkün kişinin akli istemesinin nesnesi bu türden arzuların karşılanmasını hâlihazırda içerir.⁵⁰

1.2. Tahayyül/Phantasia ve Arzu/Oreksis'in Eylemdeki Roller

Aristoteles'te hayvan dışındaki varlıklarda hareket, ister bir kaya olsun, ister büyüyeabilen bir bitki olsun, farkındalık içermeyen çevreye karşı verilen tabii bir reaksiyondur. Hayvan da kaya gibi düşer, bitki gibi büyür; ancak onlardan belirli hareketlerinin sadece duysal tahayyülünde mümkün olarak görüldüğü zaman gerçekleşmesi ile ayrılır. Fakat bu görünüş tek başına harekete sebep olmaz. Bir hayvan tahayyülünde iki farklı durum hakkında aynı görünüşe sahip olabilir. Mesela yakındaki havuzdan durumların birinde su içer, başka bir durumda içmez. Hayvanın su içişini açıklamak için zorunlu olarak bir arzu –belirli türden bedensel ya da zihinsel süreçleri uygulamak ya da onlardan kaçınmak eğilimi- varsayılır. Tüm hayvanlardaki birincil arzu türü, duysal tahayyüldeki görünüşlerle şekillenen ve haz ya da acı ile sonuçlanan davranışlara yönelik arzu olan iştahtır. Bazı hayvanlarda bulunan daha yüksek bir arzu biçimi ise öfkedir. Bu arzu duysal tahayyülde maruz kalınmış ya da kalınmak üzere olan bir zarara karşılık zarar verme şeklinde gerçekleşir. İştah ve öfke güçleri Aristoteles'te hayvan ve çocuklardaki tüm davranışların hareket ettirici ilkeleridir. Bu tür hareketler isteyerek yapılandır (*hekousion*); zira ilkesi içkindir ve yapan varlık durumun duysal olarak farkındadır. Bu itibarla davranışlar deneyim ve hayvanlarda karşılık bulan türden eğitim ile değiştirilebilir.⁵¹

Aristoteles *De Anima*'da canlılarda hareketin sebebini araştırır ve sırayla buna verilebilecek cevapları değerlendirir. Öncelikle bu sebebin besleyici yeti olmadığını; çünkü mekânsal hareketin her zaman bir şey için ve tahayyül ya da arzu ile birlikte gerçekleştiğini söyler; zira hiçbir hayvan -zorlama hariç- bir şeyi istemeksizin ya da ondan kaçmaksızın hareket etmez. Bu sebep duyu yetisi de olamaz; çünkü duyu sahibi olup da yaşamı boyunca hareketsiz kalan hayvanlar vardır. İnsana geldiğimizde hareket ettiren şey teorik akıl da değildir; çünkü o kaçınma ve yönelme hareketleriyle ilgili bir şey söylemez. Teorik akıl herhangi bir şeyden kaçınma ya da ona yönelme emri verse bile bu yüzden hareket etmeyiz. Aynı zamanda şuna da şahit oluruz ki bir kişi tıp bilgisine sahip olmasına rağmen bunu uygulamayabilir ve bu bize gösterir ki bilginin eşlik ettiği eylemin belirlenmesinde bilgidan başka bir unsur vardır. Hareketi belirleyen salt arzu da değildir; zira kendine hâkim olan kişi iştah duymasına rağmen

⁵⁰ Stephen D. Hudson, "Reason and Motivation in Aristotle", s.133.

⁵¹ Alan Donagan, "Philosophical Progress and the Theory of Action", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, (Vol. 55, No. 1, 1981), s.28.

ona göre hareket etmeyip akli dinler. Bu durumda hareket ettirici nedenler iki tanedir: arzu (*oreksis*) ve akıl (*nous*).⁵²

Canlı hareketinin kaynağı arzu ve -tahayyül bir düşünme biçimi sayıldığında- pratik düşünmedir (*nous praktikos*). Ancak tahayyül ve düşünce ancak kendileri arzunun nesnesi tarafından harekete geçirilirlerse hareket ettirilirler. Gerçekte bizi harekete geçiren arzu yetisidir ve arzu iki türlüdür: iyiyi arzu eden akli isteme ve görünüşte iyiyi arzu eden iştah ya da akıl dışı arzu. Hareketin sebebi olarak arzu, erişilmek istenen iyinin ya da hazzın tahayyülünü gerektirir. Bu tahayyül düşünüp taşınmaya dayalı olabileceği gibi salt duyuusal bir tahayyül de olabilir. Salt duyuusal tahayyülde canlı kendisinde ortaya çıkan muğlak imgelere göre anında hareket eder. Düşünüp taşınmada ise tahayyülün ortaya koyduğu iyiler birbiriyle karşılaştırılır. Dolayısıyla bu tür harekette üç ihtimal vardır: 1. İştahtan kaynaklanan akıl dışı eylem, 2. İştahın akli istemeye karşı galibiyeti veya akli istemenin iştaha karşı galibiyetiyle oluşan eylem (kendine hâkim olamama ve olma durumu), 3. Doğası gereği daha yüksek arzu olan akli istemeden kaynaklanan eylemdir.⁵³

Aristoteles'e göre insanlar çoğunlukla tahayyüle uyup bilgiye aykırı hareket ederler, hayvanlarda ise düşünme olmadığından sadece tahayyül iş görür. Bu yüzden Aristoteles tahayyülü de bir tür düşünme biçimi olarak ele alır ve hem arzu hem de aklın hareketin sebebi olduğunu söyler. Eylemde akıldan kastı amaca yönelik araçları değerlendiren ve teorik akıldan amaçladığı şey bakımından ayrılan pratik akıldır. Eylemin diğer sebebi olan arzu da her durumda bir amaca yönelir. Bu amaç pratik aklın başlangıç noktası iken pratik aklın bitiş noktası eylemin başlangıç noktasıdır.⁵⁴ Mesela yazın birinin güneşten yanmamak üzere korunmayı istemesini ele alalım. Bu isteme bir şey uğruna, buradaki durumda yanmama uğrunadır. İstenen korunma pratik aklın başlangıç noktasıdır ve gölge hedefiyle kişi bir çatı tasavvur etmeye başlar. Sonra duvarlar düşünür ve bunların olması için bir temel düşünür. Pratik aklın bitiş noktası olan evin temelini yapma düşüncesi, eylem için başlangıç olur.⁵⁵ Bu yüzden Aristoteles önce hem akıl hem de arzunun hareketin sebebi olduğunu söyler, ancak meselenin ilerleyen kısmında hareketin sebebini sadece arzu yetisine atfeder; zira arzunun nesnesi, hareketin başlatıcısı olduğu gibi düşüncenin de başlangıç noktasını oluşturur. Aynı şekilde tahayyüle dayalı harekette de arzu başlatıcı roledir. Dolayısıyla tek hareket ettirici

⁵² Aristoteles, *De Anima*, çev. R.D.Hicks, (Cambridge University Press, 1907), 432b 12-433a 10 (Bundan sonra DA şeklinde anılacaktır).

⁵³ David Ross, *Aristoteles*, s.231.

⁵⁴ Aristoteles, *DA*, 433a 11- 19

⁵⁵ Philoponus, *On Aristotle On the Soul 3.9-13*, çev. William Charlton (Londra: Bloomsbury Publishing, 2013), 581 9-14.

sebeup arzudur; çünkü eğer arzu ve aklın ikisi birden hareketin sebebi olsaydı ikisinde de ortak olan karakteristik bir özellik olması gerekirdi. Ancak akıl arzu olmadan harekete yol açamaz; zira akli isteme bir arzu türüdür ve birisi akla uygun hareket ettiğinde akli istemeye de uygun hareket etmiş olur. Ancak arzu kişiyi akla karşıt biçimde de hareket ettirebilir; çünkü iştah da bir tür arzudur. Bununla birlikte, akıl her zaman doğruyken, arzu ve tahayyül bazen doğru bazen de yanlıştır. Dolayısıyla hareket ettirici sebep hep arzunun nesnesidir fakat bu nesne pratik olarak ya iyidir ya da iyi gibi görünendir.⁵⁶ Akıl iyi olana, iştah iyi görüneneye yönlendirir ve Aristoteles'e göre akıl ve iştah karşı karşıya geldiğinde birbirine karşıt arzular ortaya çıkmış demektir. Bu ancak zaman algısı olan canlılarda meydana gelir; çünkü akıl bize gelecekteki durum nedeniyle geri durmayı buyururken, iştah geleceği hesaba katmayan bir yeti olarak anlık hazza yöneltir. Dolayısıyla arzu nesnesinin sebep olması bakımından arzu yetisi hareketin tek ilkesidir, ancak hareket sebebi arzular çeşitli ve sayıca çoktur. Yani arzu, bir yeti olması bakımından tek, çeşitleri olması bakımından çoktur.⁵⁷

Aristoteles'in hareket anlayışı üç şeyi varsayar: Hareket ettirici, hareket ettirmeye yarayan şey ve hareket ettirilen. Bunlardan hareket ettirici olan iki çeşittir: Biri kendisi hareket etmeyen, diğeri hareket nedeni olup kendisi de hareket eden. Hareket etmeyen hareket ettirici pratik iyidir⁵⁸, hem hareket veren hem de hareket eden ise arzu yetisidir; çünkü hareket ettirilen canlı arzusu ölçüsünde hareket eder ve arzu bilfiil hâldeyken bir tür hareket ya da faaliyettir.⁵⁹ Bu durumda canlı hareket ettirilendir. Hareket aracına gelince o, bedensel bir şeydir ve dolayısıyla ruh ve bedenin ortak fonksiyonlarında incelenmelidir. Özetle, canlı arzu sahibi olduğu ölçüde kendini hareket ettirme kabiliyeti taşır. Fakat tahayyül olmadan arzu işe yaramaz ve her tahayyül ya akli⁶⁰ ya da duyusaldır. İnsan dışındaki hayvanlar sadece duyusal tahayyülden (*phantasia aisthetike*) pay alır.⁶¹ Akli tahayyül (*phantasia bouletike*) ya da

⁵⁶ Aristoteles, *DA*, 433a 21- 28.

⁵⁷ A.g.e., 433b 5-13; "Arzu cins olarak tek tür olarak çoktur" (Philoponus, *On Aristotle On the Soul* 3.9-13, 586 30).

⁵⁸ Simplicius bu kısımda hareket etmeyen hareket ettiricinin arzu yetisinin ona yöneldiği ve onu amaçladığı arzu nesnesi olduğunu söyler; zira amaç hareket edip amaçlayana doğru gitmez, onu kendine çeker. (Simplicius, *On Aristotle On the Soul* 3.6-13, çev. Carlos Steel, (Londra: Bloomsbury Publishing, 2013), 301,10-12)

⁵⁹ Themistius arzunun hareketin kaynağını kendi içinden değil de pratik iyiden aldığı için hem hareket ettirilen hem de hareket veren olduğunu söyler (Themistius, *On Aristotle On the Soul*, çev. Robert B. Todd, (Londra: Bloomsbury Publishing, 2013), 120,27)

⁶⁰ Akli tahayyüle dayanan eyleme bir örnek: Ağaçların yapraklarına bakıp kışın geldiğini ve havanın soğuyacağını hesap ettiğimi düşünelim. Aynı zamanda şu anki durumda giysilerime bakıp üşüyeceğimi ve bunun da acı vereceğini hesaplarım. Bu yüzden beni soğuk havadan koruyabilecek giysilere ihtiyacım olduğunu fark ederim. Bir paltonun bu açıdan koruyucu olduğunu bilirim ve içinde bulunduğum şartlar itibarıyla bir palto edinmenin en kolay yolunun bir palto dikmek olduğunu varsayarsak, gerekli malzemenin yakında bir yerde olduğunu görür ve soğuk havadan korunmak üzere bir palto yapma işine girişirim. (Norman O. Dahl, *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*, s.26.)

⁶¹ Aristoteles, *DA*, 433b 13-30.

phantasia logistike) sadece akıl sahibi canlılarda bulunur; zira bir şeyin yapılıp yapılmayacağını belirlemek aklın görevidir ve iyyinin peşinden gidilmesi zorunlu olarak tek bir karşılaştırma ölçütünü ifade eder. Bu sayede biz birçok tahayyül ürününden tek bir imge çıkartabiliriz. Akıl yürütme ile “eğer A ise B ve eğer B ise aynı zamanda C” şeklinde birden çok imgeden tek bir sonuca varırız.⁶² Diğer hayvanların kanı sahibi olamamasının nedeni tahayyüllerinin akıl yürütmeden kaynaklanmamasıdır. Bu nedenle onlardaki arzu akli istemeyi içermez.⁶³ *De Anima* şârihlerinden Simplicius (ö. MS 560), insandaki akli tahayyül ile akıl sahibi olmayan canlılardaki duyusal tahayyülün farkını daha net biçimde açıklar. Ona göre akli tahayyül bir tür düşünüp taşınmayla ortak çalışır ve bazen akli isteme tarafından düzenlenir, bazen de kendine hâkim olamayan kişideki gibi ona karşıt olur ve baskın gelir. Duyusal tahayyül ise düşünüp taşınma ile birleşemez. Bazı hayvanlarda kısmen aklilik kendini gösterir gibi olur ancak bu akıl sahibi varlıkların alıştırmaları ve eğitimiyle meydana gelir ve içsel bir sebepten kaynaklanmaz.⁶⁴

1.3. Düşünce ve Yargıların Eylemdeki Rolü

Aristoteles’e göre canlı varlıkları hareket ettiren şeyler muhakeme (*dianoia*), tahayyül (*phantasia*), tercih (*proairesis*), akli isteme (*boulesis*) ve iştaktır (*epithumia*). Bunlar da akıl (*nous*) ve arzuya (*oreksis*) indirgenebilir. Tahayyül ve duyu (*aisthesis*) akıl ile aynı alandadır; çünkü bunlar bir şey hakkında ayırım yaparak yargı oluşturma ile ilgilidir. Fakat akli isteme, öfke ve iştah arzunun farklı biçimleridir. Tercih ise hem muhakeme hem de arzu ile ortak nitelikler taşır. Dolayısıyla ilk harekete sebep olan arzunun (*to orekton*) ve aynı zamanda muhakemenin nesnesidir (*to dianoeton*). Ancak bu herhangi bir muhakeme nesnesi değil, eylem alanındaki amaca ilişkin muhakemenin nesnesidir. İyi şeyler arasından sadece eylem alanına ait olan iyi harekete sebep olur; zira bu iyi, başka bir şeye hareket verdiği ya da bir şeyi nesnesi olarak bulunduran şeyin amacı olduğu ölçüde hareket sebebidir. Dolayısıyla her düşünce nesnesi eyleme sebep olmaz. Aristoteles bazı düşüncelere eylemin eşlik edip bazılarına etmemesini de teorik ve pratik alan ayrımında temellendirir. Ona göre, teorik alana ait çıkarımlarda öncüllerden bilgisel bir sonuca varılır; pratik alanda ise çıkan sonuç eylemdir. Mesela birisi her insanın yürümesi gerektiğini düşündüğünde kendisi de insan olduğundan hemen yürür. Ancak kimse “ben bizzat bir insanım” önermesi üzerinde düşünerek zaman harcamaz. Bu nedenle akıl yürütme yapmadan yaptığımız şeyleri çabucak yaparız; çünkü

⁶² Themistius, *On Aristotle On the Soul*, 121,21.

⁶³ Aristoteles, *DA*, 434a 8-11.

⁶⁴ Simplicius, *On Aristotle On the Soul* 3.6-13, 308, 8-14.

insan duyu algısı (*aisthesei*) ya da tahayyül veya düşünme (*noesis*) yoluyla sahip olduğu amacı gerçekleştirmek için derhâl eyleme yönelir. Burada arzunun faaliyeti yani istemenin gerçekleştirilmesi düşünmenin yerini alır. İştah “içmek zorundayım” der, duyu algısı ya da tahayyül veya düşünme “işte bu bir içecektir” şeklinde bildirimde bulunduğu anda hemen içme eylemi gerçekleştirilir. Hayvanlar da bu şekilde harekette bulunur. Hareketin gerçek sebebi arzudur ve bu ya duyu algısı ya tahayyül ya da düşünme yoluyla oluşur.⁶⁵

Öte yandan pratik akıl da tek başına eyleme sebep olamaz, ona bir arzunun eşlik etmesi gerekir. Bu durumda makul bulduğumuz için yaptığımız bir eylem nasıl meydana gelmektedir? Akıl makul olanın yapılması için bir akli arzu oluşturmalıdır, ancak bu arzu da tek başına bizi harekete geçiremez; zira nesnesi tamamen formeldir. Sadece uygun bir nesne olabilmenin şartlarını sağlar, nesnenin kendisini vermez. Bu şartlara sahip bir nesnenin görülmesi istemeyi meydana getirir, dolayısıyla formel olmayan tikel bir arzu gerekir. Böyle bir arzu kişinin en güçlü arzusu olarak ortaya çıkarsa kişi buna göre hareket eder. Akıl kişinin değerlendirme sistemini kuran ve düzenleyen formel arzuyu sağlar. Onun “tüm şartlar göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir durumda şu yapılmalıdır” gibi yargılar oluşturmalarını sağlar ve bu pratik yargılar eylem için bir sebep temin eder.⁶⁶

Hareket sürecinde tümel ve tikel yargıların rolü ise şöyledir:

Büyük öncül yargı veya önerme olarak tümeldir, küçük önerme ise tikel bir olguya işaret eder. Tümel olan belirli nitelikteki insanın belirli nitelikteki eylemde bulunması gerektiğini; tikel olan ise mevcut eylemin şu ya da bu nitelikte olduğunu ve failin şu ya da bu nitelikte olduğunu ifade eder. Hareketin sebebi tümel değil tikel olan yargıdır. Ya da ikisi de hareketi başlatır diyebiliriz.⁶⁷

Burada Aristoteles insanda hareketin kaynağı olan akıl yürütmenin aslında bir süreci ifade ettiğini söylemek ister. Tümel yargının eylemle doğrudan bağlantısı olmamasına karşın süreçteki önemli rolü göz önüne alındığında, hem tümel hem de tikel yargıyla varılan sonuç eylemi ifade ettiğinden ikisinin de hareketi başlattığını söyleyebileceğimizi ekler. Ayrıca Aristoteles’te kavramlar eylem sürecinde arzuya yön verir ve eylemdeki akla uygunluk bu kavramları içeren yargılarla şekillenir. Akıl sahibi bireyleri akıl sahibi olmayan hayvanlardan ayıran iyi, tutarlı, akli düzen vs. gibi belirli normatif kavramlara sahip olmaları ve bu kavramlara uygun şekilde eylemde bulunabilecek yapıda olmalarıdır. Akli istemenin muhakemeyle ilgili kısmını oluşturan bu tür kavramlardır. Bu kavramlar arzunun nesneleri

⁶⁵ Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 700b 17-701b 1.

⁶⁶ Stephen D. Hudson, “Reason and Motivation in Aristotle”, s.115-116.

⁶⁷ Aristoteles, *DA*, 434a 16-20.

olarak zorunlu biçimde akli işlem içerir ve insan eyleminin açıklanmasını sağlar. Pratik akıl yürütmede –ideal durumda- bir eylemde bulunmak için uygun ve yeterli bir sebep olarak gördüğümüz şeyin o eylemin gerçekleştirilme sebebi olması gerekir. Bu da Aristoteles’in *Ruh Üzerine*’de açıkladığı biçimiyle akıl yürütmenin eylem sürecinde etkili olduğunu varsayar⁶⁸: “Akli isteme arzusunun bir türüdür ve kişi akıl yürütmeye (*logismon*) uygun hareket ettiğinde aynı zamanda akli istemesine göre de hareket etmiş olur.”⁶⁹

Bütün bu açıklamalardan sonra insan eyleminin sebep-sonuç ilişkisindeki konumunu sorabiliriz. Aristoteles eylemi açıklamak için kullandığı arzu, akıl yürütme, tercih gibi yetilerin hiçbir şekilde sebep-sonuç zincirinin dışında olduğunu ya da özgürce işlediğini söylemez. Aslında tam tersine, bu yetiler eylem sürecinde işlevlerini birbirini takip eden ya da gerektiren şekilde ortaya koyarlar; ancak elbette bu durum eylemlerin zorunlu olarak ortaya çıktığı ve ahlaki değerlendirmeye tabi olmayacağı anlamına da gelmez. Aristoteles’in eylem teorisinde özneyi harekete geçiren yeti içkin olduğundan, haricî bir hareket ettirici ya da engelleyici bulunmadığı durumda eylem isteyerek yapılandır. Dolayısıyla bu noktada Aristoteles’in bir tür “negatif özgürlük”ü tanıdığı söylenebilir. Ancak bu da eylemin ahlaka konu olması için yeterli değildir; zira hayvanlar ve çocuklar da içkin bir hareket ettirici sayesinde hareket eder. Bununla birlikte insanın tamamen sorumlu olduğu, elinde olarak yaptığı eylemler akıl yürütme ve tercihten kaynaklanan eylemlerdir; çünkü eylemin isteyerek yapılması, aynı zamanda bilerek yapılması demektir.

1.4. İsteyerek Yapma (*hekousion*) ve İstemeyerek Yapma (*akousion*) Meselesi

Aristoteles için eylemlerin erdem bakımından değeri onların övülmesi veya yerilmesiyle ilişkilidir. Övülme ve yerilme de isteyerek yapılan eylemi şart koşar. Bu yüzden eylemlerin bu ölçüte göre değerlendirilmesinde insanın sorumluluğu, onun eylemin ilkesi (*arkhe*) olup olmamasına ve onun elinde olup olmamasına (*eph hemin*) bağlıdır. Aristoteles’e göre, birinin rüzgâr ya da başkaları tarafından sürüklenmesi gibi durumlarda başlangıç yapanın ya da maruz kalanın dışında olduğu için bunlara “istemeyerek yapılanlar” denir. Büyük kötülüklerin korkusundan ya da yüce bir amaç uğruna yapılanların ise isteyerek ya da istemeyerek olup olmadığı tartışma konusudur. Çocukları rehin alınan birisinin ya da fırtınada yük atmak zorunda kalan bir kaptanın yaptıkları şeyler mutlak bağlamda isteyerek yapılmaz gözükürler. Ancak kötülükten kurtulmak adına tercih edilmeleri bakımından akıllıca hareket eden insanın yapacağı şeylerdir. Dolayısıyla bu tür eylemler karma eylemlerdir ancak isteyerek yapılanlara

⁶⁸ Stephen D. Hudson, “Reason and Motivation in Aristotle”, s.134.

⁶⁹ Aristoteles, *DA*, 433a 23-25.

daha yakındırlar; çünkü olay anında tercih edilmişlerdir ve bir eylemin amacı, içinde bulunulan durumla alakalıdır. O hâlde isteyerek yapılan ve istemeyerek yapılan terimleri eylem anına atıfla kullanılmalıdır. Bu yüzden bu tür eylemler isteyerek yapılanlardandır; zira organları harekete geçiren ilke kişidedir ve ilkenin kişide olması onun yapmaya ve yapmamaya güç yetirebilmesi anlamına gelir.⁷⁰ Tercih edilen ve isteyerek yapılan şey “gemiden değerli eşyaları atma” şeklinde değil, “fırtına anında insanları kurtarmak adına gemiden değerli eşyaları atma” olarak belirli bir durumun ifadesiyle açıklanır.⁷¹

Aristoteles başlangıcı yapanda bulunan eylemi isteyerek yapılan olarak tanımladıktan sonra bunun yanlış anlaşılıp hoş ve güzel şeylerin dışarıdan zorlama ile insanda arzu uyandırmasının istemeyerek yapılanı sebep olduğunun düşünülebileceğini söyler ve bu görüşü tartışır:

Eğer birisi güzel ve yüce nesnelerin zorlayıcı güce sahip olup bizi dışarıdan zorladığını söylerse, onun için tüm eylemler zorlanmış demektir; çünkü tüm insanlar yaptığı her şeyi bu amaçlar için yapar. Zorlamayla ve istemeyerek eylemde bulunanlar acı çeker ancak güzellik ve yücelik için eylemde bulunanlar zevk duyar. Kişinin cezbedici şeylere kolayca kapıldığı için kendisini değil de haricî şartları suçlaması ve yüce eylemlerin sorumluluğunu üstlenip utanç verici eylemler için güzel nesneleri sorumlu tutması saçmadır. Öyleyse zorla yapılan kişinin hiç katılmadığı, ilkesinin kişinin dışında olduğu şeydir.⁷²

Aristoteles isteyerek yapılan ve sorumluluk içeren eylemin içeriğine bilgiyi de dâhil eder. Bu bilgi, Sokratik tarzdaki doğru eylemi gerektiren bilgi türünden değildir. Aristoteles’in bu bağlamda bilgiden kastı, eylemi kuşatacak olan olgulara dair tikel bilgidir. Yani bir eylemin meydana gelişinden önce kişinin o eyleme dair koşulları bilmesi gerekir ki eylem isteyerek yapılmış olsun. Duruma hâkim olmadan yapılan eylem istenmeyen sonuçlar doğuracağı için pişmanlık ve üzüntü getirecektir; zira bilgisizlik nedeniyle bir şey yapanlardan ancak pişman olan için istemeyerek yaptı diyebiliriz. Kötü ve adaletsiz kişi ise yapılması ve yapılmaması gerekeni bilmeyen kişidir. İstemeyerek yapan kişi yararlı ve zararlı olanı bilmeyen değildir; çünkü eylemi istemeyerek yapılan kılan tercihteki yanlışlık değildir. Tümelin bilgisine sahip olmayan da istemeyerek yapan değildir; çünkü o bunun için yerilir. İstemeyerek yapmanın nedeni eyleme ilişkin tikel unsurlara dair bilgisizliktir ve bunlarda acıma ve bağışlama söz konusu olur.⁷³ Bu durum *Eudemos*’a *Etik*’de de şu şekilde geçer:

⁷⁰ Aristoteles, *NE*, 1110a 1-19.

⁷¹ Anthony Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*, s.32.

⁷² Aristoteles, *NE*, 1110a 33-1110b 18.

⁷³ A.g.e., 1110b 18-1111a 3.

... isteyerek olan arzu ya da tercih ile tanımlanmaz, geriye düşünceye bağlı olanı tanımlamak kalıyor. İsteyerek yapılan istemeyerek yapılanı karşıt görünüyor; kişinin, aracın, amacın bilindiği eylem de, kişinin, aracın, amacın bilinmediği ama rastlantısal olarak değil, tamamen bilgisizlik yüzünden yapılan eyleme karşıt... dolayısıyla kişinin yapmamasının elinde olduğu ve bilgisizliğin de söz konusu olmadığı, bizzat kendisi tarafından yapılan her ne varsa isteyerek olan şeyler olması zorunludur; isteyerek yapılan işte budur. Ancak bilmeden ve bilgisizlik yüzünden yapılanlar ise istemeyerek yapılan şeylerdir. Ancak bilgi ona sahip olmak ve kullanmak şeklinde iki türlü olduğundan, bilgi sahibi olup da onu kullanmayan kişi için bir bakıma haklı olarak bilgisizlikten eylemiş denebilir ama bir bakıma da denemez: Mesela umursamazlığı yüzünden bilgisini kullanamamışsa. Benzer şekilde, bilgi sahibi olmayan biri de, eğer bunu öğrenmesi kolay iken ya da öğrenmek zorunda iken umursamazlık, haz ya da acı yüzünden öğrenmemişse kınanabilir. Öyleyse tanıma bunları da ekleyelim.⁷⁴

Dolayısıyla isteyerek yapılan, birinin kendine bağlı şeyleri -yani kişiyi, aracı ve amacı- bilerek yapması olarak nitelenir. Ancak eyleme ait tikel durumların bilgisi, eylemin isteyerek yapılmış olmasında önemli bir kıstas olmakla birlikte tek başına yeterli değildir. Bunun yanı sıra Aristoteles rastlantısal ya da zorla yapılmış olmaması koşulunu da öne sürer. Mesela birisi bir başkasının elini tutup üçüncü bir kişiye vurmasına yol açarsa, elin sahibi bu durumda bunu isteyerek yapmış olmaz. Bunun dışında, bilgisine sahip olduğumuz, ancak bizim elimizde olmayan ve maruz kaldığımız şeyler vardır ki –doğal süreçle yaşlanmak ve ölmek gibi- bunlar ne isteyerek ne de istemeyerek yapılan şeylerdir.⁷⁵

Özetle, Aristoteles açısından bir eylemin isteyerek yapılmış olmasını üç şartı sağlamasıyla açıklayabiliriz:

1. Eylemde bulunmanın kişinin elinde olması yani yapıp yapmamaya güç yetirebilme,
2. İlkesinin kişiden kaynaklanması,
3. Kişinin eyleme ait tikel durum hakkında bilgi sahibi olması.⁷⁶

Bu noktada şunu tartışabiliriz: İlkenin kişiden kaynaklanması konumuz açısından ne anlama gelmektedir? Aristoteles'te doğaya göre olan tüm varlıklar bir anlamda ilkelerdir ve bu nedenle her bir varlık kendine benzer olanı doğurabilir. Ancak canlılar arasında yalnızca insan bazı eylemlerin ilkesidir; zira sadece insan için “eyledi” denir. Bu açıdan Aristoteles ilkeyi farklı bağlamlarda kullanır. “Asıl ilke” dediği türden ilke, devinimlerin ilk olarak kaynaklandığı ve çoğunlukla başka türlü olması mümkün olmayan şeylerin bağlı olduğu ilkedir ve bunların başında Tanrı yer alır.⁷⁷ Aristoteles'in asıl ilke diyerek Tanrısallık atfettiği

⁷⁴ Aristoteles, *EE*, 1225b 1-16.

⁷⁵ Aristoteles, *NE*, 1135a 24-1135b 2.

⁷⁶ Richard Sorabji, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, (University Of Chicago Press, 2006) s.234-236.

⁷⁷ Aristoteles, *EE*, 1222b 15-23.

ilkeye ve sadece benzerini meydana getirebilen doğal ilkeye dair açıklamalarından anlaşılan, ilkenin özelliğinin kendi içinde eksiksiz tek bir tarzda devinim ya da oluşum ortaya çıkarmasıdır. Ancak insan söz konusu olduğunda eylemin ilkesi olmak bir eylemin tercih edilmesi demektir ve burada tekdüzelik söz konusu olmadığı gibi, aksi bu ilkeye hâlel getirecektir. Bu ikilemi çözmek adına *Metafizik*'in 1046b paragrafına bakabiliriz. Burada Aristoteles akli kuvvetlerin akli olmayan kuvvetlerden zıt fiiller gerçekleştirme gücüne sahip olmakla ayrıldığını söyler. Isıtabilen ancak sıcaklığı, soğutabilen ancak soğukluğu doğurabilirken bilen insan her iki zıt etkiyi de meydana getirebilir. Bu hareketlerin ilkesi ruhta bulunur, aynı ilkeden iki zıttı çıkarabilmek ruhun özelliğidir.⁷⁸ Aristoteles açısından ilkeye dair mesele, ruhun akli yönüne atfedilen özelliklerle açığa kavuşur. Aslında ilkenin işlevi tek bir hareket meydana getirmek iken, insanda aklın ve dolayısıyla tercihin bulunması aynı ilkeden farklı eylemlerin ortaya çıkmasını sağlar.

Aristoteles'in Sokrates'teki katı bilgi-erdem eşitliğine karşı çıkışını belki de en net olarak gördüğümüz kendine hâkim olamama meselesi, onun isteyerek yapma ve zor ile yapma ayrımında tartıştığı mevzulardan biridir. Nitekim o, kişinin doğru eylemin bilgisine sahip olmasına rağmen eyleminde buna uygun hareket etmemesinin mümkün olduğunu savunur. Bu tür eylemin ilkesi de içsel bir ilke olduğu için isteyerek yapılan eylem kategorisindedir ve kişi bu tür eylemin ahlaki sorumluluğunu taşır; çünkü zorlama, arzuya engel olan ya da ona karşı bir hareket oluşturan haricî ilkeyle gerçekleşir.⁷⁹ Aristoteles *Magna Moralia*'da kendine hâkim olamayan kişinin eylemlerini istemeyerek yaptığı iddiasını ele alır ve onun isteyerek yaptığını şu şekilde savunur:

Buna göre hiç kimse, kötü olduğunu bile bile, isteyerek kötülük yapmaz; ama kendine hâkim olamayan, yaptığının kötü olduğunu bile bile, yine de yapar, hem de iştah gereği yapar. O hâlde isteyerek yapmış değildir. Dolayısıyla mecbur kalmıştır. Bu da yine aynı akıl yürütmeye karşılanabilir; zira iştah gereği ise, zorunluluktan doğmuş değildir. Öte yandan iştah hazzı beraberinde getirir, haz uğruna yapılsa mecburiyetten değildir. Kendine hâkim olamayanın isteyerek yapıp-ettiği konusunda bir başka açıklama daha ortaya konabilir. Nitekim adaletsiz olanlar isteyerek adaletsizlik yaparlar, kendine hâkim olamayanlar ise adaletsiz olanlardır ve adaletsizlik yaparlar. O hâlde kendine hâkim olamayan kendine hâkim olamamaya karşılık gelenleri isteyerek gerçekleştiriyor olsa gerektir.⁸⁰

Aristoteles genel bir kanı olarak zorla yapılan şeylerin her zaman acı verici olduğunu ifade eder. Hem kendine hâkim olan hem de olamayan kişinin zorla hareket ettiği söylenir; zira

⁷⁸ Aristoteles, *Metaphysics*, çev. C.D.C. Reeve (Indianapolis&Cambridge: Hackett Publishing Company Inc, 2016), 1046b 5-23.

⁷⁹ Aristoteles, *EE*, 1224b 7-14.

⁸⁰ Aristoteles, *Magna Moralia*, çev. Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 1188a 5-16.

kendine hâkim olan kişi iştahına karşı gelir ki bu acı vericidir, kendine hâkim olamayan kişi de aklın gösterdiğine aykırı eylemde bulunur ki bu da başta haz vermesine rağmen pişmanlık getirir. Kendine hâkim olamayan kişi daha az acı çeker görünür; çünkü arzusu haz verene yöneliktir ve onu zevkle takip eder. Bu yüzden kendine hâkim olamayan kişi zorlanmaktan ziyade isteyerek eylemde bulunmuştur; zira eylemi tamamen acı verici değildir. İkna ve zorlama arasında bir karşıtlık olduğundan ve kendine hâkim olan kişi de ikna olduğu şeye yöneldiğinden eylemini isteyerek yapmıştır. Dolayısıyla hem kendine hâkim olan hem de olamayan kişi eylemlerini zorlama ile değil isteyerek yapar.⁸¹

“İsteyerek yapılan” teriminin aslında geniş bir anlamı bulunur. Zorla ya da bilgisizlik nedeniyle yapılanların istenmeyerek yapılmış oluşuna bakılarak, eylemin bilgisi ve başlangıcı kişide olduğunda onun isteyerek yapılmış olduğu yargısına varılır. Ancak Aristoteles bu çerçevenin öfke ya da iştah sebebiyle yapılanları isteyerek yapılanların dışında bırakacağı kanısındadır ve bu durumda çocuklar ve hayvanların davranışları isteyerek yapılmış olmayacaktır. Ayrıca kişinin iştah duyması gerekenlere ve hakkında öfkelenmesi gerekenlere dair eylemleri istenmeyerek yapılanlar olarak adlandırmak saçmadır; zira Aristoteles’e göre iştah ve öfkeden kaynaklanan bazı eylemler de pekâlâ insancadır.⁸² Bir insan öfke ya da iştahın doğrudan etkisiyle de eylemde bulunabilir; Aristoteles için bu tür eylem isteyerek yapılmıştır ancak tercih edilmiş değildir. Tercihe dayanan eylem kişinin amacına yönelik en iyi tavrı oluşturan akli seçimin sonucudur. Aristoteles’e göre akli isteme amacı belirler, tercih ise bu amaca yönelik araçları belirler. Dolayısıyla tercih amaç ile amaca yönelik en doğru yol arasında bağlantı kuran ögedir ve kişinin eylemlerinin ilkesi olabilmesi tercihe dayanır. İsteyerek yaptığımız her şeyden sorumluyuzdur; zira bu tür şeyleri yapmak ya da yapmamak elimizdedir ancak akıl sahibi canlılar olarak yaptığımız hareketlerden bir kısmı için tümenden sorumluyuzdur ki bunlar tercih içeren eylemlerdir.⁸³

Akli isteme ile istenen amaç olduğuna göre; düşünüp taşınma ile üzerine düşünülen ve tercih edilenler de amaca götürenler olduğuna göre, bunlarla ilgili eylemler tercihe bağlı ve isteyerek yapılan eylemler olmalıdır. Aristoteles’e göre buradan çıkan sonuç erdemin de kötülüğün de elimizde olduğudur. Yapılması elimizde olan şeyleri yapmamak da elimizdedir, dolayısıyla iyi veya kötü insan olmak da elimizdedir. Bu görüşü desteklemek üzere Aristoteles yasa koyucuların uygulamalarından bahseder. Yasa koyucuların kötü şeyler yapanları -zorla ya da

⁸¹ Aristoteles, *EE*, 1224a 30-1224b 1.

⁸² Aristoteles, *NE*, 1111a 21-1111b 3.

⁸³ Charles H. Kahn, “Discovering the Will: From Aristotle to Augustine”, *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*, ed. John M. Dillon & A.A. Long, (University of California Press, 1988), s.240.

nedeni kendileri olmayan bilgisizlikten yapanlar hariç- cezalandırmaları, iyi şeyler yapanları ise ödüllendirmeleri ona göre insanları kötü şeyler konusunda engellemek ve iyi şeyler konusunda teşvik etmek amacı taşır. Ancak kimse elinde olmayan şeyleri yapmaya teşvik edilemez; sözgelişi hiç kimsenin acı ya da açlık duymamaya ikna edilmesi mümkün değildir. Aristoteles'e göre bilgisizlik de bir ceza nedenidir ve yasalar bilinmesi gerekenleri bilmeyenlerin de cezalandırılmasını şart koşar; çünkü kişi bilgisizliği için başkasını suçlayamaz. Bilgisizliği gidermek üzere çaba göstermek kişinin elinde olan şeylerdendir. Başboş ve haz düşkünü olup edinilmesi gereken bilgileri umursamamak kişinin suçudur; çünkü onun böyle bir kişi olup olmaması kendi elindedir. Kişinin yaptığı kötü eylemlere sarhoşluğu bahane etmesi de saçmadır. İnsan sarhoşken ne yaptığını bilemez, ancak sarhoş olma eyleminin ilkesi kendisindedir ve bunu isteyerek seçmiştir.⁸⁴ Aristoteles'in eylemin kaynağı tartışmasından çıkardığı sonuç, kişinin iyi ya da kötü eylemde bulunmasının ve iyi ya da kötü kişilik sahibi olmasının kendisinin elinde olduğudur. Aristoteles ceza veya ödül hak etme ihtimali taşıyan ahlaki özneye sorumluluğunu teslim etmek niyetindedir. Ona göre insanın ilkesi ve hâkimi olduğu şeyler olumsaldır, bunların oluşup oluşmaması insana bağlıdır. Erdem ve kötülük de insanın eylemlerinin nedeni ve ilkesi olduğu konularla ilgilidir. İnsanın tercih ederek yaptığı her şeyi isteyerek yaptığı açıktır. Dolayısıyla erdem ve kötülük isteyerek yapılanlarla ilgilidir.⁸⁵

Aristoteles'in araştırması insanın övgüye ve yergiye konu olan eylemlerinin doğasını tespit edip onun ahlaki sorumluluğunu temellendirmek üstünedir; zira insanın ilke olma vasfıyla ortaya koyduğu eylemleri, tercihten kaynaklanır ve sadece insana özgüdür. Aristoteles isteyerek ve istemeyerek yapılan eylem ayrımını da bu ilke ve tercihe dayandırır. Eğer tercih muhakeme ile birlikte düşünüp taşınmaya dayanan bir arzuysa, isteyerek yapılanla tercih edilen aynı değildir. Nitekim isteyerek yaptığımız oturma, kalkma ve bunlar gibi pek çok şeyi muhakeme ve düşünüp taşınmaya başvurmadan önce yaparız, öte yandan tercihle meydana gelen her şey muhakemeyle birlikte gelir. O hâlde her tercih edilen isteyerek yapılandır ama her isteyerek yapılan tercih edilmiş değildir.⁸⁶

Erdemli veya kötü insan olmanın, övgü veya yergiye konu olmanın ön koşulu olarak isteyerek yapmayı ortaya koyan, isteyerek yapmayı da tercihle ilişkilendiren Aristoteles, kişileri değerlendirmede eylemlerinden çok tercihlerine bakılması gerektiğini söyleyerek tercihin

⁸⁴ Aristoteles, *NE*, 1113b 2-1114a 4.

⁸⁵ Aristoteles, *EE*, 1223a 2-20.

⁸⁶ Aristoteles, *Magna Moralia*, 1189a 32-1189b 1.

önemini bir kez daha vurgular; zira insanlar zorlama yüzünden kötü şeyler yapabilir ama tercihleri zorlanamaz.⁸⁷ Dolayısıyla kişinin ahlaki vasfını belirleyen şey yaptığı tercihlerdir. Bu tercihler ise genel olarak insanın erdemli ya da erdemsiz olması bağlamında huylarından kaynaklanır.

1.5. Karakter/Huy Bağlamında Özgürlük-Determinizm

Aristoteles'e göre iradi hareket tahayyül ve arzu sebebiyle meydana gelir. İradi olmayan hareketin kaynağı ise bir şey ya da bir kişi tarafından zorlanmadır. Bu ayrım bize canlının iradi hareketi konusunda iki ölçüt sağlar: 1. İçsel bir ilkedен kaynaklanmalıdır. 2. Tahayyül ve arzu tarafından kontrol edilmiş olmalıdır.⁸⁸ İnsan özelinde ise tahayyül ve arzu insanın karakteriyle bağlantılıdır. İnsan, eylemlerinde karakterine uygun olmayan şekilde davranamaz. Aristoteles özne açısından haricî olan eylem ile dâhilî olan karakter arasında bir bağ kurar, zira bu bağın yok sayılması hiçbir eylemin kişinin elinde olmadığı sonucuna çıkar. Dolayısıyla burada karakterin oluşumu ve değişiminde kişinin payı önem arz eder. Aristoteles açısından insan karakterinden kısmen sorumludur; zira insanın doğal eğilimleri ve ahlaki eğitimi onun oluşmasında önemli rol oynar.⁸⁹ Öte yandan alışkanlık edinme ile karakteri meydana getiren eylemler iradi eylemin iki şartını (içsel ilkedен kaynaklanma ve tahayyül ve arzu tarafından kontrol edilme) taşımaktadır. Ancak bu eylemlerin yöneldiği amaçlar büyük oranda ailenin, öğretmenlerin ve çevrenin etkisiyle oluşur. Aristoteles'in küçük yaşta öğrenimin ve alıştırmanın karakter oluşumu açısından önemini vurguladığını ve çocukların, hayvanlara benzer şekilde, insan eyleminden (*praksis*) ve tercihten pay almadığı ifadesini⁹⁰ göz önünde bulundurursak, erken yaşta kişiler için arzu etmede değil ancak bilinçli tercih ve bu tercih doğrultusunda eylemde bulunma konusunda eksiklik olduğu anlaşılır. Sonuç olarak karakter gelişiminin ilk aşamalarında karakterin nasıl olacağının özne tarafından belirlendiğini söylemek uygun gözükmez. Ancak burada şöyle bir problem ortaya çıkar: Eğer karakter özne tarafından belirlenmiyor ise, eylemin ortaya konmasında da öznenin payı yok demektir. Bu durumda özneye sorumluluk ve özgürlük nasıl atfedilebilir? Buna Aristoteles açısından şu şekilde cevap verilebilir: İnsan karakterine zıt biçimde eylemde bulunabilir ve zorlansa dahi karakterini alıştırma ile değiştirebilir.⁹¹

⁸⁷ Aristoteles, *EE*, 1228a 5-17.

⁸⁸ Jörn Müller, "Was Aristotle an Ethical Determinist?", s.81.

⁸⁹ Aristoteles, *NE*, 1114 b22-24.

⁹⁰ Aristoteles, *EE*, 1224 a28.

⁹¹ Jörn Müller, "Was Aristotle an Ethical Determinist?", s.94-95.

Aristoteles'e göre karakter erdemleri bizde doğa itibarıyla bulunmaz, çünkü doğal yapısı gereği belirli türde olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez. Mesela doğal olarak aşağı doğru giden taş birisi binlerce kez yukarı doğru atarak alıştırmaya çalışsa bile, taş yukarı doğru gitmeye alışamaz, aynı şekilde alev de aşağı doğru gitmeye alışamaz. Erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları geliştiririz.⁹² Öte yandan Aristoteles'e göre alıştırma ve eğitim herkeste işe yaramaz, burada da devreye yasalar girmelidir; zira insandaki tutkular nasihat ve uyarıdan çok zorlamaya boyun eğer. Güzeli seven, çirkinden yüz çeviren erdeme özgü karakterin oluşması için kişilerin bu amaca yönelik eğitimini destekleyen yasaların konması gerekir. Aristoteles'e göre ölçülü bir yaşam çoğunluğun hoşuna gitmez; ancak alışkanlık hâline gelen şey acı vermez. Dolayısıyla insanlar yetişkin hâle geldiklerinde erdeme uygun karakter onlarda alışkanlık ve eğitimle yerleşmiş olmalıdır ve bunu sağlayacak olan da yasalardır.⁹³

Aristoteles'in ele aldığı bir başka mesele de insanın hangi konumdan itibaren ahlaki sıfatlarını oluşturabileceği ya da değiştirebileceğidir. Mesela kişide adaletsiz olmak karakter hâline gelmişse artık onun adil biri olması mümkün müdür? Bunu ne ölçüde başarabilir? Aristoteles'e göre kişinin karakteri başlangıçta kendi elindedir, dolayısıyla adaletsiz olması kendi sorumluluğundadır ve bir kere adaletsiz biri olduktan sonra artık adil olması neredeyse olanaksızdır. Bu konuda hasta kişi ve atılan taş örneklerini verir: Hasta kişi artık istese de sağlıklı olamaz; ancak bir zamanlar sağlığına dikkat etmek ve doktorun tavsiyesine uymak elinde olduğundan durumun bu hâle gelmesi kişinin elindedir. Diğer örneği ise taşın atıldıktan sonra geri alınamamasıdır ve daha katı bir tutuma işaret etmektedir. Aristoteles'in amacı iyi ya da kötü karakter sahibi olmanın başlangıçta kişinin elinde olduğunu ve bir kere karakterin oluşumu tamamlandı mı onu tersine çevirmenin imkânsızlığını vurgulamaktır. Ruhun ve bedenin kötü yönlerinden doğuştan olanlar değil, özensizlik ve umursamazlık nedeniyle meydana gelenler kınanır. Dolayısıyla iyi veya kötü oluşu insanın elindedir, bu konuda sorumludur.⁹⁴ Bu açıdan eylem ile karakter arasındaki fark ise eylemde baştan sonra süreç hâkim olmamız, karakterde ise sadece başlangıcın elimizde olmasıdır.⁹⁵

Bu meseleyi şârihlerden İskender Afrodisî de ele almıştır. Ona göre, övgü ve yergiye; ödül ve cezaya konu olan ve bireyin kontrolünde gerçekleşen eylemlerde şöyle bir problem ortaya

⁹² Aristoteles, *NE*, 1103a 17-27.

⁹³ A.g.e., 1179b 16-1180a 5.

⁹⁴ A.g.e., 1114a 13- 25.

⁹⁵ A.g.e., 1114b 26-1115a 3.

çıkar: Erdemler onları taşıyan bireyin kontrolünde değildir; zira o birey artık erdemın karşıtı olan kötölüğü kabul edemez. Aynı şekilde erdemsiz olan biri için o erdemli olmaya güç yetirebilir denemez. Afrodisi de Aristoteles gibi bireylerin huy edinmeden önce eylemleri üzerinde kontrol sahibi olduklarını ancak huy edindikten sonra artık eylemlerin ortaya çıkış sebebi olan huyları değiştirmekte geç kalmış olduklarını söyler. Yani insanlar huy elde etmede güç sahibidir, edinilen huyu karşıtına çevirmede değil.⁹⁶

Öte yandan Aristoteles’in bazı ifadeleri yukarıdaki görüş ile ters düşer görünür:

...karşıtları üstlenen bulunduğunda karşılıklı dönüşme olanaklı: Yeter ki ateşin sıcak olması gibi, nesnede doğal bir şey bulunmasın. Sağlıklıların hasta, akın kara, soğğun sıcak olması olanaklı; erdemliiyken erdemsiz, erdemsizken erdemli olmak da olanaklı. Daha iyi işlere yöneltilen erdemsiz kişi pek az da olsa iyiye gider, az da olsa bir kez iyileşti mi, ya tam olarak dönüşeceği ya da oldukça büyük bir iyileşme göstereceği açık. Çünkü başlangıçta alınmış olan ne olursa olsun, erdeme doğru hep daha çok yönelme olur, iyileşme de gittikçe artar. Bu hep bu biçimde gidince, zamanla bir engel çıkmazsa hepten karşıt huya dönüşme olur.⁹⁷

Burada “doğasında olmak” önemli bir ayrıma işaret eder. Aristoteles’te bir şeyin doğası demek ona özgü kalıcı nitelikler demektir. Bu yüzden ateş yukarı doğru giderken, taş aşağı düşer. Dolayısıyla insanda tekdüze bir doğa bulunmadığından, insan karşıtlıkları kuvve olarak kendinde taşıyabildiğinden, onun huyu değişebilir. Bu iki görüş bir arada düşünüldüğünde şöyle bir sonuca varılabilir: Huy başlangıçta kişinin elindedir ve oluştuktan sonra da değiştirilebilir; ancak Aristoteles’in vurgulamak istediği değişimin zorluğudur. Kişi benzer eylemleri yapa yapa huy hâline getirdiği nitelikleri değişmesi güç bir aşamaya taşımış olur. Değişim mümkündür; ancak kişinin çok çaba sarf etmesi gerekir. Aristoteles bu durumu göstermek adına huyun kalıcılığını vurgulamıştır; çünkü kişi için artık huyu itibariyle kolay gelen şeylerin sürekli zıtlarını yapmak oldukça zor olacaktır.⁹⁸ Sorabji’nin yorumuna göre ise Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’de eylemleri gerçekleştirmenin elimizde olduğunu vurgulaması bize bu konuda başka bir yol gösterir. Eğer kişide kötü karakter yerleşmişse, onun iradesi ve tercihi elbette söz konusudur; ancak tercih artık iyi ve kötü arasında değil, birden fazla kötü arasındadır.⁹⁹

Görüldüğü üzere ahlakla ilgili eserlerine baktığımızda Aristoteles’in gerek eylem düzeyinde gerekse huy düzeyinde insanın özgürlüğüne alan tanıdığını ve bunun üzerine bir sorumluluk

⁹⁶ Alexander of Aphrodisias, *On Fate*, çev. R. W. Sharples (Londra: Duckworth Publishing, 1984), s.76.

⁹⁷ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi, 2002, 13a 22-29.

⁹⁸ Gianluca Di Muzio, “Aristotle on Improving One’s Character”, *Phronesis*, Vol. 45, no.3, Ağustos 2000, (205-219), s.210-211.

⁹⁹ Richard Sorabji, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle’s Theory*, s.237.

anlayışı inşa ettiğini görüyoruz. Bunun yanı sıra Aristoteles bir bilim olarak ahlakı çoğu zaman ortaya çıkan ve başka türlü olabilecek şeylerle ilgili görür ve onu zorunlu şeylerle ilgilenen matematik gibi bilimlerden ayrı tutar. Ancak evrendeki zorunlu ve mümkün ögeler arasında yaptığı ayırım ile nesnel olarak belirlenmemiş olayların olduğunu mu, yoksa zorunluluğu bizim tamamen keşfedemeyeceğimizi mi kastettiği açık değildir.¹⁰⁰ Bu yüzden insan ve eylemleri odak noktası olmadığında karşımıza çıkacak sonucu öğrenmek üzere onun metafizik görüşlerine yer vermek faydalı olabilir düşüncesindeyiz.

1.6. Zorunluluk ve Nedensellik

Özgürlüğün karşıtı olan determinizm, tüm çeşitleriyle birlikte temelinde bir mecburiyet ya da zorunluluk içerir. Bu nedenle öncelikle Aristoteles'te “zorunlu” sözcüğünün ne anlama geldiğine bakalım:

- 1) Onlar olmaksızın yaşamanın mümkün olmadığı şeyler. Mesela besin bir hayvan için zorunludur. Çünkü hayvan beslenmediğinde varlığını koruyamaz.
- 2) Kendileri olmaksızın iyi olanın varlığa gelemeyeceği veya kötünün uzaklaştırılamayacağı koşullar. Örneğin ilaç hasta olmamak için zorunludur. Bu tür zorunlu daha çok belirli bir amaca yönelik araçları ifade eder.
- 3) Zorunlu, zorla yapılan şey ve zorlama anlamına da gelir. Yani isteme ve tercihe karşı çıkan, onlara engel olan şeydir. Bu tür zorunluluk, insanın tercihindən, düşünüp taşınmasından doğan hareketine karşıt olan bir şeydir.
- 4) Olduğundan başka türlü olamayan şeylere dair zorunluluk. Bütün diğer zorunluluklar bir şekilde zorunlunun bu anlamından türerler; çünkü bir şeyin baskı sonucunda doğal eğilimini yerine getiremediği bir durumda, zorunlu bir şey yaptığını veya zorlamaya maruz kaldığını söyleriz. Bu ise zorunluluğun, bir şeyin başka türlü olmasını imkânsız hâle getiren şey olduğunu söylemek demektir. Hayatın ve iyi olanın koşulları ile ilgili olarak da durum aynıdır; çünkü gerek iyinin, gerekse hayat ve varlığın bazı koşullar olmaksızın imkânsız olması durumunda, bu koşullar zorunlu olmuş olurlar ve bu tür bir neden de bir çeşit zorunluluktur.¹⁰¹

Aristoteles için zorunlu ya da zorunluluk kavramı açısından kilit nokta “başka türlü olamama”dır. Nitekim diğerlerinin ondan türediğini söylediği dördüncü zorunluluk tanımında bunu açıkça söylemektedir. İlkinde yaşamın sürmesi açısından, ikincide amacın gerçekleşmesi

¹⁰⁰ David Ross, *Aristoteles*, s.295.

¹⁰¹ Aristoteles, *Metaphysics*, 1015a 20-1015b 8.

açısından, üçüncüde de haricî bir zorlayıcının isteme ve tercihi devre dışı bırakması bakımından başka türlü olamama söz konusudur.

Sorabji'ye göre Aristoteles zorunluluğu (*necessitation*) kabul etmez; ancak bu onun sebepliliği (*causation*) reddettiği anlamına gelmez. Bir şeyin sebep-sonuç ilişkisiyle meydana gelmesi onu zorunlu yapmaz iddiası doğru ise bu bizi determinizmin en eski ve güçlü argümanı olan “bir olgu zorunlu değilse, sebepsiz ve açıklanamaz olmalıdır” savından kurtaracaktır.¹⁰² Sorabji bu açıdan Aristoteles'in görüşünü açıklamak ve desteklemek için şu örneği verir: Bir çocuk izin alması gerektiğinin farkında olmasına rağmen, diğer bir çocuğun oyuncakını elinden alabilir. Oyuncak alması onun birtakım belirli hisler yerine başkalarına göre hareket etmesiyle oluşur, dolayısıyla eylemi sebep-sonuç ilişkisiyle cereyan etmiştir; fakat o ya da bu hisleri bahsi geçen eylemi gerektirmiştir denemez. Sebepler zinciri geriye götürülebilir ancak eylemin sebebi içseldir.¹⁰³ Belirli bir durumda iki davranış örgüsü de sebepleriyle ortaya konup açıklanabilir; ancak bu sebeplilik neden bunlardan birinin tercih edildiğini açıklamaz, dolayısıyla bir eylem zorunlu olmadan sebepli olabilir. Determinist bakış açısı Sorabji'nin itirazına şöyle cevap verebilir: Kişinin bir eylemi diğerine tercih etmesi zorunludur; zira birini gerektiren daha güçlü sebepler vardır ve bunlar eylemi zorunlu hâle getirmiştir. Ancak eylemlerimizi belirleyen her zaman sebeplerden birinin daha güçlü olması mıdır? Önümüzde tamamiyle eşit olduğu varsayılan iki seçenek bulunduğu Buridan'ın eşiği¹⁰⁴ gibi kararsız ve hareketsiz kalıp kalmayacağımız tartışmalıdır.

Sebe-sonuç ilişkisi sorumluluk açısından da önemlidir. Eğer insan eylemleri sebepli değilse açıklanamazlar ve bu yüzden eylemi ortaya koyan kişi sorumlu tutulamaz. Sorabji'ye göre Aristoteles hem determinizmden hem de sebepsizlikten kaçınmak adına insan eylemlerinin sebepli ve açıklanabilir olduğunu, ancak zorunlu olmadığını ve başka türlü olabileceğini savunmuştur. Böylelikle failin sorumluluğunu mümkün hâle getirmiştir. Gail Fine'ın yorumuna göre Sorabji tüm ihtiyari eylemlerin, ya hâlihazırda gerektirilmemiş olduğunu ya

¹⁰² Richard Sorabji, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, s.26.

¹⁰³ A.g.e, s.232.

¹⁰⁴ Buridan'ın eşiği, 14. yüzyılda yaşamış bir filozof olan Buridan'a atfedilen ve iki eş seçenek söz konusu olduğunda tercihin ve eylemin gerçekleşmeyeceğini savunan ve buna karşıt duran görüşlerin tartışıldığı zemini oluşturan bir problemdir. Bu problemde ilk olarak Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine*'de değindiği kabul edilir. “...saç üzerine yapılan temellendirme gibi: her yandan aynı güçle çekilirse parçalanmazmış. Ya da acıkan susayan kişi yiyecekten ve içecekten aynı uzaklıkta ise donakalmış.”; bkz: Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi, 1997, 295b 28-32. Bu meseleyi daha sonra Gazzâlî ve İbn Rüşd'de ele almıştır ve ilgili bölümde incelenecektir; bkz: Nicholas Rescher, *Scholastic Meditations*, Washington: The Catholic University of America Press, 2005, s.7-13.

da yakın halkalarından birinin gerektirilmemiş olduğu bir nedensel zincire bağı olduğunu savunmaktadır.¹⁰⁵

Aristoteles sonrasında ise determinizmle ilgili iki tür argüman ortaya çıkmıştır. Birincisi, Epikür ve Zenon’a atfedilen ve modern dönemde *katı deterministler* tarafından savunulan, zorunlulukla bağdaşmasının temellendirilebilir olması önemli olmaksızın sorumluluk ve cezanın kaçınılmaz olduğu görüşüdür. İkincisi ise Khrysippos ve diğler bazı Stoacılar ile modern dönemdeki *ılımlı deterministlerin* savunduğu, ahlaki varsayımların determinizmle çelişmediğı argümanıdır. Sorabji’ye göre bu görüşler hepten yeni değildir, Aristoteles’in hâlihazırda geliştirmiş olduğu konuya ilişkin farklı yanıtlara işaret etmektedir. Nitekim Aristoteles’i de ılımlı determinist ya da bağdaşırcı olarak görür.¹⁰⁶

Aristoteles’in nedensellik anlayışına tekrar dönersek, *Metafizik*’te nedensellik zincirinin belli bir noktaya kadar geri götürülebileceğini ve bu noktada sebebi bulunmayan bir sebebe rastlayacağımızı savunur.¹⁰⁷ Var olan koşullar itibarıyla her insanın öleceğı kesindir; ancak hangi sebeple öleceğı kesin değildir. Burada rastlanılacak sebebi olmayan sebep, bir tercih meydana geldiğinde ortaya çıkacak olandır.¹⁰⁸ Aristoteles insani eylemlerde ve başka bazı durumlarda, hiçbir zaman bilimin konusu olmayacak olan bir olumsuzluğun varlığını kabul etmektedir: Bir insan belli bir şekilde davrandığı takdirde zorunlu olarak öldürülecektir; ancak onun bu şekilde davranması hiçbir sebebin zorunlu sonucu değildir ve bu şekilde davranmadığı sürece onun öldürölüp öldürölmeceğı belirlenmiş değildir.¹⁰⁹ Aristoteles’e göre ereksellik doğa gereğı veya düşünce sonucu ortaya çıkan şeylerde bulunduğundan bu olaylar bazen tesadüfen ya da şansa meydana gelebilir; zira varluğun özü gereğı ya da arazî olarak varluğa gelmesi gibi, sebep de bu şekilde meydana gelebilir. Şans, bilinçli bir tercih sonucu belli bir amacı gerçekleştirmek üzere meydana getirilen olaylarda iş gören tesadüfi bir sebeptir; ancak şansa bağı sonuçları meydana getiren sebepler belirsizdir. Dolayısıyla şans, hesaplamaya gelmeyen arazî anlamda bir sebeptir. Aristoteles’e göre aslında şans hiçbir şeyin sebebi değildir, sonucun iyi ya da kötü olmasına göre iyi veya kötü şanstı bahsedilir.¹¹⁰

1.6. Kadercilik/Mantıksal Determinizm:

¹⁰⁵ Gail Fine, “Aristotle on Determinism: A Review of Richard Sorabji’s Necessity, Cause, and Blame”, *The Philosophical Review*, Vol. 90, No. 4, (Oct. 1981), s.572-573.

¹⁰⁶ Richard Sorabji, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle’s Theory*, s.247.

¹⁰⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1027b 1 – 15.

¹⁰⁸ David Ross, *Aristoteles*, s.135.

¹⁰⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s.51 (giriş kısmı).

¹¹⁰ A.g.e., 1064b 31-1065b 2.

Hristiyan filozof Origen (MS 184-253), Romalı Celsus'a (MÖ 26-MS 50) cevap olarak yazdığı metinde, onun sunduğu kader eleştirisine, geleceği bilme ile sebep-sonuç ilişkisini birbirinden ayırarak ve Tanrı'nın bilgisinin şeyleri belirlenmiş kılmayacağını söyleyerek karşı çıkar. Ona göre öngörü, olayların farklı şekilde olabilmesinin imkânını ortadan kaldırmaz. Origen'in Celsus üzerinden karşı çıktığı, daha çok Stoacıları eleştirmek üzere kullanılan, ne yaparsak yapalım her şeyin kadere bağlı ve değişmez olduğunu savunan düşünce "tembellik argümanı"dır (*lazy argument*).¹¹¹ Kaderciliği hem açıklamak hem de eleştirmek amacıyla kullanılan bu argüman, Origen öncesinde Cicero'nun *Kader Üzerine* adlı eserinde yer alır¹¹² ve aslında ilk olarak Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'nin dokuzuncu bölümünde yaptığı geleceğe dair önermeler tartışmasında bulunur.¹¹³ Aristoteles'in her şeyin zorunluluk itibarıyla gerçekleştiği kabul edildiğinde kimsenin düşünüp taşınmayacağını ve bu işi yaparsam nasıl olur, yapmazsam nasıl olur diye kafa yormasına gerek kalmayacağını söylediği kısım bu anlamda kaderciliğe net bir eleştiridir.¹¹⁴ Şârihlerden Ammonius bu kısımda, her şeyin zorunluluk ile gerçekleştiği kabul edildiğinde amaçsız iş yapmayan doğanın insana tercih yetisi vermesinin anlamsızlaşacağı yorumunu yapar. Zira elimizde olmayan şeylerle ilgili tercihte bulunmak boş yeredir, hiçbir insan güneşin doğup doğmayacağı ile ilgili tercihte bulunmaz. Doğanın aklımız vasıtasıyla eylemlerimizi meydana getirdiği söylenirse bundan, doğa tarafından amaçlarına doğru hareket ettirilen varlıklar gibi bizim de eylemlerimize zorunlu olarak yönlendirildiğimiz sonucu çıkar.¹¹⁵ Ammonius zorunluluğun ahlak ile bağlantısını daha net biçimde kurar: Eğer tercih etme ve eylem üzerine düşünme boşuna ise insanları iyi şeyler yaptığında övmek, kötü şeyler yaptıklarında yermek de boşadır. Bu durumda erdem ve kötülük kavramlarının da içi boş olur; zira tüm eylemler zorunluluk ile meydana gelmektedir.¹¹⁶ Hatırlanacağı gibi Aristoteles erdemleri ve ahlaki sorumluluğu açıklarken övgü ve yergiye büyük önem atfetmiştir demiştik, dolayısıyla bu

¹¹¹ Geroge Karamanolis, *The Philosophy of Early Christianity*, Londra&New York: Routledge Publishing, 2013, s.130.

¹¹² "Eğer kaderinde bu hastalıktan kurtulmak varsa, doktor çağırırsan da, çağırmasan da kurtulacaksın demektir. Aynı şekilde kaderinde bu hastalıktan kurtulmak yoksa doktor çağırırsan da, çağırmasan da kurtulamayacaksın demektir. İkisi de kaderin olabilir, dolayısıyla doktor çağırmanın bir önemi yoktur. Bu analiz türü doğru bir şekilde boş ve yetersiz olarak adlandırılmıştır, zira bu mantığa göre tüm eylem yaşamdan sökülür." Bkz: Cicero, "Kader Üzerine", çev. Cengiz Çevik, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 23, Mart 2013, XII, s.28-29.

¹¹³ Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford Clarendon Press, 2004, s.180.

¹¹⁴ Aristoteles, "De Interpretatione", içinde *Categories and De Interpretatione*, çev. J.L. Ackrill (Oxford: Clarendon Press, 2002), 18b 30-34.

¹¹⁵ Ammonius, *On Aristotle's On Interpretation 9*, çev. David Blank, New York: Cornell University Press, 1998, 148 10-28; Hemen hemen aynı şeyleri İskender Afrodisî de *Kader Üzerine* adlı eserinde söyler, bkz: Alexander of Aphrodisias, *On Fate.*, s.55-56.

¹¹⁶ Ammonius, *On Aristotle's On Interpretation 9*, 150 17-23.

kavramların bir şey ifade etmeyeceği bir insan ve ahlak görüşü Aristoteles için geçerli olamaz.

Yine şârihlerden İskender Afrodisî, Peripatetik felsefenin kader anlayışını özetlerken kaderin Aristoteles'in dört nedeninden fail nedene tekabül ettiğini; ancak meydana gelen her şeyin kaderden dolayı meydana gelmediğini söyler. Afrodisî'ye göre Aristoteles için meydana gelen her şey ya belirli bir amaç için ya da amaçsız meydana gelir. Kürdan çevirmek, saçla oynamak gibi insanın meydana getirdiği bazı şeyler belirli bir amaca hizmet etmez. Belirli bir amacı olan şeyler ise doğadan kaynaklanan ve akıldan kaynaklanan olmak üzere iki kısımdır. Nedeni doğa olanların ilkeleri ve fail nedenleri içkindir ve onlar herhangi bir engelle karşılaşmadıkça belirli bir amaca doğru düzenli bir şekilde ilerlerler. Nedeni akıl olanların ilke ve nedenleri ise bireyin aklındadır ve onun düşünüp taşınması ve tercihiyle meydana gelirler. Bir de Afrodisî üçüncü bir tür olarak şans ile meydana gelenlerden bahseder ki bunlar normalde belirli bir amaca yönelikken tesadüfen başka bir amaca hizmet etmiş bulunan şeylerdir. Kader dediğimiz şeyi de hep bir amaç ile birlikte andığımıza göre o, amaçsız ya da şansa meydana gelen şeylerin fail nedeni olamaz. Dolayısıyla Afrodisî'ye göre kader, ilkeleri doğadan ya da akıldan gelenlere ilişkindir.¹¹⁷

Kader ve tercih arasındaki en önemli açmaz, insan eylemlerine atfettiğimiz imkân ile kaderin belirleyiciliği arasındaki gerilimdir; zira bir şeyin kader ile belirlenmiş olması onun başka türlü olamaması demektir. Ancak bazı şeylerin ilke ve nedeninin insan akıllı olduğunu söylediğimizde bir anlamda insanın bir şeyi yapmak kadar yapmamak kudretine de sahip olduğunu varsaymış oluruz. Dolayısıyla Afrodisî'nin yukarıdaki ifadelerini değerlendirdiğimizde, kaderin akli eylemlerle ilişkisinin açıklanmaya muhtaç olduğunu görürüz. Afrodisî, erdem ve kötülükle ilişkili olan ve yapılıp yapılmaması mümkün olan şeylerin bireyin kontrolünde oluşunun ve aynı zamanda kader ya da benzeri bir nedenin ezeli bir şekilde olan bitenlerin ilkesi oluşunun bir arada kabul edilemeyeceğini söyler. Dolayısıyla az önceki tartışmada vardığı sonuçta bir değişiklik yaparak kaderi sadece nedeni doğa olanlarla ilişkilendirmenin doğru olacağı kanısına varır, hatta kader ve doğa aynı şeydir der. Ona göre bir şeyin doğa nedeniyle meydana geldiğini söylemek ile kader nedeniyle meydana geldiğini söylemek sadece lafızda farklılığa işaret eder. Göksel cisimlerin hareketlerinin dünyadaki varlıkların oluş ve bozuluşlarının ilkesi olduğunu söylerken de hem doğa hem de kader kastedilir.¹¹⁸ Afrodisî'ye göre bu durumda doğa nedeniyle meydana gelenlerin bazen bir

¹¹⁷ Alexander of Aphrodisias, *On Fate.*, s.44-45.

¹¹⁸ A.g.e., s.46.

engelle karşılaşması ve taşıdığı amaca ulaşamaması, meydana gelişinde kati bir zorunluluk taşımaması anlamına gelir. Dolayısıyla haricî bir nedenden dolayı “doğasına karşı” hareket eden bir varlık için “kadere karşı” olduğunu da söylemek anlamsız değildir. Aynı şekilde insan da çoğunlukla doğasına göre yani kaderine göre hareket eder, mesela şiddete meyilli bir insanın hayatı kavgayla geçecek ve muhtemelen bu yüzden ölecektir. Ancak insanın diğer varlıklardan farkı, doğasının yanı sıra aklının olmasıdır ve o bu sayede doğasını değiştirebilir, onu aşabilir ve dolayısıyla kaderini kendi çizebilir.¹¹⁹

Aristoteles’in metafizik anlayışında teleolojik bir yapı söz konusudur, her şey bir amaca yönelik harekette bulunur. Ancak insan eylemi düşünme ve tercih ile meydana geldiği için insanın kendi amacını belirlediğini söyleyebiliriz. Determinizm adlandırmasının ise on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıktığını düşünürsek bu bağlamda Aristoteles’i özgür irade ve determinizm tartışmasına doğrudan dâhil etmek anakronizme yol açabilir. Bununla birlikte determinizm ve alt başlıklarıyla ilgili incelemeler tarihsel olarak geriye götürüldüğünde Aristoteles’in –amacı farklı olsa bile- tartışmalara öncülük eden yorumlarına rastlanır. Mesela determinizmin bir türü olan kadercilikten en net şekilde *Yorum Üzerine* adlı eserinin dokuzuncu bölümünde bahsetmiştir. Aristoteles’in bu bölümde çelişmezlik ilkesini ve aslında modaliteyi incelerken verdiği “deniz savaşı” örneği, geleceğin belirlenmiş olup olmadığı tartışmasıyla bir hesaplaşma niteliği de taşır. Aristoteles bu tartışmada hem kaderciliği destekleyebilecek hem de ona karşıt olabilecek argümanları ortaya koyar. Aristoteles’e göre, gelecekteki tikel bir durum hakkında, iki kişiden biri onun gerçekleşeceğini ve diğeri gerçekleşmeyeceğini söylediğinde çelişmezlik ilkesi gereğince birinin önermesi doğru, diğerininki yanlış olmalıdır. Eğer durumun gerçekleşeceği önermesi doğruysa gerçekleşmesi zorunludur, eğer gerçekleşmeyeceği önermesi doğruysa da gerçekleşmemesi zorunludur. İki kişiden birinin önermesi doğru olacağı için hiçbir şey tesadüfen gerçekleşiyor olamaz. Eğer tesadüf var olsaydı iki durum da eşit oranda olma ya da olmama ihtimaline sahip olurdu ve biri ya da diğeri için doğrudur diyemezdik.¹²⁰ Bu kısımda Hintikka, Aristoteles’in imkânı bazı zaman ile; zorunluluğu ise tüm zamanlar ile eş tuttuğunu ve bu tutumun Aristoteles’i zora soktuğunu söyler. Zira belirli bir zamana ait önermeler eğer bir kere doğruysa zorunlu olarak her zaman doğrudur. Eğer zorunluluk tüm zamanlarda doğruluğa eşitse belirli bir zaman kaydı düşülmüş tikel önermeler doğru olduğunda zorunlu olarak doğru; yanlış olduğunda zorunlu

¹¹⁹ A.g.e., s.47-48. Diğer bazı Aristoteles takipçilerinin kader ile ilgili görüşleri için bkz: R.W.Sharpley, *Peripatetic Philosophy 200 BC to AD 200: An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge University Press, 2010, s.211-229.

¹²⁰Aristoteles, “De Interpretatione”, 18a 34-18b 8.

olarak yanlıştır. Bu demektir ki olup biten her şey zorunlu olarak meydana gelir ve tam bir determinizm söz konusudur.¹²¹ Bununla birlikte Aristoteles insan eylemlerini içeren bazı durumlara zorunluluk atfedemeyeceğimizin de farkındadır. *Yorum Üzerine*'nin devam eden kısmında, gelecekteki olayların iradeden ve eylemden kaynaklandığını ve genel olarak bilfiil olmayan şeylerde olma ve olmama imkânının bulunduğunu söyler. Bu durumda her şey zorunlu olarak meydana geliyor değildir; bir kısım şey tesadüfi olarak meydana gelir, tasdik ve olumsuzlamanın biri diğerine göre daha doğru olmaz.¹²² Aristoteles bu ikilemi şu şekilde sonuçlandırır: Var olan şeyler var olduklarında zorunlu olarak vardırlar, var olmayan şeyler de var olmadıklarında zorunlu olarak var olmamışlardır. Yani bir şeyin var olmadığı anda kayıtsız olarak var olması zorunludur demekle var olduğu zaman var olması zorunludur demek aynı şey değildir. Karşıt iki şeyden biri zorunlu olarak vardır, gelecekte olacak olan iki karşıttan biri de zorunludur ancak ikisinden birine ya da diğerine zorunlu diyemeyiz. Meşhur deniz savaşı örneği burada devreye girer: “Zorunlu olarak yarın bir deniz savaşı olacaktır veya olmayacaktır; ama yarın bir deniz savaşı olması zorunlu değildir, olmamasının da zorunlu olmadığı gibi. Zorunlu olan yarın deniz savaşının olması veya olmamasıdır.” Böylelikle Aristoteles geleceğe ait tikel bir olayı, ona ait karşıt iki önermeyle birlikte ele almış ve çelişmezlik ilkesiyle de uyumlu hâle getirerek meseleyi çözmeye çalışmıştır.¹²³ Aristoteles'in zamana bağlı önermeler ile tümel önermeler arasında yaptığı ayrım, zorunluluğu şu anda olanı ve değiştirilemez geçmiş kapsayan ancak geleceğe dair yargılar için söz konusu olamayan bir konuma getirmiştir. Ancak zamansal zorunlu ile mutlak zorunlu arasında içerik olarak da bir ayrım vardır. Mesela “ben oturmaktayım” önermesi şu an oturduğum için zorunlu olmakla birlikte, oturuyor olmanın bana içkin bir özellik olmaması hasebiyle her an benim ayağa kalkmam ile değişebilecek bir durumdur. Ancak özsel nitelikler potansiyel anlamda sürekli geçerli olduğundan –insan için ölümlülük gibi- mutlak olarak zorunludur. Buna benzer şekilde, oturmamamın zorunlu olmaması ile ölümlülüğün zorunlu olmaması da farklıdır.¹²⁴ Şârih Boethius zorunluluk ve insanın tercihi arasındaki meseleyi şöyle yorumlar: Tercihten kaynaklanan şeyler ve olayların ilkesi zorunluluk değil tercihte bulunan kişidir. Mümkün şeylerin meydana gelişi değişime müsaittir; imkân ile anılanlar zorunluluk ile ortaya çıkmazlar. Kişinin evden çıkıp arkadaşını görmeye gitmesi gibi bazı şeylerin olması ve olmaması eşit oranda mümkündür. Bazı şeylerin ise olması olmamasına oranla daha

¹²¹ Jaakko Hintikka, “The Once and Future Sea Fight: Aristotle's Discussion of Future Contingents in *De Interpretatione* IX”, *The Philosophical Review*, Vol. 73, No. 4, Duke University Press, 1964, s.465-466.

¹²² Aristoteles, “*De Interpretatione*”, 19a 7-20.

¹²³ Jaakko Hintikka, “The Once and Future Sea Fight”, s.469.

¹²⁴ Boethius, *On Aristotle's On Interpretation* 9, çev. Norman Kretzmann, New York: Cornell University Press, 1998, 122 10-20.

muhtemeldir, altmış yaş üstü insanların saçlarının ağarması ihtimali gibi. Bu tarz olgularda zorunluluk olmaması, her şeyin zorunlulukla meydana gelmediğinin göstergesidir.¹²⁵

Sonuç olarak Aristoteles'in görüşlerinde modern manada özgürlük ya da determinizm aramak anakronizme yol açacağı gibi bu tarz bir arayış sonuçsuz kalacaktır. Ancak ilk kısımda tanımlarını ve türlerini verdiğimiz bu terimlerin tartışılmasındaki sebepleri Aristoteles'e kadar götürmek mümkündür; zira filozoflar ve araştırmacılar meseleye bu açıdan bakmışlardır. Mesela bahsi geçtiği üzere Sorabji, modern bir tartışma olan katı ve ılımlı determinizm tartışmasının Aristoteles'in geliştirdiği meseleye verilen farklı cevaplarla ortaya çıktığını savunur. Biz de tezimizin bu ilk bölümünde hem Aristoteles'in eserlerinden hem de ikincil kaynaklardan özgürlük ve determinizm tartışmalarına belirli açılardan temel oluşturabilecek kısımları yakalamaya çalıştık. Neticede Aristoteles için bazı önemli kavramları (isteyerek yapma, tercih, zorunluluk, karakter/huy, zamansal önermeler vb.) tezimizin ana hattını oluşturacak tartışmalar açısından yol gösterici bulduk. Bizce Aristoteles, bahsi geçen sınıflandırmalar içinden ahlaki determinizm, mantıksal determinizm, kadercilik, negatif özgürlük gibi tanımlar altında incelenebilecek materyal vermektedir.

Varılan sonuçları özetlersek, Aristoteles'te özgürlüğe karakter ya da huy açısından bakıldığında başlangıçta insanın elinde olduğu, oluşumu tamamlandığında ise değiştirilmesi mümkün ama zor olduğu söylenebilir. İsteyerek yapma meselesinde ise Aristoteles üç kriterden bahseder: Bir eylemin isteyerek yapılmış olması için ilkesinin öznen kaynaklanması, yapanın elinde/kontrolünde olması ve eylemin şartlarına ilişkin bilgi sahibi olunması gerekir. Bu anlamda isteyerek yapılan ve zorla yapılanı ayırarak ahlaki sorumluluğu netleştirmeye çalışır. Zorunlu olanı başka türlü olamayan şekilde vazeden Aristoteles açısından -ilkesinin akıl sayesinde olumsuzluğa açık olmasıyla- insanın tamamıyla zorunluluğa tabi olmadığı yorumunu yapabiliriz. İnsan şehvet ve öfke yönleriyle hayvana benzer şekilde tekdüze harekete meyilli iken akıl yönüyle tercihte bulunarak safi tekdüzelikten kurtulur. Kader açısından baktığımızda ise Aristoteles her şeyin zorunluluk ile meydana geldiğini kabul etmez ve yine insanın tercihiyle meydana gelen şeylerde olumsuzluk ve tesadüfün bulunabileceğini savunur.

¹²⁵ A.g.e., 120 20-121 7.

2. Aristotelesçi Felsefede Eylem: İskender Afrodisî (ö. III. yüzyılın ilk yarısı)

İskender Afrodisî, Aristoteles külliyyatından yola çıkarak insan eylemleri bağlamında özgürlükçü bir tavır ortaya koymuştur denebilir. Onun döneminde determinizme karşı bir saldırı zorunlu hâle gelmiştir; çünkü Stoacılar tüm varlığı kuşatan ilahi akli ilke tarafından yönetilen bir kozmolojiye dayanan sıkı bir determinist görüşün savunucuları olarak göze çarpar. Onlara göre nedensellik zinciri her bir bireysel kararı dahi kapsayacak kadar belirleyicidir ancak yine de eylemlerimiz için sorumluyuzdur; çünkü onlar kaçınılmaz nedensel zincirin halkaları olarak bizden kaynaklanır. Bu görüşe karşı İskender Afrodisî kaderin doğayla aynı şey olduğunu ve takdirin bireyler üzerinde değil, türler üzerinde etkili olduğunu savunur. Eylemler herhangi bir zamanda tersini de yapabilme anlamında bize bağlıdır. Bununla birlikte, Aristoteles'in eylem ve ruh anlayışı fiziksel ve fizyolojik nedensellik ile öyle iç içeydi ki Stoacıların kendi determinizm görüşlerini inşa etmek üzere onun bazı fikirlerini kullanma ihtimali göz önünde bulundurulduğunda, İskender Afrodisî'nin Aristoteles'in ahlak ve ruh anlayışını determinizmle savaşına uygun hâle getirmesi gerekecekti. Bu yüzden o, kendi *De Anima*'sını yazmış ve *Hayvanların Hareketi Üzerine*'den açık alıntılar yapmıştır. Ruh ve işlevleri konusunda dikkatlice ama kritik biçimde amaçlarına uygun değişiklikler yapmıştır. Kısmen Aristotelesçi doğa anlayışının vasıflarını içine yerleştirse de nedensellik zincirinden aslında bir zincir değilmiş gibi bahsetmiş ve aynı şeylerin her seferinde birbirini takip etmediğini vurgulamıştır.¹²⁶

2.1. Eylem Sürecinin Açıklanışı

İskender Afrodisî'ye göre canlıda eyleme giden süreç şu sırayla işler: Algı – tahayyül – rıza gösterme¹²⁷ – güdü¹²⁸ – eylem. Bununla birlikte, bazı hayvanların tahayyülden pay

¹²⁶ Frans A.J. de Haas, “Presuppositions of Moral Action in Aristotle and Alexander of Aphrodisias”, *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, ed. Pieter d’Hoine and Gerd Van Riel, (Leuven University Press, 2014), s.111-112.

¹²⁷ *Sunkatathesis* (rıza gösterme) Aristoteles'in doksa (kanı) kavramıyla benzer görev görür. Aristoteles için kanı, ikna olmayı (pistis) içerir ki hayvanlarda bu yoktur. Stoacılar hayvanlarda akli sürecin olmadığı savında sunkatathesis kavramını kullanır. Aristoteles buna yakın bir iddiasında kanının iknaya açık olmayı yani akli (logos) içerdiğini ifade eder (Richard Sorabji, “Intentionality and Physiological Processes: Aristotle’s Theory of Sense-Perception”, *Essays on Aristotle’s De Anima*, ed. Martha C. Nussbaum & Amelie Oksenberg Rorty, (Oxford: Clarendon Press, 2003), s.200)

¹²⁸ *Horme* (güdü), Stoacılar tarafından Aristoteles'teki arzunun (oreksis) işlevini görmek üzere kullanılmıştır (F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, (New York University Press, 1967), s.146. İskender Afrodisî'nin bu terimi kullanması ise muhtemelen Stoacılarla hesaplaşmasının bir sonucudur. Aristoteles ise eylemle ilgili açıklamalarında bu terime yer vermemiş, *Fizik* ve *Metafizik* kitaplarında doğa ve doğaya göre gerçekleşen değişim/hareketten bahsederken horme'yi kullanmıştır (Anthony Preus, “Intention and Impulse in Aristotle and the Stoics”, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, (Vol. 15, No. 1, 1981), s.49). Ayrıca horme, Yeni Platoncular tarafından da kullanılan bir terimdir. Örneğin Proklus, güdü/horme ve tercihin bize bağlı/elimizde olanı belirlediğini ve bunun ruhun kendi içindeki görevi olduğunu söyler (Proclus,

almadıkları düşünülürse, tüm algıları bir tahayyülün takip edeceği söylenemez. Tüm tahayyülleri bir rıza göstermenin takip edeceği de söylenemez; zira biz görünüşte öyle algılamamıza rağmen güneşin genişliğinin bir karış olduğuna rıza göstermeyiz. Tüm rızaları bir güdü de takip etmez, mesela birisi bir cismin beyaz olduğuna rıza gösterdiğinde ona karşı bir güdüsü oluşmaz. Hatta bizim güdümüzün yönlendirdiği ama yapmadığımız şeyler vardır; çünkü akli istememiz onaylamamıştır. Özetle, rıza gösterme, güdü ve eylem her zaman birbirini takip etmez. Akli isteme diğer türden arzularla çatışıp eyleme engel olabilir.¹²⁹

Afrodisî'ye göre rıza gösterme iki türdür: Birincisi sadece bir şeye ait onaylama ya da reddetmeden ibaret idraktır ve bu tür rıza üzerinde kontrolümüz yoktur; çünkü kendiliğinden duyu ya da tahayyüle dayanan algıdan kaynaklanır. İkincisi ise insan eylemleriyle ilgilidir; neyi eylememiz gerektiğine, hangi eylemin önce geleceğine karar verir. Bu tür rıza aklın ürünüdür ve dolayısıyla isteyerek yapılandır; zira düşünüp taşınma vasıtasıyla bir eylem biçimi hakkında yargıya varmamız ve bu yargıya göre eylemde bulunmamız bize bağlı bir fiildir. Bundan dolayı ikinci tür rızanın tahayyüle dayandığı söylenemez.¹³⁰ Afrodisî insan eylemlerini diğer canlıların hareketlerinden ayırıp “elimizde olan/bize bağlı” fiillerden bahsederken “güdü” terimini temel alır ve bu terimi kullanırken arzudan uzak bir anlamı kastetmez. Ona göre arzu, hayvanlardaki mekânsal hareketin kaynağı ve sebebidir; çünkü hayvanlar ya bir nesneye yönelik arzu duyar ve güdüsöl olarak onu elde etmek üzere hareket eder, ya da o nesneden reddetme ve kaçış ile uzaklaşır. Dolayısıyla arzu da güdünün bir biçimidir.¹³¹

Hareket ettirici sebep konusunda Aristoteles'i takip eden Afrodisî, arzunun ruhu harekete geçiren güç olduğunu söyler. Diğer hiçbir güç arzu yetisi olmadan harekete geçemez. Zihinsel yetileri kontrol eden fiiller bile arzuya bağlıdır; çünkü onun vereceği tepkiye göre meydana gelirler. Düşünce ve tahayyülün arzunun hareketini öncelemesine rağmen hareketin kaynağı ve sebebi arzudur; zira her ikisi de arzunun varlığı olmadan hareket meydana getiremezler. Düşünce ve tahayyül ancak arzu tarafından tamamlandıkları ölçüde öznenin eylemine katkı sağlarlar. Bu yüzden Afrodisî arzuyu insanı doğal ve akli eylemlerinde yönlendiren ruhun

On Providence 10.39, 18-20 2 (alıntılayan Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD, A Sourcebook: Psychology (with Ethics and Religion)*, (New York: Cornell University Press, 2005), s.313)).

¹²⁹ Alexander, *De Anima* 72, 13-73, 2 (alıntılayan Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, s.310).

¹³⁰ Athanasios P. Fotinis, *The De Anima of Alexander Aphrodisias: A Translation and Commentary*, (Washington: University Press of America, 1979), 73 7-13.

¹³¹ A.g.e., 73 8-12.

içkin kuvveti olarak görür; çünkü ona göre insan arzu sayesinde akıl yürütür, planlar, harekete geçer ve eylemde bulunur.¹³²

Tercih konusuna geldiğimizde, Afrodisî'ye göre doğru tercih hem pratik bilgelik (*phronesis*) –eğer düşünüp taşınma pratik bilgeliğin işiyse- hem de ahlaki erdemden ileri geliyorsa, düşünüp taşınmanın hizmet ettiği amacın doğru olması zorunluysa ve amaç ahlaki erdem tarafından belirleniyorsa, erdem tercihe bakılarak değerlendirilir; çünkü arzu ettiğimiz şeyler hakkında düşünüp taşınırız ve uygun şeylere dair arzu ahlaki erdemden kaynaklanır. Dolayısıyla tercih pratik bilgelik veya erdem yokluğunda doğru olamaz; zira biri amaca yönlendirir, diğeri ise amaca götüren şeyleri yaptırır.¹³³

2.2. Özneye Bağlı Olan ve İsteyerek Yapılan Eylemler

Afrodisî hazların zorladığı ve ele geçirdiği kişiler için istemeden yapmıştır ya da kontrol onda değildir denmesinin yanlış olacağını; zira haz almak üzere yaptığı hareketlerin kaynağının kişinin kendisinde olduğunu söyler. Zorlamanın kaynağı dışarıdan olmadığı için bu tür eylemler istemeyerek yapılanlar kategorisinde değildir. Kişi haz düşkünü olarak yaşamını sürmüştür ve belirli durumlarda yaptıkları ile hazlar tarafından yönlendirilme alışkanlığı geliştirmiştir. Meydana gelmesinde katkımızın bulunmadığı, kaynağını ve sebebini dışarıdan alan şeyler zorla yapılanlardır. Dolayısıyla yaptığı şeylerin kaynağı kendi içinde bulunan ve onlara ilişkin düşünüp taşınma gücüne sahip olan kişinin hatalı eylemleri zorla yapılanlardan değildir.¹³⁴ Afrodisî, düşünüp taşınmaya dayanan olayların kader ve dolayısıyla zorunluluk ile kesin bir şekilde belirlendiği savına karşı çıkar. Ona göre eğer böyle bir belirlenim olsaydı, akılsız hayvanların yaptığı gibi karşımıza çıkan ilk algıyı takip etmek zorunda olmamamızla ve alternatif eylem biçimleri arasında tercih yapmamızla işlev kazanan düşünüp taşınma hiçbir işe yaramazdı. Fakat doğanın insan açısından birincil eseri insanın düşünüp taşınma gücüne sahip oluşudur ve doğanın hiçbir birincil eseri boş yere değildir. İnsan kendisini doğal olarak diğer canlılardan üstün kılan bu avantajı kullanarak şeylerin incelendiğinde gerçekten ilk görünümündeki gibi olup olmadığını tespit eder ve eğer öyleyse onu takip eder, değilse onu bırakıp tercihe daha layık olan başka bir şeye yönelir. Düşünüp taşınma gücümüz sayesinde başta iyi görünen şeyin yapılma zorunluluğu ortadan kalkar; zira akıl onu teste tabi

¹³² A.g.e., s.282-283.

¹³³ Alexander of Aphrodisias, *Ethical Problems*, 142 24-32.

¹³⁴ A.g.e., 159 13-19.

tuttuğunda yapılmama ihtimali vardır. Bu işlem bizim kontrolümüzdeki düşünüp taşınma ve ondan kaynaklanan tercih ile gerçekleşir.¹³⁵

Afrodisî'ye göre düşünüp taşınma zorunluluk ile gerçekleşmediğinden ve bizim kontrolümüzde olduğundan onu ölümsüz, zorunlu, diğer kişilere bağlı veya bize bağlı olsa bile geçmişteki şeyler hakkında kullanmayız; zira bunun hiçbir faydası olmaz. Düşünüp taşınma sadece gelecekte bizim tarafımızdan yapılabilecek olan şeylerle ilgilidir; çünkü sonucunda oluşan tercih ve eylemden fayda sağlarız. Eğer her şey zaten olması gerektiği gibi oluyorsa, düşünüp taşınmamızın anlamı ve faydası yoktur. Dolayısıyla olumsal durumlara ait bu düşünme, her şeyi zorunlu olarak yapmadığımızı var saymayı gerektirir.¹³⁶ Ayrıca bazen verdiğimiz kararlardan pişmanlık duymamız ve başkaları yapmaları gereken şeyler hakkında doğru değerlendirme yapamadığında yol göstericilere başvurmaları gerektiğini düşünmemiz, yapmış olduğumuzdan başka eylemleri de seçebilme gücümüzün olduğunu gösterir.¹³⁷

İsteyerek yapılan ile bize bağlı olan arasındaki farka da değinen Afrodisî'ye göre bize ya da özneye bağlı olma durumu, bir imgenin etkisine boyun eğen ve algıladığına yönelik bir güdü ile harekete geçen varlıklarda bulunmaz. Bu tür varlıkların hareketi isteyerek yapılanı işaret eder. Bu ikisi aynı şey değildir; çünkü rıza gösterme ile ortaya çıkan ve zorla yapılmamış olan isteyerek yapılandır ancak akıl ve yargı ile uyumlu rızadan ortaya çıkan bize bağlı olandır. Bu yüzden bize bağlı olan aynı zamanda isteyerek yapılandır ancak her isteyerek yapılan bize bağlı olan değildir; çünkü içlerindeki güdü ve rızaya göre hareket eden akılsız canlıların hareketi de isteyerek yapılandır, yaptıklarımızın bir kısmının bize bağlı olması ise biz insanlara özgüdür. Akıl sahibi olmak imgelerin ve yapılması veya yapılmaması gerekenlerin yargılayıcısı ve keşfedicisine sahip olmak demektir. Bu yüzden insan genellikle onlara yönelik arzu duymasına rağmen haz verici görünenlerden kaçınır; çünkü akıl görünüşe kapılmaz.¹³⁸ Afrodisî isteyerek yapma ile bize bağlı olan arasında ayrım yaparken büyük ihtimalle aklında Aristoteles'in isteyerek yapma ile tercih ile yapma arasındaki ayrımı vardır. Tercih ile meydana gelen eylem akli isteme ve düşünüp taşınma ile yapılırken, isteyerek yapılan eylem akli olmayan bir arzu tarafından harekete geçirildiğimizde yaptığımız hareketleri de içermektedir. Ancak Afrodisî Aristoteles'ten farklı olarak, isteyerek yapılanı aklın bir imgeye yönelik zorlanmamış rızası şeklinde karakterize ederken, tercih ile yapılanın aklın imgeye dair eleştirel yargısına dayanan rızasını içerdiğini savunur. Dolayısıyla Afrodisî

¹³⁵ Alexander of Aphrodisias, *On Fate*, 178 10-27.

¹³⁶ A.g.e., 178 28-179 14.

¹³⁷ A.g.e., 180 29-181 5.

¹³⁸ A.g.e., 183 24-184 12.

için güdüden kaynaklanan eylem bile -sözgelimi kendine hâkim olamayan kişinin eylemi- aklın uygun imgeye gösterdiği rızayı içerir.¹³⁹ Bunun yanı sıra Afrodisî'ye göre sadece akli güdüye bağlı gerçekleşen eylemler özneye bağlı eylemlerdir. Akli güdü sadece düşünüp taşınma ve tercih bahşedilmiş canlılarda vardır. Diğer varlıkların güdülerine göre gerçekleşen faaliyetler özneye bağlı eylemler gibi değildir; çünkü bu varlıklarda güdüye karşıt hareket etme gücü yoktur. Bu yüzden bize bağlı olan eylemler nihayetinde güdülere göredir ancak güdülere göre olan tüm hareketler hareket edene bağlı olan eylemlerden değildir.¹⁴⁰

Afrodisî'ye göre tahayyüldeki nesnenin iyi ya da kötü görünmesi kişinin kontrolünde olan şeylerdendir ve kişi bu konuda sorumludur. Tercihle oluşan şeyler isteyerek yapılan ve bizim elimizde olan şeylerdir ve melekeler yapılması mümkün şeylerle ilgili olarak tercih tarafından gerçekleştirilen etkinliklerin sonucu olarak ortaya çıkarlar. Dolayısıyla meleke de bize bağlı ve bizim kontrolümüzde olan şeylerdendir. Erdeme yönelik melekeleri ona uygun eylemleri yapmayı alışkanlık edinerek kazanırız. Eğer sahip olunan melekenin sebebi kişinin kendisiyse, iyi ve kötüyle ilgili şeylerin ona nasıl görüldüğü de kendisine bağlıdır. Dolayısıyla erdemsiz bir kişi, iyi olan şeylerin kendisine kötü görünmesinin sorumlusudur.¹⁴¹ Bir insan kötü eylemlerde bulunmayı meleke edinmiş ise iyi bir şey ona kötü görünecek ve o iyi şeyden uzaklaşacaktır. Bu yüzden Aristoteles huyların başlangıç itibarıyla insanın kontrol ve sorumluluğunda olduğunu söylemiştir; zira kişi en başında kendini belirli tür eylemlerde bulunmaya alıştıranca sahip olduğu huyun oluşumuna kendisi sebep olmuştur.¹⁴²

3. Galen (ö. 200 [?])

Galen Meşşâî ahlak için oldukça önemli bir isimdir; zira huy bağlamındaki ahlak tanımı ve insan doğasındaki ahlaki nitelikler bağlamında çoğunluk tarafından benimsendiği söylenebilir. Bununla beraber onun nefsin soyut bir cevher olmadığını ve beden mizacına tabi olduğunu düşünmesi felsefi çizgide ona aykırı bir konum vermektedir. Nitekim Meşşâî felsefede ittifak edilen konulardan biri de nefsin soyut bir cevher olup cismanilikten uzak olmasıdır. Galen'in tıp birikimini felsefeyle birleştirmesinden ortaya çıkan fiziksel ahlak anlayışı ise mizaç çerçevesinde Meşşâî ahlakta kendine yer bulmuştur. Galen'in etkilerine yeri geldikçe dipnot ve açıklamalarla değineceğiz.

¹³⁹ Michael Frede, *A Free Will*, s.57.

¹⁴⁰ Alexander On Fate ch. 33, 205, 1-22 (alıntılayan Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, s.309)

¹⁴¹ Alexander of Aphrodisias, *Ethical Problems*, 160 26-161 9; krş: Aristotle, *NE*, 1114b 1-3.

¹⁴² Aristotle, *NE*, 1114a 20-22.

3.1. Fiiller, Tabiat ve Mizaç

Galen insan nefsinin hâllerinden erdem ve erdemsizlikleri iki kısımda inceler: Bazıları nefste fikir, reviyeye ve temyizden sonra ortaya çıkar ve bunlara marifet, zan ya da rey denir; bazıları da nefse fikir ve reviyeye olmaksızın arız olur ki bunlara da ahlak denir. Ahlak söz konusu olduğunda fikir ve reviyeyi dışarıda bırakmasının sebebi Galen'in hayvanlarda ve çocuklarda da ahlakın gözlemlendiğini düşünmesidir:

Yeni doğan çocuklarda fikir oluşmadan meydana gelen ahlaktan dolayı onlar bedende acı, nefste rahatsızlık olduğu zaman ağlarlar; zira tüm çocuklar vehimlerindekine uygun ya da uyumsuz şeyler tasavvur ederler. Uygun olanlara sevgi, uygun olmayanlara nefret duyarlar. Bu yüzden uygun gördüklerini talep eder, uygun görmediklerinden kaçarlar. Bu tür şeyler akıl sahibi olmayan hayvanlarda da tabii olarak vardır... İki yaşına gelen çocuklardan bazıları kendilerine zarar verdiğini sandıkları kişiye eliyle ya da ayağıyla vurmaya isterler. Bu da onlarda uygun olan ve uygun olmayana ait tevehhümün yanı sıra fail sebeplerin tevehhümünün de bulunduğu delil olur. Ayrıca kendilerine zarar verenden intikam alma isteği başlamıştır... Çocuk kendisine zarar verenden intikam almanın doğruluğuna dair fikir ve rey sahibi değildir, bilakis onda intikam hissi tabiidir. Tıpkı lezzete yönelim ve acıdan kaçış gibi. Üç yaşına gelen çocuklarda ise hayâ ve utanmazlık emareleri görülür. Bazısı kınanan ya da yasaklanan şeyleri yaptığında utanır, bazıları ise utanmaz; zira korku ve dayak henüz onu terbiye etmemiştir... Çocuklardan bazılarının merhametli, bazılarının acımasız oluşu; bazılarının yardımsever, bazılarının zalim oluşu gibi şeylerin tümü tedipten öncedir. Fikir ve rey ile olan araz olmayıp doğru (*sadık*) ya da yanlış (*kâzip*) zan ya da marifet olduğu için bu arazların rey ve fikirden kaynaklandığı iddiasının batıl olduğu ortaya çıkmıştır. Araz ise fikir, reviyeye ve rey olmadan ortaya çıkan behimi harekettir.¹⁴³

Yetişkin insanın fiillerinin ise bazısının ahlaktan, bazısının düşünceden (*rey*) kaynaklandığını söyleyen Galen, tabiat ya da adetten meydana gelenlerin sebebinin ahlak; fikir ve reviyeden ileri gelenlerin sebebinin ise düşünce olduğunu savunur. Kötü düşüncelerin hatalı olduğu ortaya konduğunda onlar nefste etkisiz hâle gelir; ancak bunlar tabiat ya da adetten kaynaklanıyorsa sözler sadece zayıflatır, etkisiz hâle getiremez. Ahlak insanın her gün yaptığı ve nefsinde adet hâline getirdiği şeyle de meydana gelir; ancak ahlakın ıslahı açısından çocuk ile yaşlının kıyası yeni bitmiş ağaç ile olgunluğa ulaşmış ağaç arasındaki kıyasa benzer. Ağaç yeni bitmiş iken meyil alması kolaydır ama olgun hâle geldiğinde başka bir hâle geçmesi zor, hatta imkânsız olur. Bundan dolayı yaşlı insanlardaki ahlakı gençliklerinde nasılsa öyle, hatta belki daha da yerleşmiş şekilde görürüz.¹⁴⁴ Ahlak akli olmamasına rağmen infiallerden daha arazî değildir. Hayvanlarda da aynı şekilde bulunur ve alıştırma ve eğitim ile gelişime kabil

¹⁴³ Galen, "Muhtasar min Kitabi'l-Ahlak", nşr. Paul Kraus, *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, V/1, (Kahire, 1937), s.110-112.

¹⁴⁴ Galen'in bu ifadeleri oldukça benzer biçimde Endülüslü Yahudi filozof İbn Cebiröl'un (ö.1058) ahlak düşüncesinde görülür. İbn Cebiröl, bu konuda Tevrat'tan da alıntılar yaparak çocukların kimi ahlaki nitelikleri doğuştan taşıdığını ve gençlikte eğitimle yönlendirilmezse ileride huy oluşturma veya değiştirmenin oldukça zor olacağını söyleyerek ağacın ancak yaş iken eğileceğini ifade eder (İbn Cebiröl, *Ahlâk Terbiyesi (Kitâbu Islâhi'l-ahlâk)*, çev. Fırat Çelebi (İstanbul: Runik Kitap, 2023), s.44-45).

olmasına rağmen tabii olarak insanda doğuştan bulunur. Alışkanlık bir tür ikinci tabiat meydana getirebilir.¹⁴⁵ Yine de alıştırma ve eğitim kendi başına bunu sağlıyor değildir; zira Galen gençleri en iyi alışkanlıklara yönlendirmek gerektiğini ve bunun etkisinin yine mizaçla alakalı olduğunu söyler. Eğer genç kişinin tabiatı yönlendirmeyi kabul ederse gelecekte iyi bir yetişkin olur, etmez ise suç yönlendirmeye çalışanın değil kişinin tabiatıdır. Çocukların yetiştirilmesini çiftçiliğe benzeten Galen'e göre, çiftçi tüm çabasına rağmen böğürtlen çalisından üzüm almayı başaramaz; çünkü çalının tabiatı bu tür bir kemali kabul etmez. Buna mukabil, asmalar kendi içlerinde ne kadar verimli olursa olsunlar çiftçi onları tabiatına bıraktığı zaman ya kötü meyve verir ya da hiç vermez. Aynısı hayvanlar için de geçerlidir. Eğer bir at eğitilirse birçok iş için faydalı bir hayvan elde edilir; fakat bir ayı zaman zaman evcil görünse de bu uysal hâlini hep koruyamaz. Yılan ve akrep ise hiçbir zaman evcilleşmiş görüntüsü vermez.¹⁴⁶ Ahlaki nitelikleri belirli potansiyeller bütünü olarak gören Galen'e göre bu potansiyeller ya açığa çıkar ya da çıkmaz. Bunları açığa çıkarabilecek eğitim ve alıştırma ise yeni ahlaki nitelikler yaratamaz; zira onlar sadece canlının tabiatında potansiyel hâlde bulunanı fiil hâline çıkarabilir.

Galen'e göre nefsin yetileri ve bu yetilerin fiilleri nitelik bakımından bireyler arasında ve hatta tek bireyde farklı zamanlar ya da durumlarda değişkenlik gösterir. Bu değişkenlikler kişi ya da kişilerin mizaçlarındaki farklılıklardan ileri gelir. Dolayısıyla nefsin fiillerindeki iyilik ya da kötülük derecesi mizacın iyi ya da kötü hâlde oluşuna bağlıdır. Öte yandan ilgili kişinin mizacı, tatbik edilen tedbirler ile kısmen olumlu ya da olumsuz yönlendirmeyi kabul eder. Bunun yanı sıra Galen, ruhun beden mizacından etkilendiğini kabul ettiğinden, tıbbi uygulamalar (diyet, ilaçlar ve bazen cerrahi müdahale) ile kişinin psikolojik yetilerinin yönlendirilebilmesine de imkân tanır.¹⁴⁷ Galen'de tıbbi uygulamalar ve vaka çalışmaları Stoacılarıdaki ahlaki iradenin, Aristotelesçiler ve Epikür'deki proairesis'in yerini almıştır denebilir.¹⁴⁸

Galen'e göre bireyler arasındaki farklar hem doğuştan gelen mizaca hem de yaşam tarzı ve diyetlerle gerçekleştirilen tedbir ve tedaviye bağlıdır. Bu ikisi yani doğuştan gelen mizaç ile tedbir ve tedaviyle müdahale birbirini karşılıklı etkiler. Bu açıdan yaşam tarzı ve egzersizler

¹⁴⁵ Galen, "Muhtasar min Kitabı'l-Ahlak", s.112-113.

¹⁴⁶ Galen, *On the Passions and Errors of the Soul*, çev. Paul W. Harkins, (Ohio State University Press, 1963), s.56.

¹⁴⁷ Philip van der Eijk, "Galen on Soul, Mixture and Pneuma", *Body and Soul in Hellenistic Philosophy*, ed. Brad Inwood&James Warren, (Cambridge University Press, 2020), s.68.

¹⁴⁸ Pierluigi Donini, "Psychology", *The Cambridge Companion to Galen*, ed. R.J. Hankinson, (Cambridge University Press, 2008), s.202.

insana yeni özellikleri doğrudan ya da mizaç vasıtasıyla kazandırabilir. Üstelik mizaç yaşam tarzı ile değiştirilebilir; zira mizacın gerektiğinde ebeveynlerin, profesyonel eğitimcilerin ve doktorların yardımı ile korunup geliştirilmesi mümkündür. Dolayısıyla van der Eijk'e göre sağlık ve hastalık, iyi ve kötü mizaç büyük ölçüde insanın kontrolündedir ve bu yüzden Galen'in mizaç görüşünde sıkı bir determinizm bulunmaz. Burada denebilir ki sağlık ve hastalık eğer bize bağlı ise biz bu durumda beden mizacından bağımsız mıyız? Yoksa bizim sağlığınıza dair farkındalığımız ve buna bağlı fiillerimiz de mizacımızın sonucu mudur? Galen bu ikilemin farkındadır ama sorun olduğunu düşünmez. Ona göre doğa her hayvan türüne kendisine uygun mizacı vermiştir ve bu mizaç sayesinde canlılar kendine özgü fonksiyonunu (*ergon*) veya fiilini (*energeia*) gerçekleştirir. İnsan için bu fonksiyon *sophia*, *logos* ve *phronesis* bağlamında akıldır ve tanımı gereği akli karar verme ile buna göre fiilde bulunma yetisini içerir. Kuşkusuz bu yeti fiziksel ve kültürel olumsuz etkilerden zarar görebilir ve küçük çocukların karakter ve zekâ bakımından farklılık göstermeleri olgusu bu etkilerin bireyin de ötesinde bir nesilden diğerine uzanabileceğini gösterir. Yine de Galen, bu aşamaya gelmeden kişinin kendisini iyiye yönlendirmesi bağlamında olanak sahibi olduğunu ve işler çığırından çıkmışsa da mizacı iyi olan başkaları yani doktorlar tarafından düzeltici yönlendirme yapılabileceğini savunur.¹⁴⁹ Ayrıca ona göre hem ilaçların, iyi ve kötü diyetlerin etkilerinin; hem egzersiz ve derslerden edindiğimiz fayda ve zararların; hem de çocuklar arasında bulunan tabii farkların açıklamasını en doğru şekilde yapan kendi görüşüdür. Oysa nefsin mizaçtan etkilenmediğini söyleyenlerin bu konuların açıklamasını yapabilecek argümanları yoktur.¹⁵⁰

3.2. Ahlak Tanımı

Galen'in ahlak anlayışında bir başka dikkat çeken unsur onun ahlakı tanımlama şeklidir. Nefsi cismani bir varlık olarak görmesi, ahlakı akli olmayan nefse bağlı kabul etmesi ve ahlak tanımında “bi-la reviyeye ve la ihtiyar”¹⁵¹ ifadesiyle düşünmeyi dışarıda bırakması Meşşâî felsefe açısından kabul edilir gözükmemektedir. Buna rağmen ilginçtir ki İslam ahlak düşüncesinde genel itibarıyla bu ahlak tanımı benimsenmiştir. Kimi düşünürler tanımı kısmen değiştirse de reviyeyi yani düşünüp taşınmayı dışarıda bırakma hususunda değişiklik yapan

¹⁴⁹ Philip van der Eijk, “Galen on Soul, Mixture and *Pneuma*”, s.87-88.

¹⁵⁰ Galen, “The Capacities of the Soul Depend on the Mixtures of the Body”, çev. P. N. Singer, *Galen: Psychological Writings*, ed. P. N. Singer, (Cambridge University Press, 2013), s.409; Galen, “Kuva'n-Nefsi Tevâbiu'li Mizâci'l-beden” nşr. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsâtî ve Nusûs fî'l- felsefeti ve ulûmi inde'l-Arab*, (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1981), s.186.

¹⁵¹ “Ahlak, insanı reviyeye ve ihtiyar olmaksızın nefsin fiillerini gerçekleştirmeye sevk eden nefsin bir hâlidir.” Bkz: Galen, “Muhtasar min Kitabi'l-Ahlak”, s.107.

olmamıştır.¹⁵² O hâlde bu tanımın kullanılmasının açıklanması gerekmektedir. Galen’in bu tanımını kullanma sebebi ahlaki nefsin akıl sahibi olmayan yanına bağlaması ve fiil ve infiallerin mizaçtan kaynaklandığını düşünmesidir. Dolayısıyla bu tanımla birlikte ahlak, düşünceden tamamen ayrı, düşünsel bir ön süreç olmaksızın belli türden fiillere sevk ediveren bir yapı olarak sunulmuş gibidir. Oysa Aristotelesçi ahlak anlayışında reviyeye ve ihtiyar, fiilleri insana özgü kılan güçlerdir. Bu durumu İbn Miskeveyh ahlakın bir kısmının mizaçtan geldiğini ve genel olarak değişebilir olduğunu savunarak aşmaya çalışmış¹⁵³, İbn Sînâ ise ahlakın hâl değil meleke olduğunu, eylemin ondan kolaylıkla meydana geldiğini eklemiş ve “bi-la reviyeye ve la ihtiyar” ifadesi yerine “gayr tekaddümi reviyeye”yi eklemiştir.¹⁵⁴ Bu değişim, meleke olarak yerleştikten sonra ve böylece ahlaki meydana getirdikten sonra, bu ahlaktan sâdır olan davranışlarda bir ön düşünmenin olmayışını vurgulamanın yeterli olduğu, bu nedenle bi-la reviyeye ve la ihtiyar ifadesine artık gerek olmadığı düşüncesine dayanıyor gözükmektedir.¹⁵⁵ Burada denebilir ki Meşşâî filozoflarının çoğu Galen’den mizaç görüşü bağlamında etkilenmişler ve belki de bu vesileyle onun ahlak tanımını benimsemişlerdir; ancak bu tanımın ardından bazı açıklayıcı ifadeler kullanmak zorunda kalmışlardır. Ahlakın sadece akli olmayan yan ile ilişkili olmadığını düşünen bu filozoflar ya bu ahlak tanımıyla sadece insanın mizacından gelen niteliklere vurgu yapmış olmalı ya da ilkesi düşünce olan hareketlerin bir süre sonra adeta tabiat hâline gelip düşünceden bağımsız olarak otomatik şekilde fiile sebep oluşunu kastetmiş olmalılardır.

Öte yandan Galen düşünme ile ahlak arasındaki ilişkinin niteliği ile ilgili bir sorun olduğunun farkındadır. Düşünmek tereddüt etmeyi ve seçeneklerden birini seçmeyi gerektirdiğinden, özünde düşünüp taşınma ve tercih olan bir faaliyet tereddüt etmeden ortaya çıkan belli tepkilere sahip bir davranma modelini nasıl ortaya koyabilir? Yunus Cengiz’e göre Galen bu sorundan hareketle ahlaki insanın akli olmayan yönüne ait bir durum olarak vazetmiştir. Bu durumda ahlak, düşünüp taşınma olmasa bile şehvet ve öfkenin düşünmenin hedeflerine uygun olarak gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Düşünmek, davranışlara kesinlikle bir içerik katmaz; sadece var olan içeriğin istenen biçimde şekillendirilmesini sağlar. Sonuçta ne yaparsak yapalım ortaya koyduğumuz tüm fiiller hayvani yönümüzden dolayı

¹⁵² Aristotelesçi bir tanım kullanıp Galenci görüşten uzak duran Fârâbî bu konuda istisnadır. Bkz: Hümeýra Özturan, *Ethostan Ahlaka: Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), s.125.

¹⁵³ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-ahlâk ve Tathîru’l-a’râk*, ed. İbnü’l-Hatîb (Kahire: el-Matbaatü’l-asriyye, 1977), s.41.

¹⁵⁴ İbn Sina, *Kitabu’s-Şifa: Metafizik*,, çev. Ömer Türker & Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s.175.

¹⁵⁵ Özturan, *Ethostan Ahlaka*, s.119.

gerçekleşmektedir; ancak onların zaman, mekân ve şekil açısından tasarlanması görevi düşünce gücüne düşmektedir.¹⁵⁶

3.3. Boulesis ve Proairesis Kavramları

Galen'in iradi harekete dair kullandığı terminolojinin dakik olduğu söylenemez. Nitekim bazen Stoacı horme, bazen de Aristotelesçi proairesisi aynı anlama gelen şekilde kullanır. *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine (De placitis Hippocratis et Platonis)* adlı eserinde proairesis ve aynı şekilde horme terimlerini, canlının arzu ile bir şeye yönelerek vücudunu hareket ettirmesi bağlamında genel iradi hareket anlamında zikreder ve bu tür hareketi vücutta olup biten tabii hareketlerden ayırmak için kullanır.¹⁵⁷ *Proairetika* kelimesini ise motor sinirlerden bahsederken onların hareketine iradenin dâhil olduğunu ve böylelikle bu tür hareketin duyu algısından ayrıldığını ifade etmek için kullanır.¹⁵⁸ *Tabii Kuvvetler Üzerine (De naturalibus facultatibus)* adlı eserinde ise duyuların ve iradi hareketin hayvanlara özgü olduğunu, büyüme ve beslenmenin ise bitkilerde de mevcut olduğunu söyler. Hayvanlara özgü genel iradi hareketten bahsederken *kineisthai kata proairesin*¹⁵⁹ ifadesini kullanması proairesisi Aristoteles'teki gibi akıl yürütmeye ya da düşünüp taşınmaya dayalı özel bir tür irade olarak görmediğini gösterir. Nitekim Aristoteles kata proairesin ifadesini, tercihin isteyerek yapmadan, iştahtan ve öfkeden farklı oluşunu açıklarken kullanır. İradi hareket ve diğer arzuların hayvan ve çocuklarda da bulunduğunu; ancak proairesisin sadece insana özgü olduğunu belirtir.¹⁶⁰ Dolayısıyla, ahlakın hayvan ve çocuklarda da görüldüğünü iddia eden Galen'in ahlaka ait bir kavram olan proairesisi insana özgü bir yeti olarak kullanmaması makul görünmektedir.

Bununla birlikte, Galen bu durumun farkındadır ve kavramların kullanımından çok amacın önemini vurgular:

...atardamar ve toplardamarların hareketleri tabiidir ve arzuyla değildir; ancak kasların hareketleri irade ve arzuya dayalıdır. Kasların hareketlerinin ister proairesis yoluyla, ister hekousios olarak, istersek de boulesis yoluyla olduğunu söyleyelim, ortada hiçbir

¹⁵⁶ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlak Düşüncesi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), s.149.

¹⁵⁷ Bahsi geçen eserin İngilizce çevirisinde *kata proairesin* çoğu zaman *voluntary (iradi)* şeklinde, bazen de *choice (tercih)* şeklinde çevrilmiştir; ancak metnin bağlamına bakıldığında tercih çevirisi doğru anlamı vermemektedir; zira Galen insana özgü hareketlerden ziyade idrar, salya, mukus gibi sıvıların vücuttan atılmasından bahsetmektedir. (207.31-32; 215.63), bkz: Galen, *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, ed. ve çev. Philip de Lacy, (Berlin: Akademie Verlag, 1981).

¹⁵⁸ Galen, *De placitis Hippocratis et Platonis (On the Doctrines of Hippocrates and Plato)*, 96.9.1. aktaran Jaap Mansfield, "The Idea of the Will in Chrysippus, Posidonius, and Galen", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy VII*, (Leiden: Brill, 1991), s.131.

¹⁵⁹ Galen, *On the Natural Faculties*, çev. Arthur John Brock, (Cambridge: Harvard University Press, 1952), s.2.

¹⁶⁰ Aristoteles, *NE*, 1111b 4-30.

fark olmaz. Hangi terim kullanılırsa kullanılsın amaç kasların hareketini damarlardan net biçimde ayırmak olmalıdır. Böylece asıl söylemek istediğini kullandığı bu farklı terimler aracılığıyla aktaramasan bile, onu terminolojiye bağlı kalmadan açıklayabilirsin.¹⁶¹

Galen'in bu terimlerle dikkat çekmek istediği nokta, bu şekilde gerçekleşen psişik hareketlerin kalp ya da karaciğerden değil beyinden ve sinirlerden kaynaklandığı ve tabii hareketlerden olmadığıdır. Buna göre iradi hareketi beyinden kaynaklanan olarak; iradi olmayan hareketi de karaciğer ve kalpten kaynaklanan tüm hareketler olarak tanımlayabiliriz.¹⁶² Dolayısıyla Galen'in mezkûr eseri bağlamında sadece hareketlerin kaynaklarına odaklanan bir açıklama yaptığını ve terimler arasındaki farklılıkları göz ardı ettiğini söyleyebiliriz.

Bu terimlerin kullanımına bir başka örnek ise Tanrı meselesiyle ilgilidir. Bu konuda Galen yukarıda bahsettiğimiz şekilde genel bir kullanımın aksine, Aristotelesçi manada akli içeriğe sahip kullanımı tercih eder. Yahudi Tanrısından bahsederken sadece akli isteme yetisini (*boulethenai*) kullanır ve ihtimaller arasından en iyinin akli tercihinine yönelik bir şey söylemez. Ona göre, Yahudilerin Tanrısı sadece ister ve dünya meydana gelir. İsterse O bir anda taşı insana çevirebilir, tozu ata ya da boğaya dönüştürebilir. Galen'in Tanrısı *demiurgos* ise bunun aksine dört tür sebebin bilincindedir ve hem boulesis hem de proairesisten kaynaklanan fiilde bulunur. Musa peygamberin Tanrısının sınırsız gücü vardır, her şeye kadirdir ve şüphesiz biçimde tabiat kanunlarını aşan mucizeler yaratabilir. Galen'in kurulu düzene göre işleyen evreninde ise Tanrının mucizevi müdahalelerine yer yoktur. Dünyamız mümkün en iyi dünyadır; Tanrı değişmez tabiat kanunlarını gözlemler ve tabiat itibarıyla imkânsız olan şeylere teşebbüs dahi etmez.¹⁶³ Dolayısıyla Galen boulesis ve proairesis terimlerini *demiurgos* için kullanmış, onun da sadece tabiat kanunları çerçevesinde fiilde bulunabildiğini savunmuştur.¹⁶⁴

Sonuç olarak boulesis ve proairesis kavramları Galen için hem temel kavramlar olarak gözükmemektedir, hem de tutarlı bir kullanımı söz konusu değildir. Dolayısıyla bu terimler bağlamında İslam ahlak düşüncesine sadece ahlak tanımı içinde geçen reviiye ve ihtiyar ile etki etmiş görünmektedir.

¹⁶¹ Galen, "On Movement of Muscles by Galen of Pergamon", çev. Charles Mayo Goss, *The American Journal of Anatomy*, (1968), s.3.

¹⁶² Julia Trompeter, "The Actions of Spirit and Appetite: Voluntary Motion in Galen", *Phronesis*, (Vol.63/2, 2018), s.180-181.

¹⁶³ Galen, *De usu partium*, xi. 14 aktaran Richard Walzer, *Galen on Jews and Christians*, (Londra: Oxford University Press, 1949), s.12.

¹⁶⁴ Richard Walzer, *Galen on Jews and Christians*, s.25-28.

4. Yeni Platoncuların Eyleme Yaklaşımı

Aristoteles'in erdemi varlıkların kendine özgü işlevleriyle sıkı ilişki içinde tanımlaması, ahlaki ve dolayısıyla akli çabanın ötede bir yere doğru değil de insanın kendi yaşamındaki iyiye doğru deneyimleyeceği bir süreç olduğunu göstermektedir. Aristoteles'ten yüzyıllar sonra Platon'un görüşlerine tekrar başvuran Yeni Platoncularda ise erdem kişinin kendi isteği ile daha büyük bir güce hizmet edip ona benzemeye çalışması ile gerçekleşen bir şeydir. Erdemli olmayı yine akli olmayan arzulara teslim olmayıp akla uygun hareket etmek olarak gören ve aynı zamanda bunu bir tür özgürlük olarak tanımlayan Proklus (ö. MS 485), erdemli insanın bile arzu ettiği şeyleri ona sağlayabilecek olanlara yani tanrılara tabi olduğunu söyler. Aşağı seviyedeki ruhlar beden tarafından engellenmiş ve hapsedilmiş gibidir. Öte yandan ara seviyedeki ruhlar tutku ve bedensel arzulardan kurtuldukları ölçüde zorunluluğu aşip oluş ve bozuluş üzerinde güce sahip olabilirler; zira ruhlar tanrısal bir hayat sürdürüklerinde tanrılar gibi olurlar ve onlarla birlikte dünyaya hâkim olurlar. Oysa akli olmayan güçler tarafından yönetilen ruhlar sadece kaderin değil, arzularının nesnesini verebilecek ya da onlardan alabilecek tüm faktörlerin kölesi olurlar. Dolayısıyla özgürlük sadece tanrılara tabi olma durumuna yükselmedir; çünkü Tanrı ve akıl tüm zorunluluklardan üstte ve tamamen özgürdür, infialler ve beden ise zorunluluğa tabidir ve ruh bunların arasında bulunmakta olup hangi tarafı seçerse onun özelliğine ortak olur.¹⁶⁵

Yeni Platoncular ruhun iki kapasite ya da güçten oluştuğunu, bunlardan birinin beden içinde ve diğerinin beden dışında olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iki tür ruhsal kapasite ve ruhsal yaşam, ruhun kendi içsel yetileri ile ruh ve beden birleşimini ifade eden canlı varlığın yetileri arasındaki ayrıma tekabül eder. Yeni Platoncular ruhun bedene itibarla özerk bir doğaya sahip olduğunu savunmuş ve Aristoteles'in ruhu "bilkuvve hayata sahip organik doğal cismin ilk etkinliği" olarak tanımlamasına genellikle karşı çıkmışlardır; çünkü onlara göre bu tanım ruhu bedene bağlı ya da onunla ilişkili olduğu ölçüde dikkate alınan bir şey gibi göstermektedir. Dahası, Yeni Platoncular ruhun beden içinde olmadığını, ruh ve beden aralarında bir tür ilişki bulunduğunu ve ruhun beden üzerinde güçleri (*dunameis*) ve fiilleri (*energeiai*) vasıtasıyla etkin olduğunu savunmuşlardır.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Proclus, *On Providence*, çev. Carlos Steel, (Londra: Bloombury Publishing, 2014), s.52-53.

¹⁶⁶ Christoph Helmig, "Iamblichus, Proclus and Philoponus on Parts, Capacities and *ousiai* of the Soul and the Notion of Life", *Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz*, ed. Klaus Corcilius & Dominik Perler, (Berlin, Boston: De Gruyter, 2014), s.153-155.

Bir diğer fark da şöyledir: Yeni Platonculuğun kurucu ismi Plotinus (ö. MS 270) arzulama ile ilgili oreksis (*arzu*), ephesis (*teşevvuk*), pathos (*infial*) gibi kelimeleri kullanarak çeşitli seviyelerdeki varlıklara ait güdüleri, arzuları, istekleri tarif etmeye çalışmışsa da onun Aristoteles’inki gibi yüksek ruhların tercihlerini olduğu kadar düşük seviyedeki ruhların güdülerini de kapsayan bir arzu yetisi tasarladığına dair bir işaret yoktur. O, ruh içindeki ayrımlarla ayrıntılı olarak ilgilenmemiş, canlı varlığı canlı olmayandan ayırmayı ön planda tutmuştur.¹⁶⁷ Bu anlamda Yeni Platoncular insanın zihinsel güçlerine Aristoteles’ten farklı bakmış ve belki de bu nedenle onun eylemin zihnî süreçlerine ilişkin kavramlarını farklı anlamlarda kullanmışlardır; zira onlar için arzu bütünüyle kötülüğe ve düşüklüğe işaret eder. Bu noktada konumuz itibarıyla ilgili kavramlar eşliğinde insanın ruhsal anlamda nasıl yüksek ya da alçak konumda bulunduğuna bakabiliriz.

4.1. Boulesis ve Proairesis’in Eylemdeki Yeri

Plotinus’un *proairesis*¹⁶⁸ anlayışı, insan hareketine dair daha sonra Yeni Platonculukta benzeri bulunmayacak bir fikir ortaya çıkarır. *Enneadler*’de insan ruhundaki proairesisin öncelikli anlamı, Iamblichus (ö. MS 325) ile Proklus’un da benimsediği bir tür Aristotelesçi tanım yani “bedensel yaşamdaki olasılıkların ruha sunduğu seçeneklere yönelik düşünüp taşınılmış tercih” değildir. Daha sonra Yeni Platoncuların proairesisi hem düşünüp taşınma hem de arzu ile ilişkilendirerek ve belirli bir nesne için akıl yürütmeye dayanan arzu şeklinde tanımlayarak başvuracağı bu gelenek Plotinus’a çok kısıtlayıcı görünmüş olmalıdır; zira daha önce bahsettiğimiz üzere bu tanımda proairesis amaçlarla değil eylemlerimizin nihai amaçlarına götüren araçlarla ilgilidir. Buna karşın Plotinus’ta proairesis, cisimleşmeden sonraki akli ve tecrübi etkinliğin seviyesini kısmen belirleyen, akleden ruha ait, tümel, ebedî ve önceden belirlenmiş amaç ya da kasıt anlamını da taşır. Plotinus’a göre her ruhta bir kısmın deneyimleri diğer kısminkilerden tamamıyla ayırt edilebilir, dolayısıyla ruhun aşağı kısmının infialleri hiçbir şekilde yüksek ruhta hissedilmez. Plotinus ruhun yüksek kısmını proairesis ile neredeyse özdeşleştirmektedir ve bu bağlamda proairesis, ruhun dünyaya inişten sonraki cisimleşmiş yaşamına ilişkin tercihi değil; her ruhun yüksek kısmına ait olan ve aşağı ruhun tecrübi faaliyetinden uzaklaştırıp İyi’nin temasına (*theoria*) doğru yönlendiren bir tür metafizik amaç ya da kasıt ifade eder. Bu yüzden eğer erdemliysek ve kendimizi kadere

¹⁶⁷ H.J. Blumenthal, *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, (Ashgate Publishing, 1993), s.351-352.

¹⁶⁸ Bu kısımda *proairesis* tercih olarak çevirmek doğru gözüküyor; zira Plotinus’un proairesis anlayışı tikeller arasındaki bir seçimden çok daha farklı. Bu yüzden Plotinus’un konuyla ilgili görüşlerini ele alırken tercih yerine kelimeyi orijinal hâliyle bırakmayı uygun bulduk.

bağlayan tutkulardan ayırmışsak, amacımıza uygun yaşarız ve en iyiye yönelen proairesis yetileri sayesinde yüksek ruhları dünyadaki kötülükle kirlenmemiş olan tanrısal varlıkların temaşaya dayanan (*contemplative*) özerkliğini edinmişiz demektir. Burada proairesis bir anlamıyla nesnesi İyi'nin kesintisiz temaşası olandır, bir anlamıyla da temaşanın kendisidir.¹⁶⁹

Plotinus ruhumuzun Evrensel Ruh ile tek proairesiste bütünleşmesinden dolayı insandaki proairesisi tanrılarıinkiyle ilişkilendirir. Bu sayede doğrudan tanrıların teorik yaşamına katılır ve akledilirler âlemine yükseliriz. Tanrıların yüce ruhlarında akli proairesis ve haricî eylem ruhsal bakımdan ayrı; fakat nihai olarak ilişkili işlevlerdir. Aslında onlar hem birbirinden bağımsız hem de birbiriyle mükemmel uyum hâlindeki iki yaşamı sürmektedirler. İnsandaki yüksek ruh Evrensel Ruh'un tekil amacına iştirak ettiği için insani proairesis tanrılarıinkiyle aynı; yani İyi'nin ayırık temaşası şeklinde olur. Böylelikle pratik ve proairetik fiillerimiz birbirinden tamamen ayrılmış olur ve hem tamamıyla tecrübi bir yaşam sürebiliriz hem de aşkın dünya üzerine yoğunlaşmış temaşayı korumuş oluruz.¹⁷⁰ Aristoteles'in ahlak anlayışında insani eylemleri diğer tür hareketlerden ayırmak gibi pratik açıdan önemli bir rolü üstlenen proairesisi Plotinus yüklediği farklı anlam itibarıyla pratik alandan tamamen ayırıp teorik alana yerleştirir ve tanrısal ya da insani fark etmeksizin tüm akıl sahibi ruhlara atfeder. Ancak şunu da belirtelim ki bu anlamıyla proairesis daha sonraları benimsenmemiş, Aristotelesçi anlamıyla kullanılmaya devam etmiştir.

Plotinus için erdemli ruh tüm tecrübi yaşamında yüksek İyi'nin ilkeleriyle harekete geçer. Günahkâr ruh ise akli olmayan güdüler tarafından kontrol edilir ve yüksek güçler ile bağlantısını kaybeder. Göksel ruhlarda olduğu gibi, yüksek ruhun da günahla ilişkisi bulunmaz. Bunun sebebi yine göksel ruhlarda olduğu gibi, akli olmayan ruh güdülerini takip ettiğinde bileşik varlıkta proairesisin hiçbir zaman aktif olmamasıdır.¹⁷¹ Kötü bir eylemde ya da Plotinus'un deyimiyle bir günahta proairesisin payı yoktur, bu tür eylem sırasında o pasiftir. Bunun yanı sıra Plotinus'ta göksel varlıklar proairesis sahibidir ancak bu açıdan etkiye uğramaz, farklı yönlerde meyletmezler. Onlar tikel hareket yapmaz, dans eder gibi düzenli hareketlerde bulunurlar. Iamblicus ve Proklus ise ayüstü varlıklara proairesisi değil boulesisi atfederler; zira onlara göre proairesis doğruluktan şaşıp günaha yönelebilir.¹⁷²

¹⁶⁹ John Philips, "Plotinus and Iamblichus on προαίρεσις", *Ancient Philosophy* (Vol. 15, Issue 1, 1995), s.140-141.

¹⁷⁰ A.g.e., s.140-146.

¹⁷¹ A.g.e., s.140-149.

¹⁷² Proklus'a göre proairesis hakiki ya da görünüşte bir iyiye ulaşmayı çabalayan akli arzu yetisidir, bu yüzden kötülüğe de sebebiyet verebilir (Proclus, *On Providence*, çev. Carlos Steel (Londra: Bloomsbury Publishing, 2007), s.69).

Philoponus’a göre ise proairesis ruhunda hem akli hem de akli olmayan yanlara sahip canlılarda bulunup oluş ve bozuluş âleminde iş görür ve bazen akıldan yana bazen de akla karşıt hareket eder.¹⁷³ Dolayısıyla proairesis Plotinus sonrasında tekrar Aristotelesçi anlamına geri döndürülmüştür.

Plotinus’un insan ruhunun bir bölümünün dünyaya inmeyip yüksek ruh olarak nous ile sürekli ilişkide kaldığı iddiasına karşı çıkan Iamblichus’un bu konudaki görüşlerini benimseyen Proklus’a göre, günah ve erdemsizliğin kaynağı proairesistir. Ona göre proairesis ruhun bir eylemi ya da niteliğidir ve dolayısıyla proairesisin günahı tüm ruha aittir. Ona göre ruh, bir parçası proairesis ortaya koyarken diğer parçası bundan etkilenmeyecek şekilde ikiye bölünmüş olarak düşünülemez. Bu yüzden eğer proairesis kötü ise tüm ruh kötüdür ve proairesisin yaptığı her ne ise bu tüm ruhun eylemidir.¹⁷⁴ Iamblichus, Plotinus’a ait “insan ruhunun bir kısmının akledilirler âleminden inmemiş olup sürekli akledilir suretleri akleder hâlde olması” fikrinin aksine, ruhun bir kısmının diğerinden bağımsız ve onu etkilemeksizin hareket edebileceğine ihtimal vermez; zira ona göre akleden ruh aşağı ruhun tüm eylemlerinin bilincinde olmalı ve onlara müdahil olmalıdır. Akıldışı ve günaha konu olan eylemler bile proairesis sonucu olmalıdır; çünkü böyle olmasaydı bu tür eylemler akılsız varlıkların tamamıyla içgüdüsel hareketlerinden ayırt edilemezdi. Iamblichus proairesisin aynı zamanda kötülüğü de seçebilme imkânını vermesinden dolayı eylemlerdeki kötülüğün sorumluluğunu da insana verdiğini söyler. Nitekim tanrıların insanlara verdikleri tüm şeyler hem iyiye hem de kötüye yönelebilen proairesis olmadan gerçekleşir ve tanrılarda sadece boulesıs bulunur.¹⁷⁵

4.2. Hekousion ve eph hemin Tanımları Bağlamında Özerklik

Plotinus’a göre eğer insan basit olsaydı, yani sadece olmak üzere yaratıldığı gibi olup ona göre hareket etseydi, diğer canlıların durumunda olduğu gibi ahlaki kötülük bakımından hiçbir sorumluluk taşımazdı. Oysa insan yüksek akıl, bedendeki ruh ve bedenden oluşan bileşik yapıda bir varlıktır. Yalnızca insan kötü olduğu zaman suçlanmayı hak eder ve bu makuldür; çünkü o, sadece olmak üzere yaratıldığı gibi olmayıp akıl sayesinde özgür (*eleutheran*) olma ilkesine sahiptir.¹⁷⁶

¹⁷³ Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, s.316-317.

¹⁷⁴ John M. Rist, “Proairesis: Proclus, Plotinus Et Alii”, *De Jamblique A Proclus*, Entretiens sur l’Antiquité Classique 21. Vandoeuvres-Genève, ed. B. Dalsgaard-Larsen, (Fondation Hardt, Genève, 1975), s.103-104.

¹⁷⁵ John Philips, “Plotinus and Iamblichus on προαίρεσις”, s.136.

¹⁷⁶ Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, (Cambridge University Press, 2018), 3.3.4 1-8.

Öte yandan Plotinus’a göre ruh haricî sebepler tarafından yönlendirilir ve kör bir telaşla bir şeyler yaparsa, onun bu eylemi isteyerek yapılmış değildir. Aynı şekilde doğru olmayan ve akıl tarafından yönetilmeyen güdülerle ortaya konan eylemlerde de bu geçerlidir. Ancak kişinin kendi saf ve etkilenmemiş aklı güdüsüne yönetici olduğunda, sadece bu durumda eyleme bize bağlı ve isteyerek yapılan deriz; çünkü eylem başka yerden değil kendi saf ruhumuzdan, yöneten ve kontrol eden birincil ilkeden gelmiştir. Hataya düşüren bilgisizlikten ya da ruhu ayartıp sürükleyen ve eylemlerin kaynağı olmaktan alıkoyup sadece pasif tepkilerine izin veren güçlü tutkulardan kaynaklanmamıştır.¹⁷⁷ Plotinus için sadece erdemli kişilerin güdüler, kendi saf akılları tarafından yönetilen ruhlarına dayanır. Dolayısıyla ancak erdemli insan soylu eylemlerde bulunduğu onlara bağlı olduğunu söyleyebiliriz, erdemli olmayan insanın bu tür eylemleri ise düşüncesini başka bir kaynaktan almamış olması, engellenmiş olmaması gibi şartlarla gerçekleşir.¹⁷⁸

Plotinus’a göre hiçbir şeyin bize bağlı olmadığından şüphelenmemizin sebebi, karşıt talihler, zorunluluklar ve güçlü tutkuların ruha saldırıları arasında farklı yönlerde harekete maruz kalmamız ve bütün bu unsurların bizden daha güçlü olduğunu düşünüp onlara teslim olmamızdır. Bu görüşe göre bize bağlı olan, bir şeyi talihlere, zorunluluklara ya da güçlü tutkulara köle olmadan, sadece istediğimiz için –isteğimize engel olan bir şey yoksa– yaptığımızdır. Ancak Plotinus’a göre, eğer bu görüş doğru olsaydı, “bize bağlı olan” kavramı istemeye (*boulesis*) köle olarak yapılan anlamına gelirdi ve meydana gelip gelmemesi istememizin derecesine bağlı olurdu.¹⁷⁹ Plotinus bize bağlı olan ile isteyerek yapılan arasında da ayrım yapar ve bu ayrımında Aristoteles’in örneğini kullanır:¹⁸⁰ “Babasını bilmeden öldüren birisinin eylemi ona bağlı olandır ancak bilgisizlikten kaynaklandığı için isteyerek yapılan değildir.” Ancak Plotinus isteyerek yapılanla ilgili bilginin sadece tikelleri değil tümelleri de kapsamı gerektiğini düşünür. Ona göre, birinin öldürdüğü kişinin babası olduğunu bilmediğinde istemeyerek yapılan olan eylemin genel olarak öldürmemesi gerektiğini bilmediğinde istemeyerek yapılan olmaması anlamsızdır; çünkü kişinin bunları öğrenmesi gerektiğini bilmemesi de, onu bunları öğrenmekten uzaklaştıran sebep de isteyerek yapılan değildir.¹⁸¹

¹⁷⁷ A.g.e., 3.1.9 5-17.

¹⁷⁸ A.g.e., 3.1.10 10-15.

¹⁷⁹ A.g.e., 6.8.1 23-33.

¹⁸⁰ Aristoteles, *NE*, 1135a 30-35.

¹⁸¹ Plotinus, *The Enneads*, 6.8.1 35-45.

Plotinus bize bağı olanın bizdeki hangi faktöre atfedilebileceğini incelerken bunun iştah ya da öfke olamayacağını; zira böyle olsaydı bize bağı olanın çocuklarda, hayvanlarda, delilerde ve ilaç etkisinde olup kontrolleri dışında hayaller görenlerde de bulunması gerektiğini söyler. Plotinus, Aristoteles'in tersine isteyerek yapmayı çocuklar ve hayvanlar için kullanmamış, onu akıl sahibi canlıların eylemlerine hasretmiştir.¹⁸² Bize bağı olanı ise doğru akıl yürütme (*logismos*) ve doğru arzuya atfeder. Ancak bununla ilgili de sorgulanması gereken şeyler vardır:

Akıl yürütme ve arzudan hangisi diğerini harekete geçirmektedir? Eğer arzular doğaya göre ise ve bileşik canlı varlığa ait türden ise ruh doğanın zorunluluğunu takip etmiş olur; eğer sadece ruha aitlerse gücümüz dâhilinde olduğunu söylediğimiz birçok şey dışarıda kalmış olur. Ayrıca hangi salt akıl yürütme tutkularından önce gelebilir? Veya tahayyül bizi zorladığında ve arzu bizi sürüklediğinde eylemlerimizin hâkimi miyizdir? Genel olarak neye yönlendirildiğimiz bizim kontrolümüzde midir? Nitekim ihtiyaç hâlinde zorunlu bir takviyeyi arzulayan, yönlendirildiği şeyin kontrolüne sahip değildir. Genel olarak, kaynağını başka bir şeyden alan yani olduğu gibi olmasını başka bir şeyin sağladığı şey kendi kendisinin kaynağı nasıl olabilir? Bu durumda cansız varlıklarda bile onlara bağı şeyler olurdu. Eğer canlı ne yaptığını bildiği için eylemi ona bağılıysa ve bu bilgi duyu algısı yoluyla gelmiş ise onun bu anlamda katkısı nedir? Zira duyu algısı sadece görerek ruha hâkimiyet sağlamaz. Eğer bu bilgi yapılmakta olanın bilgisiyse ve ruhun bildiği tek şey buysa onu eyleme götüren başka bir şey olmalıdır.¹⁸³

Sonuç olarak Plotinus'a göre, aklın üstünlüğü söz konusu olsa da, eylem alanındaki şeylerin kaynakları çeşitlidir ve bütünüyle bize bağı değildir. Plotinus ayrıca doğru kaniya sahip olup ona göre eylemenin kişiye özerklik sağlayacağını; ancak bunun için kanının neden doğru olduğunun bilinmesi ve şans veya tahayyül tarafından yönlendirilmiş olunmaması gerektiğini belirtir. Plotinus için tahayyül bizim kontrolümüzde olmadığından onunla alakalı eylemlerde özerklikten söz edilemez; ancak onun kastettiği tahayyül yüksek ruha ait olan değil, beden durumlarıyla ilgili olan, bedenin ihtiyaçlarının yön verdiği tahayyüldür. Bu yüzden Plotinus için kötü insanların yani birçok şeyi tahayyüldeki temsillere göre yapanların eylemleri için onlara bağı ya da isteyerek yapılan denmez. Ancak akla göre hareket eden ve bedenin infiallerinden sıyrılmış olanlara özerk denebilir. Plotinus bize bağı olanı en yüce ilkeyle yani akla ait fiille açıklayarak ondan çıkarılan pratik öncüllerin de tamamen özgürce oluşunu temin ettiğini düşünür. Böylelikle akıl tarafından uyandırılan arzuların isteyerek yapılanlardan olduğunu ve bu şekilde akılla yaşayan tanrıların özerklik sahibi olduğunu söyler.¹⁸⁴

İstemeyerek yapılan, kişinin İyi'den sapıp kendisi için iyi olmayan bir şeye doğru zorlanmasıyla meydana gelir. Dolayısıyla Plotinus için İyi'ye yönelen ve bunu onun iyi

¹⁸² A.g.e., s.855, 14. dipnot.

¹⁸³ A.g.e., 6.8.2 1-38.

¹⁸⁴ A.g.e., 6.8.3 5-26.

olduğunu bilerek yapanın arzusu zorla değil isteyerek gerçekleşir. İyi'ye doğru hareket etme gücüne sahip olmayan ve daha güçlü bir şeye hizmet etmek üzere diğer şeylerden uzaklaşıp İyi'ye yönelen ise köleleşmiştir. Kölelik kötüye yönelebilmek gücüne sahip olmaktan dolayı değil, başkasına göre iyiye yönlendirildiği için kendisi için iyi olana doğru gitmeye güç yetirememekten dolayı kınanır. Plotinus için basit varlıkların kuvve ve fiil hâlleri farklı olmadığından, diğer bir deyişle onlar hep faal olduklarından, onlar için özgür değildir denemez; çünkü köle olmak için köle olan ve köle olunan gerekir ki bir varlığın kendi doğasına köle olması, özünün ve eyleminin farklı olması demektir. Bu durumda akli âlemdeki varlıklar tamamen özgürdür.¹⁸⁵ Peki, bu özgürlük ya da özerklik sadece saf aklın kendi başına düşünmesinde midir, yoksa akli olarak faal durumdayken ve erdeme göre eylemde bulunurken ruh için de geçerli midir? Plotinus bu soruya cevap verirken önce eyleme yönelen ruha eylemin tamamlanışını atfetmemek gerektiğini; zira bunun bizim elimizde olmadığını söyler. Eğer savaşta cesursak, savaşın olup olmaması elimizde değilse cesaret göstermek de bize bağlı olmaz. Diğer erdemlerde de durum böyledir, erdem gelişen olaylara karşı şunu ya da bunu yapmak durumunda kalmaktır. Dolayısıyla eylemlerin zorunlu olarak gerçekleştiğini; ancak eylemlerden önce gelen isteme ve akıl yürütmenin zorunlu olmadığını söylersek, özerkliği ve erdeme bağlı olanı eylemin dışına almış oluruz. İyi ve efendisiz olmak eğer erdem istenmiş ve seçilmiş ise bize bağlıdır; erdem bizde ortaya çıktığında özgürlüğü ve bize bağlı olmayı meydana getirir ve önceden köle olduğumuz şeylerden bizi uzaklaştırır. Bu durumda erdem farklı bir tür akıldır, ruhu akıllı hâle getirendir ve bize bağlı olma eylem alanında değil akılda geçerlidir. Sonuç olarak akıl ve erdem hükmedicidir ve bize bağlı olan ile özgürlük onlarla ilgilidir. Pratik eylemlerde özerklik ve bize bağlı olma fiziki eyleme yani dışsal duruma değil, erdemin içsel fiiline yani onun düşünme (*noesis*) ve temasına bağlıdır.¹⁸⁶ Plotinus'a göre cismani olmayan şeyler özgürdür ve bize bağlı olan bununla ve - bir şey onu zorunlulukla dışsal bir şeye yönlendirse bile- bağımsız ve kontrol sahibi olan akli isteme ile açıklanmalıdır. O hâlde akli istemeden kaynaklanan ve engelleme ile karşılaşmadan yapılan tüm şeyler ister dışta ister içte olsun bize bağlıdır.¹⁸⁷

Yeni Platonculuğun bir başka önemli ismi Proklus'a göre Antik Yunan filozofları bize bağlı olan ile özgürlüğü ya da özerkliği kastetmemiş, tercih yetisine işaret etmişlerdir. Bu yeti bizi olmasını ya da olmamasını istediğimiz şeylerin hâkimi yapmamakta, bizi seçimlerimiz vasıtasıyla sorumlu kılmaktadır. Bu seçimler iyi ile kötü arasında olduğundan sadece iyiyi

¹⁸⁵ A.g.e., 6.8.4 12-30.

¹⁸⁶ A.g.e., 6.8.5 1-6.8.6 22.

¹⁸⁷ A.g.e., 6.8.6 25-32.

amaçlayan akli istemeden ayrı tutulmalıdır. Proklus’a göre tanrılar ise sadece bu tür iyiyi amaçlayan iradeye sahiptirler, alternatifler arasında tercihte bulunan yetiye sahip değildirler. Dolayısıyla bize bağlı olan terimi insana özgüdür.¹⁸⁸

Proklus’a göre insan eylemlerinde üç faktör sebep olarak iş görür: Tanrı, talih ve insani kabiliyet. Tanrı eylemi iyi yapar, talih onu evrenle düzenli hâle getirir ve diğeri de tamamıyla insani faktör olarak bulunur; zira tüm insan eylemleri evrenin bir parçasıdır ve kozmik sistemin tüm parçaları iyiyi amaçlar. Her parça, evrenin bütününe ilişkin iyilik için birbirine bağlanmıştır. Proklus’a göre bu determinist kozmik düzen içinde bize bağlı/elimizde olan şey sadece içsel tercih ve güdülerimizdir; çünkü haricî olayların kontrolünü bizden daha güçlü olan birçok sebeple paylaşıyoruz. Bizim dışımızdaki bir şeyin gerçekleşmesi için evrenin bir parçası olması şarttır ve ancak evren onayladığında o olay meydana gelir. Dolayısıyla evrenin bir parçası üzerine başka bir parçasının tesir etmesi şeklinde gerçekleşen durum evrenin kendi üzerinde tasarrufta bulunması gibidir. Ancak biz olaylara bakarak -sanki bunlar insanların tercihleri ile hâkim oldukları şeylermiş gibi- insanları över veya yereriz. Gerçekleşen olayları ne şekilde nitelendirirsek nitelendirelim evrenin belirli bir ahlaki karaktere sahip olduğunu değil, eylemi yapan kişinin belirli bir karaktere sahip olduğunu söyleriz. Bunun nedeni gerçekleşen olayın ahlaki niteliğinin dünyadan değil, eylemde bulunan insanın hayatından ileri gelmesidir. Bu yüzden olaylar ne tümüyle evrene ne de bizim güdü ve tercihlerimize atfedilmelidir. Bununla birlikte ruhun tercih yetisinden yoksun olduğu da söylenmemelidir. Tercihimizin evrene hükmetmesi söz konusu değilse de ruhumuz varlığını tam da neye yönelip neyden kaçınacağını tercih etmesinden alır; çünkü her sebebe yapabilecekleri ölçüsünde gerek duyulmalıdır. Öte yandan bize bağlı/elimizde olan yeti, sadece eylemde bulunabilme değil aynı zamanda kendi başına eylemde bulunma ve diğer faktörlerle beraber eylemde bulunma arasında tercih yapabilme kapasitesidir. Bu tercih yüzünden birine hata yaptı ya da doğru eylemde bulundu deriz. Sonuç iyi olsa bile, özne kötü tercihe dayanan bir eylemde bulunduyorsa eylem için kötü deriz; çünkü yapılan şeydeki iyi kısım haricî bir faktörden kaynaklanır ancak kötü olan öznenin tercihinden gelir. Dolayısıyla eylemlerimize tercihten kaynaklandığı ölçüde hâkimizdir.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Proclus, *On Providence*, s.68.

¹⁸⁹ A.g.e., s.57-58.

Öz belirlenimin insanın özünü tanımlayan karakteristik özelliği olduğunu ve böyle bir doğaya ait iyi ve kötünün kendi tercihinin bağlı olmasının zorunlu olduğunu düşünen¹⁹⁰ bir başka Yeni Platoncu Simplicius, arzu ve tercihin bize bağlı olmadığını iddia edenlerin görüşlerini listeler ve onların iddialarına cevaplar verir:

Bazıları kanı ile arzunun ve genel anlamda tercihin zorlama ile işlediğini ve ne öz belirlenimle ne de bize bağlı olarak meydana geldiğini; çünkü haricî şeyler tarafından hareket ettirildiğini iddia eder. A) Bunlardan bazıları yoksunluğun sebep olduğunu söyler; zira hiç kimse -istesin ya da istemesin- aç, susuz veya üşüyor iken yiyecek, içecek veya sığağa karşı koyamaz. Aynı şekilde hasta biri sağlığı istememezlik edemez. B) Bazıları da arzunun ya da kanının nesnesinin bizi hareket ettirdiğini savunmuştur. İki kere ikinin dört etmesi gibi bir kanıyı oluşturmak bize bağlı değildir, nesnesinin doğasından ileri gelir. Aynı şekilde iyi ya da güzel bir şeyi algılayanın onu istemesi, kötü ya da çirkin bir şeyi algılayanın ondan uzaklaşması nesnenin hareket ettirmesidir; zira en iyi doğa filozofları da ilk hareket ettirenin arzu nesnesi olduğunu söylemiştir.¹⁹¹ Dolayısıyla haricî bir şey tarafından zorunlu olarak hareket ettirilen şey nasıl bize bağlı olabilir? C) Başkaları da arzulayan özneye ait mizacı sorumlu bulur. Karakterinde pratik bilgelik bulunan insan kaçınılmaz olarak pratik bilgelikle yapılan eylemleri arzular, bu onun elinde değildir. D) Öte yandan çoğu kişi takdir edilmiş döngünün diğer her şeyi belirlediği gibi arzu ve tercihlerimizi de belirlediğini düşünür. Buna kanıt olarak da her bir insanın hangi karakterde olacağını tahmin edebilen astrologları gösterirler. Her şey takdir edilmiş olduğundan arzu ve tercihlerimizin bize bağlı olduğunu söylemek hatadır.¹⁹²

Simplicius'un arzulara yoksunluğun sebep olduğunu iddia edenlere (A) cevabı arzuyu yoksunluğun yerleştirmedir. Doğadaki cansız varlıklara ya da algı sahibi olmayan canlılara baktığımızda onların da yoksun olduğu nemlilik, kuruluk, sıcaklık, soğukluk gibi şeyler vardır ve bu onların arzulamasına sebep olmaz; zira arzu yetileri yoktur. Bunun aksine, arzu sahibi varlık bir şeye yoksunluk duyduğu zaman bunu gidermek üzere arzusunu ortaya koyar. Ruh bazıları kötü bazıları iyi olmak üzere birçok arzu ortaya koyduğundan arzularının kontrolüne sahiptir. Beden yiyeceğe ihtiyaç duyduğu hâlde ruhun ondan uzak durup oruç tutmayı tercih etmesi de bunu gösterir. Öte yandan Simplicius'a göre arzu nesnesinin ruhu arzuya doğru hareket ettiğini söyleyenler (B) kısmen haklıdır. Ancak arzu nesnesi haricî olarak ruhu arzuya doğru itiyor değildir. Benzer şekilde algı nesnesi algılayana algıyı sağlamış değildir, sanki algılayan dışarıdan hareket ettirilmiş gibi nesne onu kendine çekmez. Arzu nesnesi de aynı şekilde sadece ruha uygunluk sunar ve ruh da ona uyum sağlarsa arzu eder; bu yüzden aynı şeyi kimisi arzular kimisi arzulamaz. Eğer arzu nesnesi arzulayana zorla hareket ettirmiş olsaydı, arzu yetisi olan her şeyin zorunlu olarak bu nesneye doğru çekilmesi gerekirdi ki biz o zaman buna arzu değil cisimlerde görüldüğü gibi itilme ya da zorla

¹⁹⁰ Simplicius, *On Epictetus Handbook* 1-26, çev. Charles Brittain & Tad Brennan, (Londra: Bloomsbury Publishing, 2013), 20, 44-46.

¹⁹¹ Aristoteles, *DA*, 433b 10.

¹⁹² Simplicius, *On Epictetus Handbook* 1-26, 8,38 – 9,42.

sürüklenme derdik. Dolayısıyla arzu ve kanı gibi şeyler bizden kaynaklanan içsel hareketlerdir. İnsanda bulunan arzunun doğası gereği belirli şeyleri arzuladığı ve insanın buna dair kontrol sahibi olmadığını savunan görüşe (C) gelince, bu görüşe göre toprağın aşağı doğru hareketi de aynı şekildedir; zira eğer bu hareket toprağa bağlı olsaydı yukarı doğru hareket etmesi de aynı oranda mümkün olurdu. Simplicius bu gruba verdiği cevapta biri öz belirlenim ile bağdaşmayan, diğeri onunla bir arada var olan iki tür zorunluluktan bahseder. Dıştan gelen zorunluluk öz belirlenimi ortadan kaldırır; zira bir şey yapmaya veya yapmamaya zorlanan kişinin öz belirlenimle hareket ettiği söylenemez. Ancak her şeyi kendi doğasına uygun şekilde hareket etmeye zorlayan içsel zorunluluk aslında öz belirlenimi muhafaza eder; çünkü kendini hareket ettiren varlık bile doğasının bu olmasından dolayı zorunlu olarak kendisini hareket ettirmektedir. Eğer ruh da iyi veya kötü eğitim vasıtasıyla iyi ya da kötü mizacının ve karakterinin sebebi ise bunlardan meydana gelecek eylemlerin de sorumlusu olmalıdır. Tercihlerimizi kaderin belirlediğini ve bize bağlı olan diye bir şeyin olmadığını savunan dördüncü gruptakilere (D) ise Simplicius akıl sahibi ruhun yaratılmamış ve yok edilemez olduğunu söyleyerek cevap verir. Bu yüzden ona varlığını hareket verici göksel varlıkların verdiğini söylemek yanlıştır; ancak ruhun kullandığı alet olan bedeni onlar meydana getirmiştir. Dolayısıyla astrologlar göksel varlıkları gözlemleyerek onların etkisindeki insan bedenlerindeki oluşum ve değişimleri çözer ve bedenleri kullanan ruhlara dair de bilgi edinmiş olur. Bu durum, çoğu ruhun aleti olan bedene teslim olması ve artık onu bir parçası gibi görüp buna uygun arzularla hareket etmesinden kaynaklanır. Ayrıca, kader ruhları şunu ya da bunu arzulamaya zorlamaz, daha ziyade onların arzuları ile uyum hâlidir.¹⁹³ Özetle Simplicius ruhun arzu, kanı ve tercihinin içsel sebeplerle gerçekleştiğini, bu sebeple ruhun eylemlerinin bize bağlı olan eylemler kategorisinde olduğunu ve dolayısıyla ruh sahibinin sorumlu olduğunu savunmaktadır.

Genel bir bakışla sonuç olarak Yeni Platonculukta insan eylemleri söz konusu olduğunda evrendeki düzenin ya da kaderin onlar üzerindeki etkisi göze çarpar. Bununla birlikte, akıl sahibi bir varlık olarak insanın eylemlerinde dâhilî mekanizmaya hâkim olduğu da savunulur. Bu yüzden insanın elinde olan şeyler onun kendi akıl ve arzusuna dayanan şeylerdir; aynı zamanda insan bu şekilde yaptıklarından sorumludur ve bunlar sebebiyle övülür ya da yerilir.

¹⁹³ A.g.e., 9,43 – 12,45.

BÖLÜM 2: MEŞŞÂÎ FELSEFE

1. İrade ve İhtiyar Kavramlarının Aktarımı ve Dönüşümü

İslam filozofları Aristoteles'in nefsin bilmenin olduğu kadar hareketin de ilkesi olduğuna dair gözlemini tamamen ihmal etmemişler, ancak dikkatlerinin çoğunu nefsin bilişsel güçlerine yoğunlaştırmışlardır. Meşşâî filozoflara göre arzu, bir nesne duyu ya da akıl tarafından yönelinecek ya da kaçınılacak bulunduğu ortaya çıkan ve bilişin yan ürünü olan şeydir. Arzunun aklın peşinden gittiği ilkesi, duyulur âleme olduğu kadar akli âleme de eşit derecede uygulanmıştır. Belki de bunun en önemli sonucu, Meşşâî filozofların aklın emirlerine karşı durabilecek bağımsız bir akli güç olarak güçlü bir irade tasavvuruna sahip olmamalarıdır. Ancak İslam felsefesinde “irade”, bütün arzulara uygulanabilen genel bir terim olup Aristoteles'in hayvanlar ve çocuklar kadar yetişkin insanlara da attığı isteyerek yapma tasavvuruyla benzer bir yapıya sahiptir. İslam felsefesinde akılla ilişkili olan özel arzu gücü irade değil ihtiyardır, yani alternatif hareket istikametleri arasında akli düşünme ile karar verebilme gücüdür. Deborah Black'e göre İslam filozofları bu görüşün insanın özgürlüğünü ve ahlaki sorumluluğunu tehlikeye atıp atmamasını endişe konusu yapmamışlardır. Onlar için ahlakilik öncelikle amelî akıl ile düşük arzular arasındaki karşılıklı ilişkiden ibarettir. İbn Sînâ'da amelî akıl bir yandan vehim ve düşünme güçleriyle iş birliği yaparken bir yandan da ahlaki düşünme ve amelî akıl yürütmeyle meşgul olmakta ve genelleştirilmiş ahlaki ilkeler ve eylem kuralları üretmek için nazari akılla irtibatta bulunmaktadır. Bu yüzden erdem ve erdemsizlik amelî aklın bedeni idare etmedeki başarısı ya da başarısızlığıdır.¹⁹⁴

Aristoteles'in ahlakın konusu olan eylemi sıkı sıkıya bağladığı proairesis İslam ahlak düşüncesinde ihtiyar terimiyle karşılanmıştır. İrade ise kimi zaman yine bilinçli tercihi ifade eden ihtiyar anlamında kullanılsa da daha çok düşünüp taşınma gerektirmeyen genel bir istemeyi (*hairesis*) karşılamak için kullanılmıştır.¹⁹⁵ Bunun yanı sıra Aristoteles'te fiilin amacını belirleyen akli isteme (*boulesis*) de irade terimi ile karşılanmıştır.¹⁹⁶

İrade ve ihtiyar terimleri bağlamında sadece Aristoteles etkisinden değil, Yeni Platonculuk ve İskender Afrodisî etkisinden de söz etmek mümkündür. İrade teriminin anlamı Afrodisî'nin Stoacı etkilerle ortaya koyduğu rıza gösterme iması taşıyan boulesisten; ihtiyar teriminin anlamı da Aristoteles'in ve yine Afrodisî'nin seçeneklerden birini tercih etme gücü ve özgürlüğü bağlamında kullandığı proairesisten etkilenmiştir. Bununla birlikte, birçok filozof

¹⁹⁴ Deborah L. Black, “Psikoloji: Nefs ve Akıl”, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson & Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yayınları, 2014), s.354-355.

¹⁹⁵ Özturan, *Ethostan Ahlaka*, s.242-242.

¹⁹⁶ Anna A. Akasoy & Alexander Fidora, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, (Leiden, Boston: Brill, 2005), s.595-596.

meşîet ile birlikte irade ve ihtiyarı –Afrodisî’nin vurguladığı alternatiflerden birini seçme anlamından oldukça uzak bir kullanımla- Tanrı’nın vahdetini tasvir etmekte kullanır. Bu terimlerin Tanrı’ya atfedilmesi, ikinci anlamlarının ve çağrışımlarının ortaya çıkmasını ve dinî ve Yeni Platoncu etkilerle Tanrı’ya benzeme çağrısının yine aynı terimlerle yapılmasını sağlamıştır.¹⁹⁷

Meşşâî felsefede ilk kez Kindî’nin yaptığı tanımlarda gördüğümüz irade ve ihtiyar terimleri, Aristotelesçi geleneği yansıtmaktadır. Kindî, iradeyi bir şeyi değil de diğerini kastetmeyi sağlayan güç şeklinde; ihtiyarı ise revîyye ve temyizden sonra gelen irade şeklinde tanımlar.¹⁹⁸ İhtiyarı da bir tür irade şeklinde tanımlayan; ancak onun farkını akıl yürütmeye yani Aristoteles’teki bouleusisin ve dianoianın karşılığı olan revîyye ve temyizle açıklayan Kindî, Aristoteles’in proairesis için söylediği “proairesis bir iradedir; ancak basit bir irade değildir. O birini diğerinin yerine irade etmedir, bu ise inceleme ve düşünüp taşınma (bouleusis/revîyye) olmadan olmaz”¹⁹⁹ ifadesiyle uyumlu görünmektedir. Nitekim Kindî’nin şehvet tanımında da iradenin ihtiyardan daha kapsamlı bir anlamı olduğunu ve ihtiyarın revîyye ya da fikir ile ortaya çıkarak farklılaştığını net biçimde görüyoruz:

Şehvet: Biyolojik gücün arzusu ve bu gücün gelişmesinin sebebidir. Şehvi güç ‘şehvet’ten türetilmiştir. Şehvet, duyulur olana karşı gösterilen iradedir. Denilmiştir ki şehvet, bedende eksileni artırmak ve fazla olanı eksiltmek üzere infialî bir şevktir. İnfial derken bununla biz, bir şeyin fikir ve temyiz gücüne göre cereyan etmemesini kastediyoruz.²⁰⁰

Fârâbî’ye geldiğimizde ise irade ve ihtiyarı açık ifadelerle ayırdığını görüyoruz:

İrade ve ihtiyar arasındaki fark şudur: İnsan mümkün şeyleri ihtiyar eder, insanın iradesi ise hiç ölmeyi arzu etmek gibi mümkün olmayan şeylerle de ilgilidir. İrade, ihtiyardan daha geneldir ve tüm ihtiyarlar iradedir; fakat tüm iradeler ihtiyar değildir.²⁰¹

İhtiyarın anlamı, amelî akla tabi olan iradedir ve bu sebeple diğer hayvanlardaki benzer yetilere ihtiyar adı verilmez.²⁰²

¹⁹⁷ Sarah Pessin, “Soul, Will, and Choice in Islamic and Jewish Contexts”, *Philosophy of Mind in the Early and High Middle Ages*, ed. Margaret Cameron, (Londra, New York: Routledge Publishing, 2019), s.210.

¹⁹⁸ Kindî, “Tarifler Üzerine”, *Kindî: Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), s.179,181. Ayrıca aynı risalede irade için “sebebi hatıra gelen şeylerdir” şeklinde bir açıklama daha vardır; yaratılmışların iradesi (iradetu’l-mahlûk) için de “hatıra gelen düşüncüyü eyleme doğru eğilimli kılan psikolojik güç” şeklinde bir tanım bulunmaktadır (s.186).

¹⁹⁹ Aristoteles, *EE*, 1226b 6-7.

²⁰⁰ Kindî, “Tarifler Üzerine”, s.186. Bu tanımda şehvet epithumiaya, şevk oreksise, fikir ve temyiz ise dianoia ya da logismosa karşılık gelmektedir.

²⁰¹ Fârâbî, “Cevâbât li-mesâ’il suile ‘anhâ”, *Risalatân Felsefiyetân*, thk. Cafer Al Yasin, (Beyrut: Daru’l-menahil, 1987), s.106; Krş: Aristoteles, *NE*, 1111b 20-23.

²⁰² Fârâbî, *Felsefetu Aristûtâlîs*, thk. Muhsin Mehdî, (Beyrut: Daru’l-mecelle şî’ir, 1961), s.131.

Fârâbî Aristoteles gibi iradenin genel bir istemeye, ihtiyarın ise insana özgü ve akılla ilişkili bir istemeye işaret ettiğini düşünür. Ona göre insanın idrak ettiği bütün şeylerle ilgili istemesi (*nuzu'*) iradedir. Bu isteme duyu ya da tahayyülden kaynaklanıyorsa genel bir isimle irade olarak adlandırılır. Eğer bu isteme reviiye ya da akıl (*nutk*) kaynaklı ise ihtiyar olarak adlandırılır ve insana özgüdür. Duyu ya da tahayyülden kaynaklanan isteme ise diğer hayvanlarda da bulunur.²⁰³ *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de bu konuyla ilgili daha geniş bir açıklama yer alır:

İrade ilk olarak duyumdan (*ihsas*) kaynaklanan bir şevktir. Şevk, isteme gücü (*nuzuiyye*) ile; duyum hissetme gücü (*hassa*) ile gerçekleşir. Sonrasında nefsin tahayyül gücü ve ona tabi olan şevk ortaya çıkar, böylelikle ikinci irade meydana gelir. Bu irade, tahayyülden kaynaklanan bir şevktir. Bu iki iradenin ortaya çıkmasından sonra nâtık nefste faal akıldan gelen ilk bilgilerin husulü mümkün olur. Bu sırada insanda akıldan (*nutk*) kaynaklanan şevk olarak üçüncü türden bir irade meydana gelir ve ihtiyar olarak adlandırılır. İhtiyar insana özgüdür, diğer hayvanlarda bulunmaz.²⁰⁴

Âmirî'ye geldiğimizde ise tekdüze bir kullanım göremiyoruz. Genel olarak iradeyi isteyerek yapma anlamında kullanan Âmirî, ihtiyarı farklı metinlerde farklı anlamlarda kullanmıştır. Mesela *el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî* adlı metinde ihtiyarı isteyerek yapma anlamında kullanırken²⁰⁵, *Kitâbü'l-Emed Ale'l-Ebed*'de ihtiyarı reviiyeden sonra gelen tercih anlamında yani proairesis anlamında kullanır.²⁰⁶ Yine *Kitâbü'l-Emed*'in başka bir kısmında Âmirî ihtiyarı bu kez kâdir olma/güç yetirebilme anlamında kullanır.²⁰⁷

İbn Sînâ'da ise irade ve ihtiyar kavramları arasında net bir ayrım göremiyoruz. Hatta bazen ihtiyar terimini genel irade anlamında tüm hayvanlara atfeder. Bununla birlikte, insandaki ihtiyari hareketi hayvandakinden ayırır. İnsan dışındaki duyumsayan canlılarda ihtiyari hareketlerin oluşma sürecini tahayyül ve vehim güçlerine bağlayan İbn Sînâ'ya göre, insan söz konusu olduğunda bir kısım ihtiyari hareketler tahayyül ve vehim ile başlarken, onu diğer canlılardan ayıran hareketleri için bu iki güç ve işlemin yanı sıra başka bir güç de gereklidir. İbn Sînâ insanın ahlaka konu olan ihtiyari hareketlerinin oluşması için gerekli olan bu gücü “amelî akıl” olarak ifade eder. İbn Sînâ'ya göre, insanın düşünen bir varlık olarak ortaya koyacağı fiile ilişkin idrak ve iradenin oluşması amelî akıl tarafından sağlanmaktadır. Dolayısıyla amelî akıl hem bir fiilin ortaya konması istemini hem de bu fiilin getireceği yarar

²⁰³ Fârâbî, *Kitabu Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fazıla (Tanrı Alem İnsan)*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), s.166.

²⁰⁴ Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye: Mebâdi'l-Mevcûdât*, thk. Fevzî Mitrî Neccâr, (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâsûlikiyye, 1964), s.72; krş: Aristoteles, *NE*, 1111b 8-9.

²⁰⁵ M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), s.69-70

²⁰⁶ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed Ale'l-Ebed: Sonsuzluk Peşinde*, çev. Yakup Kara, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), s.62.

²⁰⁷ A.g.e., s.78.

veya zarar konusunda hüküm verilmesini sağlayacak güç olarak kabul edilmektedir.²⁰⁸ Öte yandan İbn Sînâ hayvani nefsi tanımlarken onun hareketinin irade ile ortaya çıktığını; insani nefsi tanımlarken onun fiillerinin fikrî ihtiyar ile ortaya konduğunu söylemektedir.²⁰⁹ Ona göre nefsteki yetilerden lezzeti isteyen şehvettir, üstün gelmeyi isteyen öfkedir, zannî iyiliği isteyen zandır. Gerçek ve saf iyiliği isteyen ise akıldır ve aklın gerçek iyiliği irade etmesi ihtiyar olarak adlandırılır.²¹⁰

İbn Bâcce de Aristotelesçi bir tavırla ihtiyarın insana özgü bir irade türü olduğunu açıkça ifade eder:

İnsanda tabiat itibarıyla bulunan ve ona özgü olan tüm şeylerde fiilleri bakımından ihtiyar bulunur. İnsanın ihtiyarı ile ortaya koyduğu fiiller diğer cisimlerde bulunmaz. İnsana özgü kılınmış fiiller ihtiyar ile ortaya konur; zira insanın ihtiyar ile ortaya koyduğu tüm fiiller insanidir, insani tüm fiiller ihtiyaridir. İhtiyar ile kastedilen ise reviiye ile oluşan iradedir.²¹¹

İbn Rüşd'de ise yine bu manada özel bir ayrım göremiyoruz. O, insana özgü fiillerden bahsederken genel olarak irade ve ihtiyarı birlikte kullanmıştır. Aklın arzu ile birlikte nefsi harekete geçişi irade ve ihtiyar olarak adlandırır. Ona göre irade aklın gerektiği şekilde; arzu ise tahayyülün gerektirdiği şekilde hareket ettirir.²¹² Aklın gerektirdiği şekilde hareket ettiren irade tasviri, genel bir iradeden çok ihtiyar kavramının karşılığına daha uygun düşmektedir. İrade ve ihtiyarı farklı anlamda kullandığı bir bahiste ise iradeyi bir arzu türü olarak, ihtiyarı ise bize bağlı olma/gücümüz dâhilinde olma anlamında kullanmıştır:

Allah'ın bize sağladığı bu haricî sebeplerin sadece fiillerimizi tamamlayıcı ve onların engelini kaldırıcı görevi yoktur, onlar aynı zamanda iki zıttan birini istememizde de sebep konumundadırlar. Zira irade, bir tahayyül ya da tasdik ile bizde meydana gelen bir şevktir. Bu tahayyül veya tasdik bizim ihtiyarımıza ait değildir, hariçteki durumlardan bize arız olan bir şeydir. Örneğin haricî bir şey iştahımızı uyandırdığında, ona ihtiyarımızla değil zaruri olarak iştah duyarız ve ona doğru hareket ederiz. Aynı şekilde bize hariçten kaçınılması bir şey geldiğinde ondan zaruri olarak kaçırız. Durum böyleyse, irademiz dış sebeplere bağlıdır.²¹³

Yine İbn Rüşd'ün “bir şeyi, nefste bulunan bir delil vasıtasıyla tasdik etmek, ihtiyari değil, ıztıari bir şeydir; yani tasdik etmek ya da etmemek kalkmak ya da kalkmamanın elimizde

²⁰⁸ Yunus Cengiz, “İbn Sina'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (55:2, 2014), s.105-106.

²⁰⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Muhyiddin Sabri Kurdî, (Kahire, 1938), s.158.

²¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), s.131.

²¹¹ İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, thk. Macit Fahri, *Resail-i İbn Bacce el-İlahiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 1991), s.45.

²¹² İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi (Telhisu Kitabı'n-Nefs)*, çev. Atilla Arkan, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), s.113,

²¹³ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, thk. Mahmud Kâsım, (Kahire, 1964), s.226.

olması gibi elimizde değildir”²¹⁴ şeklindeki ifadesi ihtiyarı ıztırarın karşıtı olarak kullandığını göstermektedir.

Kısaca bu terimlerin kullanılmasını gösterdikten sonra şimdi Meşşâî filozoflarda hem bu terimlerin ve ilgili süreçlerin ayrıntılarına gireceğiz, hem de determinizm ve özgürlük açısından ne anlama geldiklerini tartışacağız. Bununla birlikte giriş kısmında bahsettiğimiz üzere -eserlerin ve görüşlerin izin verdiği ölçüde- nedensellik, kader, mantıksal determinizm ve huyların değişim imkânı açılarından filozofları değerlendirecek ve bağdaşırcılık ve bağdaşmazcılık tartışmasında nasıl bir konumda görülebileceklerini tartışacağız.

2. Kindî (ö. 866 [?])

İslam düşüncesinde ilk Meşşâî filozof olarak adlandırılması açısından önemi haiz bir isim olan Ya’kûb b. İshâk el-Kindî, tam anlamıyla bir Aristotelesçi kimliği taşımaz. Kendi döneminde dolaşımda olan geniş yelpazedeki kaynaklardan beslenmiş ve kimi görüşlerinde Platoncu, kimisinde Galenci, nispeten daha az olarak da Aristotelesçi tercihleri olmuştur. Aristoteles’in ahlak anlayışında büyük önem arz eden mutluluk ve alışkanlık gibi kavramların Kindî tarafından pek kullanılmaması, adalet kavramının Aristotelesçi çerçeveden farklı ele alınması gibi hususlar dikkat çekicidir. Araştırmamız açısından önemli olmasa da Kindî’ye atfedilebilecek bir başka özellik de bilhassa üzüntü bahsi hakkındaki Stoacı görüşleri aktarması ve bu vesileyle mezkûr bahsin ana fikri etrafında İslam ahlak düşüncesine kaynaklık etmesidir. Bu nedenle Kindî’nin ahlaktaki Stoacı yorumun bazı diğer eserlere intikalinde aracı rol üstlendiği söylenebilir.²¹⁵

Psikolojiye ait görüşlerinde ise Aristoteles, Platon ve Pisagor sentezi sunan Kindî nefsi tanımlarken üç ayrı ifade kullanır:

- I. Canlılık yeteneği bulunan ve organı olan doğal bir cismin tamamlanmış hâlidir.
- II. Güç hâlinde canlı olan doğal bir cismin ilk yetkinliğidir.
- III. Kendiliğinden hareket eden akli bir cevher olup birçok güce sahiptir.²¹⁶

Birinci ve ikinci tanımlar aynı şeyi ifade eder ve Aristoteles’in nefis anlayışını yansıtır. Üçüncü tanım ise nefsi akıl ve iradi hareket gücüne sahip, bedenden bağımsız manevi bir cevher olarak niteler ve Pisagor ve Platon’dan bu yana metafizikçilerin kabul ettiği bir görüşü

²¹⁴ İbn Rüşd, *Kitâbu Faslu'l-Makâl*, thk. Albert Nasri Nadir, (Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1986), s.43.

²¹⁵ Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s.77-78.

²¹⁶ Kindî, “Tarifler Üzerine”, içinde *Kindî: Felsefî Risaleler*, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), s.179.

ifade eder. Kindî'ye göre nefis birbirine karşıt şehvet ve öfke güçleriyle birlikte bir de akıl gücüne sahiptir. Şehvet gücü insana yakışmayan şeyler isteyerek insanı bayağılığa, öfke gücü ise insanı kin ve intikam duygusuna sevk eder; ancak düşünen nefis onlara engel olur.²¹⁷ Bu genel açıklamalar dışında Kindî sık sık Pisagor ve Platon'a göndermelerde bulunur. Mesela insandaki şehvet gücünü domuza, öfke gücünü köpeğe ve akıl gücünü meleğe benzeten Platon'u takdirle anar ve akli sayesinde şehvet ve öfke güçlerinin isteklerini bastıran kimsenin, bir de ilmin derinliklerine dalarak varlığın hakikatini araştırmayı huy edinirse hikmet, kudret, adalet, iyilik gibi kavramlarla nitelenen yüce Allah'a yakın benzerlikte erdemli bir insan olacağını söyler. Kindî ayrıca Pisagor'a atıfla nefsin bu düzeye gelmesi için bayağı duygu ve düşüncelerden uzaklaşıp bilgiyle aydınlanması gerektiğini ve ancak arınan ve olgunlaşan nefsin yüce Yaratan'ın nurundan ve rahmetinden pay alabilecek düzeyde ilahi ve manevi hazlardan hoşlanabileceğini ifade eder.²¹⁸ Dolayısıyla nefis görüşleri çerçevesinde Kindî, Aristotelesçi olmaktan ziyade Platoncu ya da Pisagorcudur denebilir. Bu yüzden Aristoteles'in ve ele aldığımız diğer Meşşâîler'in kullandıkları iradeye ilişkin terimler Kindî'de bazı tanımların dışında bulunmamaktadır. Yine de onun fiiller, nedensellik ve kader hakkındaki kısa görüşlerinden determinizm-özgürlük tartışmasına katkı sağlayabilecek birtakım ifadeler aktarılabileceği kanısındayız.

2.1. İnsan Fiilinin Meydana Gelme Süreci

Kapsamlı hâlinin sadece Latincesi günümüze ulaşmış²¹⁹ olan *Işınlar Üzerine* adlı eserinde Kindî insanı evrene benzetererek onun gibi nesneler üzerinde etki ve hareket sahibi olduğunu söyler. Bununla birlikte insan söz konusu olduğunda diğer şeyler üzerinde fiilde bulunma zihindeki tahayyül ve inanç süreciyle birlikte ortaya çıkar:

Mutedil varoluşu ile insan dünyanın kendisine benzer, bu yüzden ona “mikro kozmos” denilmiştir. Bundan dolayı tıpkı makro kozmos gibi fiilleri ile uygun madde üzerinde hareket başlatabilme yetisini taşır; ancak öncesinde nefsinde tahayyül, kasıt ve inanç meydana gelir. Bir insan bir şey meydana getirmek istediğinde önce fiiliyle maddeye aktarmak istediği şeyin suretini hayal eder. Bu şeyin suretini zihinde oluşturduktan sonra onun kendisi için yararlı ya da zararlı olduğuna hükmeder ve buna göre zihninde o şeyi arzular ya da reddeder. Eğer o şeyin arzu etmeye değer olduğuna karar verirse,

²¹⁷ Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), s.48-49.

²¹⁸ Kindî, “Nefs Üzerine”, içinde *Kindî: Felsefî Risâleler*, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), s.245-248.

²¹⁹ *Kitâbü’ş-Şu‘â‘ât* adıyla Rüşdî Râşid tarafından neşredilen kitap Latince versiyona göre daha kısa ve içerik olarak daha kısıtlı görünmektedir, bkz: Rüşdî Râşid, *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindi: Volume I l'optique et la catoptrique*, (Leiden: Brill, 1997), s.359-419.

daha önce benimsediği fikirle uyumlu olarak gerçekleşecek şey vasıtasıyla meydana gelecek şeyleri de arzu eder.²²⁰

Kabaca Aristotelesçi iradi hareketin ana hatlarını sunan Kindî, tahayyülün tek başına hareketi meydana getiremeyeceğini, asıl önemli olanın tahayyüle bitişen arzu olduğunu ise şu cümlelerle ifade eder:

Zihindeki suret örneğine göre bir şey meydana getirmede ilk ve en önemli adım tahayyül eden kişinin o şeyi varlığa getirmek üzere sahip olduğu arzudur. Arzunun tahayyüle eklenmesi tıpkı gücüyle bileşiği müşhile çeviren mahmude otunun ilaca katılması gibidir. Bu yüzden kişi bir şeyin belirli tarzda hareket edişini arzu ettiğinde ondaki bu hareketin tahayyülüne eklenen arzu, aynı tahayyüle kendi dışındaki tekil şeyleri hareket ettirme kabiliyeti verir... Dolayısıyla hareket etkisini meydana getirebilmek için -diğer gerekli şeylere ek olarak- arzunun güçlü olması gerekir.²²¹

Tahayyül ve arzunun yanı sıra gelecekteki harekete dair bir inanç ve umudun da olması gerektiğini söyleyen Kindî, yine de bütün bu koşulların sağlandığı durumda fiilin gerçekleşmemesinin mümkün olduğunu da ekler:

Tahayyül ve arzuya ek olarak gelecekteki etkiye dair inanç da meydana gelen ve aynı zamanda zorunlu bir şeydir; zira birisi bir etkiye dair umudunu kaybederse diğer tüm şeyleri akılcıca yapmasına rağmen o şeyi boş yere istemiş olur. Arzulanan duruma dair inanç ya da umut arzuya güç ve destek verdiğinden tıpkı mahmude otunun bileşiğe katıldığında ilacın müşhil etkisi vermesine yardımcı olması gibi, o da arzuya etkisini ortaya koymasında yardımcı olur. Bununla birlikte bahsi geçen şeyler bir araya getirildiğinde dahi kendilerinden uzak şeylerde ışınları vasıtasıyla hareket başlatmak için yeter sebep olmazlar. Tahayyül, arzu ve inanç insan nefsinin derinliklerinde meydana geldiği için hariçteki şeyler gibi mekânsal olarak var olmazlar. Bu yüzden istisnalar hariç kendi başlarına, haricen var olan bazı şeyler onlara eklenmeden hareket etkisini meydana getiremezler.²²²

2.2. Determinizm ve Özgürlük

Peter Adamson'a göre, Kindî'nin *Tarifler Üzerine*'de yaptığı ihtiyar, reviiye ve irade²²³ tanımları onun insanda özgür tercihte bulunabilme gücü bulunduğuna inandığını gösterir. Bu gücün sadece Tanrı'da bulunduğu iddiası, ihtiyarın reviiyeyi içermesi ve reviiyenin Tanrı için söz konusu olmaması ile zaten iptal edilmiştir. Yine aynı eserde yaratılmışların iradesini bir fikre (*sânih*) bağlı olarak fiile yönelen nefsani güç olarak tanımlaması da Kindî'nin yaratılmış varlıklara özgürlük atfettiğini açıkça ortaya koyar.²²⁴ Kindî'de insandaki irade etme

²²⁰ Kindî, "On Rays", içinde *The Philosophical Works of al-Kindi*, ed. Peter Adamson ve Peter E. Pormann (Karaçi: Oxford University Press, 2012), s.231.

²²¹ A.g.e., s.232.

²²² A.g.e., s.233.

²²³ İhtiyar: Düşünme (reviiye) ve ayırt etme (temyiz) gücünden sonra gelen irade.

Reviiye: İçten gelen düşünceler (*havâtır*) arasında tercih yapma.

İrade: Kendisiyle seçeneklerden birinin kastedildiği güç. (Kindî, "Tarifler Üzerine", s.179, 180, 181).

²²⁴ Peter Adamson, "Al-Kindi and The Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom", *Arabic Sciences and Philosophy*, (Cambridge University Press, vol. 13, 2003), s.67-68.

süreci şu şekilde ortaya konur: Önce özcede bir fikir bulunur ve bu fikir bir meyil (*hâtır*) meydana getirir. Sonra karar bir iradeye sebep olur ve irade de fiili (*istimal*) ortaya çıkarır.²²⁵ Bununla birlikte, istimalin tanımında onun daha başka meyillere yol açabileceği ifadesi geçer ve bu durumda yaratıcısı Tanrı olan tüm sebeplere ilişkin bir sebepler döngüsü meydana gelir. Yani meyilden sonra meydana gelen fiil başka bir meyle yol açarsa ve onun da başka bir fiil-meyil zincirine yol açtığı düşünülürse, zincirdeki bu halkaların da Tanrı tarafından yaratılmış olduğu düşüncesi buna eklendiğinde fiillerimiz iki yönden belirlenmiş demektir. İlk olarak sebep-sonuç zincirinin bir parçası olmaları hasebiyle, ikinci olarak da fiillerimizi içeren tüm sebeplerin Tanrı tarafından tayin edilmiş olması nedeniyle fiillerimiz belirlenmiştir. Buna göre Adamson Kindî'nin bağdaşırıcı (*compatibilist*) olduğunu ve ona göre hem özgür, hem de belirlenmiş olduğumuzu savunur.²²⁶

Thérèse-Anne Druart da açık bir biçimde Kindî'de irade ve ihtiyar terimlerinin ele alınmasına rağmen bunların özgür tercih ya da fiile işaret etmediğini ve ihtiyarın onu belirlenime tabii kılan bazı güçlerden hali olmadığını söyler.²²⁷ Öte yandan, *Üzüntüden Kurtulma Yolları* adlı risalede en azından bazı durumlarda insanın fiilde bulunma ya da bulunmama özgürlüğüne sahip olduğunun açıkça ifade edildiğini savunur. Üzüntünün kaynağının bizzat bizim yaptığımız şeyler olması durumunu ele alan pasajda²²⁸ geçen “*ileyna*” ifadesini Aristoteles, İskender Afrodisi ve Stoacılar tarafından kullanılan *eph hemin* (bize bağlı olan/gücümüz dâhilinde olan) ile karşılayan Druart, böylelikle Kindî'nin üzüntüye yol açabilen fiilde bulunup bulunmamayı insanın elinde olan bir şey şeklinde sunduğunu söyler.²²⁹ *Nikomakhos'a Etik*'in Arapça tercümesinde de *ileyna*'nın *eph hemin*'in karşılığı olarak kullanılmış olması Druart'ın iddiasını güçlendirmektedir.²³⁰ Kindî'nin döneminde

²²⁵ A.g.e., s.68.

²²⁶ A.g.e., s.69.

²²⁷ Thérèse-Anne Druart, “Al-Kindi's Ethics”, *The Review of Metaphysics*, (Philosophy Education Society Inc. Vol. 47, No. 2,1993), s.344-345.

²²⁸ “Üzüntü ya bizim yaptığımız ya da başkasının yaptığı işten, bir sebepten doğmaktadır... Eğer biz, yapmamak elimizde olmasına (el-imsâku ân fi'lihi ileynâ) rağmen üzüntü veren işi yapıyorsak kaçınmak elimizde olmasına rağmen yine kendimiz yapıyoruz demektir.” Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, thk. ve çev. Mustafa Çağrı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), s.62.

²²⁹ Thérèse-Anne Druart, “Al-Kindi's Ethics”, *The Review of Metaphysics*, (Philosophy Education Society Inc. Vol. 47, No. 2,1993), s.345; *Üzüntüden Kurtulma Yolları*'nın İngilizce çevirisinde de “*ileyna*” ifadesi “*up to us*” ile karşılanmış ve dipnot ile “*eph hemin*” vurgusu yapılmıştır, bkz: Kindî, “On Dispelling Sorrows”, *The Philosophical Works of al-Kindi*, Peter Adamson&Peter E. Pormann, (Karaçi: Oxford University Press, 2012), s.253.

²³⁰ Anna A. Akasoy & Alexander Fidora, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, 1111b 30,32/s.197, 1112a 31/s.199, 1113b 6,15/s.207, 1114a 29/s.209.

Nikomakhos 'a Etik'in tedavülde olup olmadığı şüpheli olsa da onun Porfiryus şerhini okumuş olması ihtimal dâhilindedir.²³¹

Öte yandan *Işınlar Üzerine* adlı eserinde Kindî sıkı determinist bir tutum sergiler. İnsanın özgür irade sahibi olduğunu düşünmesinin bir yanılgı olduğunu ve bu yanılgının bilgisizlikten ileri geldiğini savunur:

Bilinmelidir ki insan tabiat itibarıyla ve aklını kullanarak şeyler arasındaki ilişkiye dair bilgiyi ya da inancı edinir. Bu şekilde kendisi için iyi olan şeylere yönelik isteme ve arzu meydana getirir ve belirli durumlarda bu şeyleri elde etmek üzere ihtiyar ortaya koyar. Öte yandan deriz ki, bu (yani insanın ihtiyar sahibi olduğunu düşünmesi) insanın şeyleri kavramadaki eksikliğinden kaynaklanır. Tüm insani bilgi duyudan ileri geldiğinden ve duyu birçok niteliği kavrayamadığından, kişi şeyleri ve onların koşullarını akıl yoluyla tam olarak bilemez. Dolayısıyla tüm şeyler ele alındığında, bazı şeyler bilinebilirken bazıları tamamıyla bilinemez olarak kalır. Bununla birlikte, eğer birisi tüm şeyleri bilseydi, unsurlar dünyasında olup biten her şeyin ilahi düzen tarafından gerektirildiğini de bilirdi. Böylelikle bu dünyadaki şeylerin ilahi düzene bağlı olarak zorunluluk ile gerçekleştiğinin farkına varırdı. Filozoflar bunun açıkça görüldüğü birçok durumu fark etmiş ve aynı zorunluluğun diğer tüm olaylarda da geçerli olduğu sonucuna akıl yürütme ile varmışlardır.²³²

Kindî kaza ve kader açısından ise bağdaşırcı diyebileceğimiz bir tutum izler. İnsanın bir yandan zorunlu, bir yandan ise özgür olduğunu söyler ve bunun Yaratıcı'nın takdiri ile ilişkisini şöyle açıklar:

Âlem tümüyle kaza ve kader tarafından yönetilmektedir. Tüm sebepliler (mâ'lûl) en iyi ve en hikmetli şekilde takdir edilmiştir ve her şeyin yapısı en mükemmel şekilde işlenmiştir; çünkü Şanı Yüce Yaratıcı (insanı) hem muztar hem de tümüyle kudret sahibi muhtar olarak yaratmıştır. Yine de bu muhtar insan tam hikmet sahibi değildir; zira hikmetin tamamı her şeyin yaratıcısına aittir. Eğer insan ihtiyarına bırakılırsa, tüm varlıklar için kötülük (fesat) getiren aşırılığı seçer. Bu yüzden şanı yüce Yaratıcı her şeyin yapısını mükemmel bir takdirle tayin etmiştir. Bazısını bazısına bir imkân hâline getirmiştir. Böylece insan irade ve meşîeti ile seçer ve zorlanmış değildir. Bu durum tüm varlıklar için en iyi ve kusursuz olandır ve imkânların tayin edilişi kaderdir. Böylelikle Şanı Yüce Yaratıcı yarattığı tüm varlıkları kaza ve kader ile yönetir. Bu yönetim öyle mükemmeldir ki onda hata ya da eksik bulunması imkânsızdır. Dolayısıyla hiçbir sebepli -ıztırar ya da ihtiyar ile olması fark etmeksizin- Rabbinin

²³¹ Özturan, *Ethostan Ahlaka*, s.76. Buna ek olarak Kindî'nin bu risalesi *Risaletü Eflatun ila Forfiryus* adlı risale ile büyük benzerlikler taşımaktadır. Bu risalenin yazarının Platon'dan ziyade Porfiryus'un hocası Plotinus olma olasılığı yüksektir. Bkz: "Risaletü Eflatun ila Forfiryus", *Eflatun fi'l-Islam*, thk. Abdurrahman Bedevi, (Beyrut 1982), s.235-243. Bu risalenin aslı, hatta tercüme olup olmadığı hakkında hiçbir bilgimiz yoktur. Kesin olarak bilinen *Üzüntüden Kurtulma Yolları* ile benzerlikler taşımasıdır. Biri diğerinden faydalanmış ya da ikisi birden üçüncü bir eserden faydalanmış olabilir, bkz: Mustafa Çağrı, "Kindî'nin Def'u'l-Ahzân Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Sayı: 7, 8, 9, 10, İstanbul, 1995), s.227.

²³² Kindî, "On Rays", s.228-229.

belirlediği durumların dışına çıkamaz. Muhtar olan takdir edilmiş imkânlardan birini seçer ve bunu iradesiyle yapar, zorlama ile değil.²³³

Bununla birlikte Kindî insana gerçek manada fail adını vermez; zira ona göre gerçek fail etki türlerinden hiçbirinin etkisinde kalmadan varlığa etki edendir. Dolayısıyla gerçek fail yaptıklarını hiç etkilenmeden yapan Yaratan’dan başkası değildir. O’nun dışındaki tüm varlıklar bir şekilde edilginliğe konu olurlar, bu yüzden diğer varlıklara fail denildiğinde bu gerçek anlamda değil, mecaz iledir. Bu durumda insan da gerçek anlamda fail olamaz.²³⁴ Ayrıca insan fiillerin yakın sebebi olabilmesine karşın uzak sebebi olamaz; zira her oluş ve bozuluşun, her duyulur ve akli olayın gerçekleşmesindeki uzak fail sebep İlk Sebeptir. Mesela bir okçunun hayvanı öldürmesi fiilinde oku öldürme niyetiyle atan okçu uzak sebep, hayvanı yaralayıp ölmesine sebep olan ok yakın sebep, hayvan da ok vasıtasıyla okçunun bu etkisine maruz kalandır.²³⁵ Dolayısıyla Kindî’ye göre olup biten her şeyin uzak fail sebebi ve gerçek faili Yaratan’dır. İnsan sadece yakın ya da aracı fail sebep ve mecazi anlamda fail olabilir.

Sonuç olarak Kindî’nin görüşleri bize onun bağdaşırıcı olarak nitelenebileceği izlenimi vermektedir. Bir yandan nedensellik ve kadere vurgu yaparken bir yandan insanın fiillerinde zorunlu olmadığını vurgulamaktadır. Ancak tam anlamıyla bir psikoloji ya da klasik ahlak anlayışı ortaya koymadığı için bu iddianın güçlü olmadığını söylememiz gerekir.

3. Fârâbî (ö. 950)

Fârâbî’nin felsefesinin merkezindeki kavramın mutluluk olduğunu ve onun sisteminin bu kavramdan hareketle tahlil edilebileceğini söyleyebiliriz. Mutluluk aynı zamanda insanın kemalini, yani kendi suretindeki amacı gerçekleştirmesini ifade eder. Nitekim Fârâbî’ye göre her varlık kendi türsel suretinin bilkuvve olarak içerdiği şeyi gerçekleştirme amacıyla hareket eder. Kemale ulaşma çabası tabiatın temel dinamiğidir.²³⁶ Ayüstü âlemdeki akıllar hâlihazırda kemal sahibi iken ayaltı âlemde bulunan tabii ve iradi varlıklar başlangıçta kemal sahibi olmayıp tedricen mükemmelliğe ulaşmaya elverişlidirler. Bu maddi varlıklar madde ve suretin birbirinden ayrı var olamayacak şekilde bir araya gelmesinden oluşmuştur. Ayüstü âlemde Evvel’den alınan feyz ile aşağı doğru rütbece sıralanan akıllar söz konusu iken, ayaltı âleme

²³³ İbn Abdi Rabbih, *el-‘İkdü’l-Ferîd*. thk. Müfid Muhammed Kumeyha, (Cilt 2, Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-‘ilmiyye, 1983), s.221-222. Bu eserde aktarılan Kindî’ye ait ifadelere başka eserlerde herhangi bir atıfta bulunulmadığından temkinli yaklaşılması gerektiğini de belirtmemiz gerekir.

²³⁴ Kindî, “Gerçek ve Mecazi Etkin Üzerine”, *Kindî: Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), s.190-191.

²³⁵ Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, *Kindî: Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), s.212.

²³⁶ Yaşar Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), s.152.

geldiğimizde bu anlamda varoluş aşağıdan yukarı doğrudur. İlk maddeden sırayla elementler, bileşikler, mineraller, bitkiler, hayvanlar ve insanlar meydana gelmiştir. İnsan, ayaltı âlemde akıl sahibi olan tek varlık olarak akli âleme yükselebilmek potansiyeli taşır, bu yüzden ayaltı âlemdeki en üstün varlıktır.²³⁷

Fârâbî kâmil olanla iyi olanı bir arada değerlendirir ve her insanın aslında tabii olarak iyi kabul ettiği şeyleri isteyip onlara yöneldiğini ve bu şeyleri elde ederek kemale ulaşmaya çalıştığını düşünür. Mutluluk ise en yüksek insani kemal ve en yüksek iyidir; çünkü diğer bütün iyiler başka bir şeye ulaşmak için istenir ama sadece mutluluk kendisi için talep edilir. Ona ulaşıldığında bütün isteklerin sona ermesi de bunu gösterir. Mutluluk aynı zamanda “kendine yeterlik” demektir: Bir şeyin başka şeylere ihtiyaç duymadan varlığını devam ettirebilmesi onun kemal ve mutluluğuna işaret eder. Bu açıdan en yüksek mutluluk düzeyinin Tanrı’da olduğu söylenebilir. Sonrasında ikincil sebepler ve faal akıl gelir; zira onların varoluş sebepleri ve bağlı bulundukları ilkeler azdır. Sonra ise maddeyle var olan ve bunlara bağlı olan varlıklar gelir. Maddeye bağlı varlık düzeyindeki yani ayaltı âlemdeki en üstün varlık olan insan ise cisim, madde, araz gibi şeylere ihtiyaç duymaksızın kendi suretinin kemalini gerçekleştirip sürekli bu durumda kalırsa onun için nihai mutluluk gerçekleşmiş demektir. Ancak Fârâbî’nin sisteminde maddi olanın aşılması mistik bir yüz çevirme ile değil, insanın bir irade varlığı olarak bu alana nüfuz etmesi ve onu metafizik özüyle yani akılla çekip çevirmesiyle mümkün olur.²³⁸

Kemalini gerçekleştirebilmesi için insana hem bedene hem de akla ilişkin güçler verilmiştir. Fârâbî bu güçleri beslenme, duyu, istek (*nüzû*), tahayyül ve akıl -nazari ve amelî- olarak sıralar.²³⁹ Bu güçlerin her birinin bedende yönetici organ olan kalbe hizmet eden yardımcıları vardır. Bedenin hareketi, isteme gücüne hizmet eden organlar tarafından gerçekleştirilir ve fiil nesnenin akıl, mütehayyile ya da duyu yoluyla elde edilen bilgisine dayanır.²⁴⁰ Tahayyülün ve akılda fikrin oluşabilmesi için kalpteki hararetin belirli bir seviyede olması gerekir. Aynı şekilde hafıza ve tefekkür için de durum böyledir. Beyin de hararetin itidale uygun olması hususunda kalbe hizmet eder. Kalpteki hararetin mutedil olmasıyla insanın tahayyülü, fikri, reviiyesi ve hafızası iyi ve doğru biçimde çalışır.²⁴¹ Dolayısıyla fiilin oluşmasında etkili

²³⁷ Macit Fahri, *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works, and Influence*, (Oxford: Oneworld Publications, 2002), s.85.

²³⁸ Yaşar Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu”, s.153-154.

²³⁹ Fârâbî, *Kitabu Ârâ-i Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla.*, s.134-136.

²⁴⁰ A.g.e., s.138.

²⁴¹ A.g.e., s.146-148.

güçlerin işlerini iyi yapabilmesi için bedendeki ısıнын itidaline ihtiyacı vardır. Bu nedenle kemal için bedenin organlarının, özellikle kalbin sağlıklı olması gerekir sonucuna varabiliriz.

Öte yandan insanın asıl önem vermesi ve güçlendirmesi gereken, varlığının gayri maddi tarafıdır; çünkü yukarıda da belirttiğimiz üzere Fârâbî için en yüksek iyilik olan mutluluk, cismani şeylere ihtiyaç duymamak demektir. Bu açıdan insanın nihai mutluluğu, onun tüm akledilirlerin deposu olan faal akılla ittisal ya da yakınlık hâlinde olmasıyla gerçekleşir. Bunun yolu da nazari bilgide en yüksek seviyeye ulaşmaktan geçer. Fârâbî’ye göre bu mutluluğa ulaşan insan artık maddi (*heyûlânî*) bir varlık olmaktan çıkmış, ilahi bir varlık seviyesine yükselmiştir. Bu nihai amaca ulaşmanın temel araçlarının nazari olmasına rağmen Fârâbî amelî araçları ya da ahlaki erdemleri de bu yolda elzem bulur. Bu, onun ahlak teorisinin temelini oluşturmaktadır.²⁴²

Fârâbî’de insanın nihai amacı Platon ve Yeni Platoncularda olduğu gibi salt akli seviyeye ulaşmaktır. Bu bağlamda “Tanrı’ya öykünme” olarak ele alabileceğimiz bu görüş, daha çok Yeni Platoncu şerhler yoluyla İslam filozoflarına aktarılan ve çoğunlukla benimsenen bir görüştür. Bu bağlamda Platon’a göre kötü şeyler zorunlu olarak ölümlü doğayı ve bu dünyayı çevrelediğinden buradan tanrılar katına elden geldiğince çabuk kaçmak gerekir. Bu kaçıştan kasıt mümkün olduğunca Tanrı’ya benzemektir ve O’na benzemek akıl (*phronesis*), adil ve dindar olmak demektir.²⁴³ Plotinos’ta ise bu süreç daha ayrıntılı bir temele oturtulur. Plotinos’a göre nefsin istek ve kanaatleri açısından düzene konması nefse *phronesis*/taakkul yoluyla iletilen ve Tanrı yani akıldan kaynaklanan bir düzen, bir tedbir ile gerçekleşir. İstek ve kanaatlerimize ilahi düzen uygulandığında biz de ilahi bir seviyeye yaklaşırız. Bu “tanrılaşma”, yüksek –nazari- erdemlere araç olan ve hizmet eden ahlaki erdemleri içerir. Bu yüksek erdemler nefsin bedenle ilişkisinden meydana gelen istek ve kanaatlerden sıyrılma anlamındaki arınmayı gerçekleştirir. Ahlaki erdemler Tanrı’ya benzemeye doğrudan sebep olamaz; ancak nefsin yüksek erdemleri edinebilmesi için onu hazırlar.²⁴⁴ Zira Plotinos’a göre nazari erdemlere sahip olan kişi zorunlu olarak bilkuvve hâlinde amelî erdemlere sahiptir, uygulamasa bile onları edinmiş hâldedir; ancak amelî erdemlerin sahibi zorunlu olarak nazari erdemlere sahiptir denilemez.²⁴⁵ Bu açıdan Fârâbî, Yeni Platonculuk etkisinde kalmış görünebilir; zira o da kimi eserlerinde amelî erdemlerin nazari kemale hizmet ettiği

²⁴² Macit Fahri, *Al-Fârâbî*, s.93.

²⁴³ Platon, *Theaitetos*, çev. Birdal Akar (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2016), 176a-176b.

²⁴⁴ Dominic J. O’Meara, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, (Oxford University Press, 2003), s.41-42.

²⁴⁵ Plotinus, *The Enneads*, 1.2.7 12-14.

görüştüğüdür. Bu eserlere göre nihai mutluluk ancak faal akılla ittisal yoluyla bedensel varoluştan tam bir sıyrılmayla gerçekleşir ve ahlaki erdemler ile amelî akıl bu nihai amaca tabidir. *Risâle fi'l-'akl'*da maddeden ayrılma anlamındaki nihai mutluluğun ahirette gerçekleşeceği ifade edilirken, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da mutluluk insan nefsinin varlığını sürdürmede herhangi bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir varlık yetkinliğine ulaşması ve ayırık cevherler arasında ebedî olarak kalması şeklinde ifade edilir. *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*'de ise nihai mutluluk faal akıl seviyesine ulaşmak demektir. İnsanlar akıllarını bilfiil hâle getirerek bu mertebeye ulaşırlarsa mutluluk ve kemale ulaşmış olurlar.²⁴⁶

Öte yandan Fârâbî felsefeyi nazari ilimlerin elde edilmesi ve tüm fiillerin hakikatte güzele uygun yapılması olarak ifade eder. Hatta amelî ilim sahibi olup nazari ilimden yoksun kişiyi, nazari ilim sahibi olup da amelî ilimden yoksun kişiden daha fazla filozof olmaya layık ve eksikliğini kapatmaya daha muktedir görür.²⁴⁷ Ayrıca en mükemmel ve en mutlu insanı nazari ve amelî açıdan mükemmel hâle gelmiş, üstüne bir de kendisine vahiy ve kehanet verilmiş üstün yönetici olarak tasvir etmesi²⁴⁸, tercih edilmesi ve kaçınılması gereken tikel fiiller gibi şeylerin keşfedilmesini içeren amelî akıl yürütmenin de mutluluk ve kemal için gerekli olduğuna işaret eder.²⁴⁹ Bu açıdan Fârâbî'de nazari kemal mutluluk, ahlaki erdemler, toplumsal ilişkiler vb. gibi varlığı insan iradesine bağlı şeylerin bilgisini de kapsar. Ancak bunlar nazari olması hasebiyle tikel olarak değil, akledilirler olarak ve tikel niteliklerden bağımsız olarak mutlak ve asli yapılarıyla bilinir. Belirli zaman ve mekânda yer almalarıyla onlara ilişkin araz ve hâllerle bilinmeleri ise amelî aklın işidir. Dolayısıyla amelî felsefe de insanı kemale götüren parçalar olarak mutluluğa katkı sağlar.²⁵⁰

Sonuç olarak Fârâbî'ye göre insani kemale ulaşmanın hem nazari hem de amelî aklın kemale erdirilmesi ile mümkün olduğu söylenebilir; zira faal akıl nazari ve amelî olarak iki yönü bulunan akıl gücünü bilfiil akıl hâline getirmektedir.²⁵¹ Ayrıca Fârâbî faal aklın münfail akla eşyayı ve fiilleri tanımlamayı ve onları mutluluğa doğru yönlendirmeyi sağlayan gücü verdiğini söyler.²⁵² Bu güç ise amelî akılla ilişkilidir.²⁵³ Fârâbî bazen de hakiki felsefeyi ve

²⁴⁶ Fârâbî, *Kitabu Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fazıla*, s.166; Fârâbî, *Risale fi'l-'akl'*, thk. Maurice Bouyges, (Beyrut, 1938), s.24; Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye: Mebâdi'l-Mevcûdât (Mevcutların İlkeleri)*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), s.26.

²⁴⁷ Fârâbî, *Fusûlün Münteze (Seçilmiş Fasıllar)*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), s.138.

²⁴⁸ Fârâbî, *Kitabu Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fazıla*, s.200.

²⁴⁹ Miriam Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi* (New Jersey: Princeton University Press, 1990), s.67.

²⁵⁰ A.g.e., s.69.

²⁵¹ Fârâbî, *Kitabu Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fazıla*, s.178.

²⁵² Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s.118.

²⁵³ Miriam Galston, *Politics and Excellence*, s.77.

kemali iki yöne de hâkimiyet olarak tanımlar. *Tahsilu's-Saâde*'de mutlak kâmil insanı önce nazari erdemleri, sonra amelî erdemleri yakînî bir basiret ile elde eden ve bunları ümmetler ve şehirlerde herkes için mümkün olduğu miktarda meydana getirme gücüne sahip kişi olarak tasvir eder.²⁵⁴ Fârâbî nazari felsefenin amacını hakikat ve bilgi (*marifet*), amelî felsefenin amacını ise doğru fiili seçme olarak ifade etse de²⁵⁵ felsefenin iki yönü de nihayetinde mutluluğu ve kemali amaçlamaktadır. Bu amaç, önce nazari felsefe ile mutluluğun bilgisinin edinilmesi ve sonra amelî felsefe ile mutluluğa ulaştıracak fiillerin meydana getirilmesi ile gerçekleşir.²⁵⁶ Dolayısıyla insani kemal için hem nazari, hem de amelî güçlere ihtiyaç vardır. Bu noktada konumuz gereği amelî güçlerin nasıl çalıştığı ve hangi güçlerle insani iradenin ortaya konarak kemale yönelik fiillerin gerçekleştirildiğine bakabiliriz.

3.1. Fârâbî'de İrade ve İradeyle İlgili Kavramlar

3.1.1.İhtiyar

Nefsin temel güçlerini Aristoteles'i takip ederek beslenme, duyu, tahayyül, düşünme ve istek (*nüzû*) olarak sıralayan²⁵⁷ Fârâbî, istekten ilk olarak duyuya konu olan şeylerle ilgili isteme ya da kaçınma yönündeki güç olarak bahseder. Sonrasında ise insanın algılamadığı durumda duyulur şeylerin izlenimlerini (*irtisam*) nefste muhafaza edip bazısı yanlış bazısı doğru olarak birleştirme ve ayırıştırma yapan mütehayyile gücünde bulunan bu izlenimlere ilişkin istek bulunur. Daha sonra ise insanda ortaya çıkan akıl (*nutk*) gücü akledilirleri (*makûlât*) bilir, güzelle çirkin ayırt eder ve sanatlar ile ilimleri elde eder. Bu güce de, insanın aklettiği şeye ilişkin bir istek bitişir.²⁵⁸ Böylelikle genel ismiyle iradeyi duyusal algı, tahayyül ya da akıl gücüyle idrak edilen şeye yönelme ya da ondan kaçınma isteği olarak tanımlayan Fârâbî, ihtiyarı ise reviyeye veya akıl ile meydana gelen istek şeklinde ayırır. Duyu ve tahayyülden kaynaklanan irade hayvanlarda da vardır; ihtiyar ise özel olarak insanda bulunur.²⁵⁹

İhtiyar, amelî aklın varlığa getirebileceği ve meydana getirilmesinden fayda sağlayacağı şeyleri akletmesi ile devreye giren akli güç olarak da tanımlanır. Tabiat ve nefis kendi başlarına insani kemal için yeterli olmadıkları için fiillerinde ihtiyara ihtiyaç duyarlar. Nihayetinde aklın amelî yönüne tabi olan meşîet ve ihtiyardan kaynaklanan fiiller olmadan

²⁵⁴ Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-saâde*, thk. Cafer Âl-i Yâsîn, (Beyrut: Dâru'l-enderûs, 1983), s.89.

²⁵⁵ Fârâbî, “Kitâbu'l-Cedel”, *el-Mantık inde'l-Fârâbî III*, thk. Refik el-Acem, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Felsefiyye, 1986), s.70.

²⁵⁶ Miriam Galston, *Politics and Excellence*, s.93.

²⁵⁷ Aristoteles'in altıncı olarak saydığı “hareket” Fârâbî'nin tasnifinde yer almamaktadır, bkz: Hümeysra Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), s.40-41.

²⁵⁸ Fârâbî, *Kitabu Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fazıla*, s.134-136.

²⁵⁹ A.g.e., s.166.

tabiat ve nefis bu manada işe yaramaz. Zira diğer hayvanlarda da bulunan istek ve duyu vasıtasıyla temyize tabi olan şeyler insani değildir ve insani kemale faydası yoktur. Bu yüzden insani kemal söz konusu olduğunda ihtiyardan kaynaklanan fiillere bakılır.²⁶⁰

Fârâbî'ye göre faal akıl öncelikle insana kemale ulaşmak için gerekli şeyleri araştırmaya güç yetirebilmesi için bir güç ve ilke verir. Bu ilke nâtık nefsteki ilk bilgileri ve ilk akledilirleri ifade eder. Faal akıl bunları ancak insanda duyu gücü ve bu güce bağlı olarak isteme ve nefreti doğuran istek gücünün gelişmesinden sonra verir. Bu iki gücün aleti bedendir ve bunlardan irade ortaya çıkar. İrade başlangıçta duyulardan kaynaklanan bir şevktir. Şevk istek gücünün parçası, duyu da duyu gücünün parçasıdır. Sonrasında nefsin muhayyile gücü ve ona bağlı olan şevk ortaya çıkar ve böylece ikinci bir irade meydana gelir. Bundan sonra da faal akıldan nâtık nefse ilk bilgiler gelir. Bu sayede insanda nâtık nefsten doğan üçüncü bir irade ortaya çıkar ve bu özel bir isimle ihtiyar olarak adlandırılır. Bu, diğer hayvanlarda bulunmayıp sadece insanda var olan bir irade türüdür. İnsan ihtiyar sayesinde övülen ve yerileni, güzel ve çirkinini yapmaya güç yetirebilir. Ödül ve ceza da insanın ihtiyar ile yaptıkları içindir.²⁶¹

3.1.2.Amelî Güç ve Reviyye

Klasik geleneğe uygun şekilde akıl gücünü nazari ve amelî olarak ikiye ayıran Fârâbî, nazari güçle insanın fiiliyle gerçekleştirip değiştiremeyeceği şeylere dair bilgiye sahip olduğunu; amelî güçle ise sanat (*mihen*) ve düşünüp taşınma (*muravviye*) ile ortaya konan fiillere dair bilgi edindiğini söyler. Amelî gücün bilgisi insanın iradesiyle yapabildiği şeylere ilişkindir. Düşünüp taşınmaya ilişkin olanı ise fikir ve reviiye ile yapılması ve yapılmaması gereken şeyler üzerine düşünmedir.²⁶² Kemalin fiillere yönelik kısmını konu edinen amelî akıl gücü (el-kuvve en-nâtika el-amelîyye) Fârâbî'de iki yönlüdür. Biri insanın gücü dâhilindeki şeylere ilişkin genel ilkeleri edinen amelî akıl, diğeri de bu ilkelere dayanarak belirli yargı ya da karara varan reviiye gücünü ifade eder. Reviyye, belirli bir amacı gerçekleştirmek üzere önce uygun araçların ne türden olacağını belirler ve sonra bu türden araçlardan birinin ihtiyar edilmek üzere hangi hâl ve arazlara sahip olması gerektiğini keşfeder. Son olarak bu arazlar keşfedildiğinde bu özelliklere uyan araç gerçekleştirilir.²⁶³

²⁶⁰ Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlis*, s.124-131.

²⁶¹ Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s.102.

²⁶² A.g.e., s.20.

²⁶³ Miriam Galston, *Politics and Excellence*, s.111.

Reviyye ile üzerinde düşünölen şeyin keşfedilmesinde iki tür ilke bulunur: Biri insanların tümünden ya da çoğundan alınan meşhur şeylerdir, diğeri ise tecrübe ve müşahede yoluyla oluşın şeylerdir. Bu bağlamda Fârâbî, insanları tasnife tabi tutar. Tecrübesiz insan (el-gumr) seçmesi ve kaçınması gereken şeylere dair meşhur bilgileri tahayyöl eden; ancak amelî işlerde tecrübe sahibi olmayandır. Deli (el-cünûn) seçmesi ve kaçınması gereken şeylere dair meşhur ve adet hâline gelmiş bilgilerin hep tam tersini tahayyöl edendir. Ahmak kişi (el-humk) meşhurâtı doğru şekilde tahayyöl eden, tecrübe sahibi olan, hevâ ve şevkine dair gayelerini düzgün tahayyöl eden; ancak onu amacına ulaştırabilecek ve ulaştırmayacak şeyleri sürekli karıştıran ve yanlış tahayyöl eden kişidir. Dolayısıyla onun fiilleri ve meşvereti, bozuk reviiyesi sebebiyle kötü olur. Ahmak insan ilk bakışta akil ve doğruyu amaçlayan biri olarak gözükür; fakat kasıtlı olarak yapmasa da bozuk reviiyesi onu kötölöğö düşürür.²⁶⁴ Bazı insanlar da reviiyeyi hiç kullanmaz. Nitekim Fârâbî'ye göre çoğö insan ya tabiat itibarıyla reviiyesi olmadığı için ya da işlerinde onu kullanmayı reddettikleri için reviiye olmadan, sadece tahayyöllerine dayanarak bir şeyi sever ya da sevmez, seçer ya da ondan uzaklaşır. Bu nedenle çoğö zaman fiillerinde doğru tercihlerde bulunamaz ve mutluluğö elde edemezler.²⁶⁵

3.1.3.İstek ve Tahayyöl

Fârâbî, insanın nihai kemal olan mutluluğö nefsinin maddeye ihtiyacı kalmayacak dereceye gelmesi ile ulaşacağını söyler. Böylelikle insan, maddeden ayrıık cevherler konumuna yaklaşır ve bu hâlde ebediyen kalır. Bu mertebeye ise ancak bazısı bedenî, bazısı fikrî olan iradi fiillerle ulaşılabilir. Bunlar tesadüfi (*ittifâkî*) fiiller olmayıp belirlenmiş (*mahdut* ve *mukadder*) meleke ve heyetlerden ortaya çıkan belirli fiillerdir; zira mutluluğö engel olan iradi fiiller de vardır. Mutluluğö ulaşmada faydalı olan iradi fiiller güzel fiillerdir ve bu fiilleri ortaya çıkaran heyet ve melekeler de erdemlerdir. Mutluluğö engel olan iradi fiiller ise çirkin fiillerdir ve bu fiilleri meydana getiren heyet ve melekeler eksiklik, rezillik ve kötölüklerdir. Bazısı bedenî, bazısı fikrî olan bu fiillerin ortaya konması için gerekli güçlerden besleyici güç bedene hizmet için verilmiştir. Duyu ve mütehayyile ise hem bedene hem de akıl gücüne hizmet etmek için bulunur. Bu üçünün bedene hizmeti akıl gücüne hizmeti olarak ele alınabilir; zira akıl gücünün varlığı öncelikle bedene bağlıdır. Akıl gücü nazari ve amelî olmak üzere iki kısımdan oluşur. Amelî güç nazari güce hizmet etmek için vardır ve nazari güç başka şeye hizmet etmeyip mutluluğö ulaştırmak için bulunur.²⁶⁶

²⁶⁴ Fârâbî, *Fusölün Muntezea*, s.69-70.

²⁶⁵ A.g.e., s.74.

²⁶⁶ Fârâbî, *Kitabu Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fazıla*, s.166-168.

Fârâbî bütün bu güçlerin istek (*nuzu'yye*) gücüyle ilişkili olduğunu ve istek gücünün duyu, mütehayyile ve akıl gücüne hizmet ettiğini söyler. Hizmetkâr idrak güçleri hizmet ve işlevlerini ancak istek gücü ile birlikte gerçekleştirebilirler; çünkü duyu, mütehayyile ve reviyeye yetileri duyumlanan, tahayyül edilen, reviyeye ile varılan veya bilinen şeye yönelik şevk ile birlikte olmadıkça fiil ortaya koyamazlar. Zira irade, idrak edilen şeye istek gücüyle meyletmedir. Eğer a) nazari güçle mutluluk bilinirse, b) gaye olarak belirlenip c) istek gücüyle istenirse (*teşevvuk*) ve d) reviyeye, mütehayyile gücünün ve duyuların yardımıyla bu amaca ulaşmak üzere yapılması gerekenleri keşfederse, e) sonra istek gücünün aletleri bu fiilleri gerçekleştirirse insanın tüm fiilleri iyi ve güzel olur. Eğer mutluluk bilinmezse veya bilinir de gaye edinilip istenilmezse; hatta bilakis başka bir şey gaye edinilip istenirse ve bu gayeye yönelik araçlar mezkûr güçler yardımıyla keşfedilirse, sonrasında istek gücünün aletleriyle bu fiiller yapılırsa insanın tüm fiilleri çirkin olur.²⁶⁷

Fârâbî'de tahayyül, istek gücünü taklit ederek bedeni fiile yönlendirebilme işlevine sahiptir. Şöyle ki: mütehayyile istek gücünü öfke, şehvet ya da başka infialler gibi bir niteliğe ya da melekeye hazır durumda bulursa istek gücünü taklit eder. Bunu istek gücünün kabule hazır olduğu melekedan çıkan fiillerle yapar. Böyle durumlarda yardımcı güçler, hizmetkâr organları bu infialler istek gücünde meydana geldiğinde yaptıkları fiillerin aynısını yapmaya iterler. Dolayısıyla bazen mütehayyile istek gücü gibi insanı fiile sevk eder. Mesela beden mizacı istek gücünde cinsel şehvet doğurma özelliği taşıyan bir mizaç olduğunda mütehayyile cinsellik fiilleri ile bu mizacı taklit eder ve organları bu türden fiile hazırlar. Bu durumda doğrudan şehvet yerine mütehayyilenin şehvetin fiillerini taklit etmesiyle fiil gerçekleşmiş olur ve bu diğer tüm infialler söz konusu olduğunda da böyledir. Yine mesela insan uykusunda birden kalkıp yanındakine vurur ya da hariçte bir olay yokken kalkıp kaçmaya başlar. Bu da gösterir ki mütehayyilenin taklit ettiği şey gerçekten varmış gibi olur.²⁶⁸

Fârâbî faal aklın da mütehayyile üzerinde etkili olduğunu düşünür. Ona göre faal akıldan tahayyül gücüne gelen akledilirler bazen nazari, bazen de amelî nitelikte olur. Mütehayyile akıl gücünün iki yönüyle de ilişki içinde olduğundan, akledilirleri terkip ettiği duyulurları (*mahsûsat*) taklit ederek kabul eder. Bazen tikelleri tahayyül ederek, bazen de başka duyulurları taklit ederek kabul eder. Bu tikellerden bazıları şimdiye, bazıları da geleceğe aittir. Normalde amelî aklın reviyeye yoluyla gerçekleştirdikleri, mütehayyile gücünde reviyeye vasıtası olmadan ortaya çıkar. Dolayısıyla bu tür şeyler reviyeye ile keşfedilmeden de tahayyül

²⁶⁷ A.g.e., s.168-170.

²⁶⁸ A.g.e., s.176-178.

gücünde var olabilirler. Fârâbî sadık rüyaları da faal aklın uykuda tahayyüle verdiği bu tikeller ile açıklamaktadır. Çok az sayıda kişi de bu duruma uyanırken ulaşıp kehanette bulunabilmektedir.²⁶⁹

Mütehayyilenin insanı fiile sevinde beden mizacının da etkili olduğunu savunan Fârâbî, bazen insanın bir araz ile mizacı geçici veya uzun süreli olarak değiştiğinde kimi zaman uykuda, kimi zaman da uyanırken faal akıldan akledilirleri alabilecek şekilde hazır duruma gelebildiğini söyler. Bazen de kişinin mizacı ve mütehayyilesi arazlar sebebiyle bozulur ve o, mütehayyilenin terkipleri yüzünden gerçekte olmayan şeyler ya da bunların taklitlerini gören ahmaklara ya da delilere döner.²⁷⁰

3.1.4.Fikrî Güç

Fârâbî nazari düşünme ile fiil arasındaki boşluğu “fikrî güç”e atfettiği özelliklerle kapatmaya çalışır. “Bütün parçadan büyüktür” gibi nazari ilkelerin yanı sıra insanda bulunan amelî ilkeleri yani insan fiillerine dair güzel ve çirkin olan şeyleri fikrî güç bildirir.²⁷¹ İnsanda bu ilkeler ya da akledilirler meydana geldiğinde onda tabiatı gereği derin düşünme (*teemmül*), reviiye, muhakeme etme (*fikr*) ve keşfetme (*istinbat*) arzusu meydana gelir.²⁷² Amelî düşünme bağlamındaki fikrî güç, fiil hakkında akıl yürütme, dikkatle inceleme ve sonuç çıkarma gücü olarak tanımlanır. Bu tür fikrin nesnesi amaç değil araçtır. Fikrî güç, amaca götürecek çeşitli araçlar arasında tercih yapmaya yönelik güçtür. Bu anlamda insan iradesine dayalı tikel varlık ve olaylarla alakalı olan bu güç, Fârâbî tarafından nazari ilimlere dâhil edilmeyen iradi akledilirleri konu edinen yetidir.²⁷³

Fârâbî dış dünyada var olan ve kendisine tabii araz ve durumların bittiği akledilirler tabii akledilirler adını verir. İradi akledilirler ise iradeye bağlı olarak gerçekleşen ve dış dünyada birçok arazla birlikte muhtelif şartlar altında bulunabilen akledilirlerdir. Mesela zenginlik tabii olmayan, haricî iradi şartlara tabidir. Mekâna, zamana, topluma, kişiye göre değişir ve genel geçer kuralları olmaz.²⁷⁴ Fikrî güç bu değişken arazlara sahip iradi akledilirleri keşif ve ayırt etmeyi sağlayan, tikellere dair düşünme gücüdür. Bu güç sadece iyiye yönelik araçları değil, herhangi bir amaca yönelik en uygun araçları keşfeder. Dolayısıyla bu açıdan Aristoteles’teki phronesis’den ayrılmaktadır; zira Aristoteles phronesis’in sadece insani iyilere ilişkin bir yeti

²⁶⁹ A.g.e., s.180.

²⁷⁰ A.g.e., s.184.

²⁷¹ Mehmet Aydın, “Fârâbî’de Pratik Akıl Yürütme”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Sayı: 21, 2005), s.156.

²⁷² Fârâbî, *Kitabu Ârâ-i Ehli’l-Medîneti’l-Fazıla*, s.166.

²⁷³ Mehmet Aydın, “Fârâbî’de Pratik Akıl Yürütme”, s.157-159.

²⁷⁴ Fârâbî, *Kitabu Tahsîli’s-saâde*, s.65-68.

olduğunu söylemektedir.²⁷⁵ Bu anlamda fikrî gücün bir erdemli amacın gerçekleştirilmesinde yararlı olan aracı keşfetmesiyle meydana gelen fikrî erdem –yani taakkul- phronesis’e daha yakın durmaktadır.²⁷⁶

3.1.5.Taakkul

Fârâbî’nin fiil sürecine dair açıklamalarında yer alan bir başka terim olan taakkul, fikrî güce benzer şekilde rol oynamakla birlikte, amaç bakımından ondan farklıdır. Taakkul, insanın iyi düşünüp taşınma (*cevdetü’r-reviyye*) ve hakikatteki en büyük iyiliği ve en üstün gayeyi elde etmek üzere yapılması gerekenlerle ilgili en iyi ve en uygun şeyleri keşfetme kudretidir.²⁷⁷ Taakkul sadece iyiye yönelik olduğu için phronesis ile birebir uyumludur; zira Aristoteles’teki sophia-phronesis ilişkisinin Fârâbî’de hikmet-taakkul arasında kurulmuş olması da bu uyumu göstermektedir.²⁷⁸

Fârâbî’de taakkul terimi aynı manayı işaret eden aynı kökten başka kelimelerle de ifade edilir. Nitekim bazen insan için akıl olduğu ve aklını kullandığı (ya’kulu), amelî akla ait bu erdeme atıfla söylenir. Bu manada akıl kişi, seçilmesi ve kaçınılması gereken fiillerle ilgili mükemmel temyize (*cevdetu’t-temyiz*) sahip olup karşılaştığı her şeyde bu mükemmel temyiz sayesinde en iyiyi yapan kişidir. Zira mükemmel temyiz sahibi olup da temyiz ettiği şeyden daha kötü ve aşağı olanı yapan kişiye fitneci, sahtekâr ya da düzenbaz denir. Fârâbî’ye göre Aristoteles taakkul sahibini (müteakkil) –eğer ahlaki erdeme de sahipse- yapması gereken erdemli fiilleri keşfetmesini sağlayan mükemmel reviyeye sahip kişi olarak tanımlar.²⁷⁹ Özetle taakkul sahibi kişi, doğru amaca yönelik en iyi araçları mükemmel reviyeye ve temyiz ile belirleyen kişidir.

Taakkulün bir başka özelliği de sadece bireysel kemal açısından değil, amelî felsefenin tümü açısından önemli olmasıdır. Nitekim Fârâbî taakkulün bireyin tedbirinin yanı sıra aile yönetiminde (*tedbirü’l-menzil*) ve siyasette de gerekli olduğunu ve bunlara yönelik çeşitlerinin bulunduğunu söyler. Ev ve aile yönetimi ile ilgili olan reviyeye mükemmelliğine *et-taakkul el-menzilî*, şehirlerin yönetimi ile ilgili olana ise *et-taakkul el-medenî* adını verir. Bunların yanı sıra, mutluluğu elde etmek için faydalı olan zenginlik ve itibar gibi insani iyilikleri ve iyi bir yaşayışı elde etmek üzere en üstün ve iyiyi bulma konusunda reviyeye

²⁷⁵ Aristoteles, *NE*, 1140b 20-21.

²⁷⁶ Özturan, *Akıl ve Ahlak*, s.128-129; Tufan Çötök, “Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis” (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), s.168.

²⁷⁷ Fârâbî, *Fusûlün Muntezea*, s.62.

²⁷⁸ Özturan, *Akıl ve Ahlak*, s.131.

²⁷⁹ Fârâbî, *Fusûlün Muntezea*, s.114-116; krş: Aristoteles, *NE*, 1140a 23-31.

mükemmelliği vardır. İstişareye dayanan ve insanın kendinden başkalarına yönelik olarak kullandığı; düşmana karşı üstün ve doğru fikirleri keşfetme gücü şeklinde savunmaya yönelik olarak kullanılan taakkul çeşitleri de bulunur. Ayrıca çatışan fikirlerden doğru hükme varma gücü olarak adlandırılan “zihin” de bir tür taakkuldür. Son olarak insanın fiillerinde iyi ve erdemli olması; sözlerinde, fikirlerinde ve istişarelerinde çok sayıda tecrübe ile doğru ve sağlam olanlara ulaşarak övülen sonuçlara varması anlamına gelen görüş mükemmelliği (*cevdetü’r-rey*) de bir taakkul çeşididir. Bu taakkul çeşitleri çerçevesinde Fârâbî’ye göre insan meşgul olduğu işlerde az ya da çok miktarda taakkule ihtiyaç duyar. Eğer insanın meşgul olduğu iş yoğun ve büyük bir işse taakkulün de güçlü ve tam olması gerekir; eğer bu iş basit ve küçükse az miktarda bir taakkul yeterli gelir.²⁸⁰

Fârâbî’de taakkul, insanın onunla topluluklarda, toplumlarda, şehirlerde ya da bireylerde fiillerin ve arazların belirlenmesini sağlayan şartları keşfetmeye güç yetirebildiği erdemdir ve sanata dair tümellerin bilinmesiyle değil, kişilerdeki uzun süreli tecrübe ile meydana gelir.²⁸¹ Bununla birlikte onun oluşması için tecrübe tek başına yeterli değildir, insanın fitratında tabii bir istidadın bulunması gerekir. Bu istidat doğru alışkanlıklar ve tecrübeler ile bilfiil taakkul hâline getirilirse tam bir erdem hâlini alır. Eğer taakkule uygun fitrata sahip bir insan erdemsizliklere alıştırılırsa onda taakkul yerine kurnazlık ve ikiyüzlülük hâsıl olur.²⁸²

Şimdiye kadar aktardığımız terimler bir özetle şöyle açıklanabilir: Fikrî güç, iradi akledilirlerle ilişki kurarak herhangi bir belirli amaca yönelik araçları keşfeden güçtür. Eylem sürecinde iradi akledilirlerin tikel durumlara uygulanması fikrî gücün işidir. Taakkul ise sadece iyi amaca yönelik olarak reviiye ve çıkarım yapma güçlerinin doğru işlemesi anlamına gelen erdemi ifade eder. İyi amaca götüren araçlara yönelik tercih anlamına gelen ihtiyarı belirleyen reviiye, sürekli en doğru biçimde işlediğinde taakkul erdemi tezahür etmiş olur.

3.1.6. Diğer Bazı Aristotelesçi Kavramlar

Bize Bağlı/Gücümüz Dâhilinde Olma:

İradeyle ilgili bir başka terim de Aristoteles’te eph hemin²⁸³ şeklinde geçen bize bağlı olma/gücümüz dâhilinde olma terimidir. Meşşâî filozoflarda ilk olarak Kindî’nin *Üzüntüden*

²⁸⁰ Fârâbî, *Fusûlün Muntezea*, s.66.

²⁸¹ Fârâbî, *Kitâbu’l-Mille (Din Üzerine)*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), s.50.

²⁸² Fârâbî, *Fusûlün Muntezea*, s.70.

²⁸³ *Nikomakhos’a Etik*’in Arapça tercümesinde “eph hemin”, “ileyne” olarak karşılanmıştır, bkz: Anna A. Akasoy & Alexander Fidora, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, 1111b 30,32 / s.197, 1112a 31 / s.199, 1113b 6,15 / s.207, 1114a 29 / s.209.

Kurtulma Yolları eserinde “ileyna”²⁸⁴ ifadesiyle gördüğümüz bu terim Fârâbî’de de yer almaktadır. Fârâbî, amelî akıldan bahsederken onun birçok şeyin tecrübesi ve duyulur şeylerin müşahedesi vasıtasıyla yapılması gücümüz dâhilinde olan (fi’luha ileyna) şeylerden seçilmesi ve kaçınılması gerekenlere vakıf olmamızı sağlayan ilkelere ulaştıran güç olduğunu söyler.²⁸⁵ Dolayısıyla amelî aklın ilgilendiği tikel ve iradi şeyler aynı zamanda bizim gücümüz dâhilinde olan ve yapmayı ya da yapmamayı seçebildiğimiz şeylerdir denebilir.

İsteyerek (Tav’an) Yapma:

Fârâbî’nin irade ile ilgili kullandığı bir başka terim de Aristoteles’teki hekousion teriminin karşılığı olan isteyerek yapmadır. Fârâbî yine Aristoteles’i takip ederek iyi fiillerin insanda tesadüfen de bulunabileceğini; ancak mutluluğun ancak isteyerek ve ihtiyar ile yapılan fiillerle kazanılacağını söyler. Bunun yanı sıra iyiyi sadece iyi olduğu için, yani zâtı için ihtiyar etmek ve hayat boyunca bunu yapmak da mutluluk için gereklidir. Benzer şekilde fiilleri, nefse araz olan şeyleri ve temyizi kötü olduğunda ve hayat boyu çirkin fiilleri isteyerek ve ihtiyar ile yaptığında insan mutsuzluğa (*şekâvet*) düşmüş olur.²⁸⁶ Hem mutluluk hem de mutsuzluk insan için ancak isteyerek ve ihtiyar ile yapılan fiillerin neticesinde gerçekleşir, dolayısıyla tesadüfen ya da istemeyerek ortaya konmuş fiillerle insan mutluluk açısından değerlendirilmez.

Kendine Hâkim Olabilme:

Aristoteles ile ilgili bölümde değindiğimiz akrasia (kendine hâkim olamama) bahsi Fârâbî’de de mevcuttur; ancak Fârâbî sadece kendine hâkim olabilen kişiden (ez-zâbıt li nefsihi) bahseder ve bunu da erdemli kişi ile arasındaki fark bağlamında yapar. Aristoteles’e göre erdemli kişide güçlü iştahlar bulunmaz, kendine hâkim olabilen kişide ise bunlar bulunur ve bastırılır. Kendine hâkim olabilenle erdemli kişi arasındaki en büyük fark budur.²⁸⁷ Fârâbî’de de benzer şekilde kendine hâkim olabilen kişi erdemli fiiller ortaya koysa da kötü fiillere de şevk duyar ve bu isteğiyle çekişme hâlidir. Fiili iyi olsa bile bu çekişme nedeniyle acı çeker. Erdemli kişi ise akli arzusunu takip eder ve acı çekerek değil, haz duyarak iyi fiilde

²⁸⁴ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, s.62.

²⁸⁵ Fârâbî, *Fusûlün Muntezea*, s.62.

²⁸⁶ Fârâbî, *Risaletü’l-Tenbih ala Sebili’s-Saade*, thk. Sehban Halifat, (Amman: el-Câmiatu Ürdüniyye, 1987), s.182-184.

²⁸⁷ Aristoteles, *NE*, 1146a 10-12.

bulunur. Bu iki kişi arasındaki fark şiddetli acı çekip sabredenle hiç acı duymayan arasındaki fark gibidir.²⁸⁸

Sonuç olarak Fârâbî'nin iradeyle ilgili fikirlerine baktığımızda insanın özgür olmadığını ifade eden bir açıklamasına rastlamıyoruz. İnsani kemal için faal aklın yardımına muhtaç ve mecbur olması, özgürlüğünün kısıtlı oluşu şeklinde yorumlanabilir. Bununla birlikte Fârâbî, özgür iradeyi ima eden ileyna, tav'an ve ez-zâbıt li nefsihi gibi ifadeler kullanmaktadır. Bunun yanı sıra Fârâbî, mümkün şeylerde bir tarafın zorunlu olması durumunda reviyeye ve ihtiyar ile yapılan fiillerin ve sanatsal istidatların ortadan kalkacağını söyleyerek iradi fiillerde özgürlüğe imkân tanımaktadır.²⁸⁹

3.2. Tabii İstidat ve Kazanılan Ahlak

Fârâbî'ye göre her insan varlığının başlangıcından itibaren fiillerinin, nefsindeki arazların ve temyiz gücünün gerektiği gibi olmasını ya da olmamasını sağlayan bir güç ile yaratılmıştır. İnsan bu güç sayesinde güzel veya çirkin fiilleri ortaya koyma imkânına sahiptir. Sonra insanda başka bir hâl meydana gelir ve bu üç şey –fiil, araz ve temyiz- ya güzel ya da çirkin olarak iki taraftan sadece birine yönelir. Böylelikle güzel ve çirkin olma imkânı artık eşit olmaz, biri diğerine göre ağır basar (ahaduhuma eşeddu imkânen min el-âhar). Baştaki fitri gücü insan sonradan kazanmaz; ancak imkân açısından eşitliği bozan hâl sonradan kazanılır. Bu hâlin iki işlevi vardır: 1. Temyizin ya sadece iyi ya da sadece kötü olmasına yol açar. 2. Fiiller ve nefsin arazlarının ya sadece iyi ya da sadece kötü olmasına yol açar. Temyizin iyi ya da kötü olması da ikiye ayrılır: 1a. Temyizin iyi oluşu (*cevdetu't-temyiz*) zihnin güçlülüğü olarak adlandırılır. 1b. Temyizin kötü oluşu (*redaatu't-temyiz*) zihin zayıflığı olarak adlandırılır. Fiillerin ve nefsin iyi ya da kötü oluşuna sebep olana ise ahlak denir. İnsandan iyi fiiller çıkmasını ve onda iyi arazların bulunmasını sağlayan iyi ahlak; kötü fiiller çıkmasını ve kötü arazların bulunmasını sağlayan ise kötü ahlaktır.²⁹⁰

Bu durumda Fârâbî'ye göre doğuştan iyi ve kötü fiillere yönelik imkânla donatılmış olan insan, bu imkânı iyunin ya da kötünün tarafı ağır basacak şekilde değiştirebilir. Bunu da temyiz gücünü geliştirmek ya da zayıflatmak suretiyle ve mezkûr hâlin sürekli belirli bir tarafa yönelik kullanımı demek olan *kazanılmış ahlak* ile yapar. O hâlde iyi ahlakı elde ettiğimizde fiiller ve nefsin arazları mutluluğa ulaşma bakımından ancak bizden (minnâ)

²⁸⁸ Fârâbî, *Fusûlün Muntezea*, s.34.

²⁸⁹ Fârâbî, "Kitâbu'l-İbâre", *el-Mantık inde'l-Fârâbî I*, thk, Refik el-Acem, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Felsefiyye, 1985), s.161.

²⁹⁰ Fârâbî, *Risaletu't-Tenbîh alâ Sebili's-Saade*, s.185-187.

meydana gelebilir. Benzer şekilde zihin güçlülüğü bizde meleke hâline geldiğinde mutluluğa ulaşma bakımından bizde iyi temyiz ortaya çıkar. İyi ahlak ve iyi temyiz birlikte insani erdemi oluşturur.²⁹¹ Biz bunlar vasıtasıyla zatımızda ve fiillerimizde iyilik ve kemale ulaşırız. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre doğuştan gelen imkân sonradan kazanılan hasletler ile iyi ya da kötü olarak şekillenir:

İyi ya da kötü tüm ahlak sonradan kazanılmıştır. İnsanın kendisinde bulunmayan bir huyu meydana getirmesi mümkün olduğu gibi; kendisinde bulunan iyi veya kötü bir huyu iradesiyle zıddına çevirmesi de mümkündür.²⁹²

Fârâbî, insanın ahlakı kazanmasının veya değiştirmesinin yolunun, belirli bir fiilin uzun zaman boyunca sık sık tekrar edilmesi anlamına gelen alışkanlıktan (*i'tiyad*) geçtiğini düşünür. Ona göre iyi ve kötü ahlak ancak alışkanlık ile meydana gelir.²⁹³ İyi fiilin ise insandan iki durumda çıkabileceğini söyler: Ya iyi ahlak elde edilmeden önce insanda doğuştan bulunan güç ile, ya da kazanılmış iyi ahlak ile. Bu bakımdan ahlakı yalnızca alışkanlık ile edinilmiş melekelerle atfeder; zira insan iyi fiilleri her defasında ortaya koyacak şekilde meleke hâline getirmediği bu onun iyi ahlaklı olduğunu göstermez. Benzer şekilde erdemsizlik de alışkanlık ile ortaya çıkar, kötü fiilleri tekrarlamak insana kötü ve kusurlu huyları kazandırır. Bu tür insanların nefsleri hasta olmuştur; zira bu kötü fiilleri tekrarlayarak edindikleri melekelerden haz duyarlar. Tıpkı hummaya yakalananların mizaçlarının bozulmasından dolayı lezzet duymaması gereken yiyeceklerden lezzet duyup, lezzetli yiyeceklerden acı duyması gibi; nefsi hasta olanlar da irade ve alışkanlık sebebiyle tahayyül güçlerinin bozulmasından dolayı kötü melekelerden ve kötü fiillerden haz duyarlar, güzel ve erdemli şeylerden ise acı duyarlar ya da onları hiç tahayyül edemezler.²⁹⁴ Dolayısıyla iyi veya kötü ahlak, erdem veya erdemsizlik, irade ve alışkanlık ile nefste yerleşik hâle getirilen niteliklerin eseridir.

Öte yandan Fârâbî nefsteki heyetleri bazısı irade ve alışkanlıkla elde edilenler –ilimler, sanatlar ve ahlaki nitelikler- ve bazısı da tabii olarak bulunanlar –insanda ve çoğu hayvanda fitraten bulunan ahlaki nitelikler- şeklinde ikiye ayırır.²⁹⁵ Ona göre insan yaratılışın başında

²⁹¹ A.g.e., s.189.

²⁹² A.g.e., s.190-191. Bu görüş daha sonra İbn Miskeveyh tarafından Aristoteles'ten alıntılanarak kullanılır ve İslam ahlakında benimsenir. Bkz: Aristoteles, *NE*, 1103a 17-27; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s.27-28; Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), s.82-83; Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, çev. Ejder Okumuş (Fecr Yayınları, 2019), s.43; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), s.50.

²⁹³ Fârâbî, *Risaletü't-Tenbih ala Sebîli's-Saade*, s.191.

²⁹⁴ Fârâbî, *Kitabu Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fazıla*, s.140-141.

²⁹⁵ Fârâbî, "Kitâbu'l-Makûlât", thk. Refik el-Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî I*, (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986), s.99.

fitraten hareketinin kolay olacağı şeye doğru yönelir. Bu nedenle insan nefsi fitraten istidadının daha güçlü olduğu yöndeki her şeyi bilmeye, düşünmeye, tasavvur etmeye, tahayyül etmeye ya da taakkul etmeye yönelir; çünkü onun için bu daha kolaydır. Cismini ve organlarını da istidadın güçlü olması itibarıyla daha kolay gelen yönde ve türde hareket ettirir. Bu yaptıklarını önceden sahip olduğu bir alışkanlık ya da sanatla yapmaz, fitraten sahip olduğu güçle ve tabii bir melekeyle yapar. Aynı türden bir fiili defalarca tekrarladığında ise onda alışkanlığa dayalı ahlaki ya da sanatsal bir meleke meydana gelir.²⁹⁶

Bu minval üzere Fârâbî, iradi erdemlerin yanında bir de tabii bir erdemden bahseder. Bu tabii erdem fikrî erdeme eşlik eder, fikrî erdem sahibinin iyi ve erdemli amacı arzu etmesini sağlar; iradeyle şekillenen ahlaki erdemleri keşfeden tabii fikrî erdemle birlikte çalışır. Bazı insanlar tabii fikrî güce katılan bu erdeme fitraten üstün seviyede sahip olmakla diğerlerinden ayrılır. Diğer insanlar bu seviyenin altında çeşitli derecelerde sıralanır. Bu yüzden her insan sanat, ahlaki erdem ve fikrî erdem açısından güçlü olma imkânına sahip değildir; zira her insanın, belirli bir melekeyi veya erdemi edinmeye zıddından daha kolay yönelecek bir fitratla dünyaya gelmiş olması mümkündür. Bu durumda insan başka bir şey yapmaya zorlanmadıkça kendisine kolay gelen hareketi yapar. Mesela eğer bir insan fitraten tehlikelerden korkmayıp onların üzerine giden bir karaktere sahipse onun yapması gereken bunu defalarca tekrar etmesidir ve böylelikle bu tabii meleke iradi bir hâl alır. Dolayısıyla üstün seviyede nazari erdem, fikrî erdem, ahlaki erdem ve amelî sanat ancak tabiat itibarıyla bunları edinmeye hazır kişilerde bulunabilir.²⁹⁷

Bu noktada tabii olarak hazır bulunma ya da bazı erdemlere yatkın olma niteliğinin kaynağını sormamız gerekir. Nitekim her insanın tabii olarak üstün erdemlere sahip olamamasının bir nedeni olmalıdır. Bu konuda Fârâbî'nin açıklamalarına geçmeden evvel şunu belirtmek gerekir ki Fârâbî'nin etkin olduğu dönemdeki ahlak düşünürleri üzerinde önemli etkisi bulunan Galen tıbbının bir sonucu olarak tabii ahlaki yatkınlıkların açıklanmasında sıkça kullanılan ahlât-ı erbaa teorisine Fârâbî'nin ahlak bahislerinde rastlanmamaktadır. Bundan ziyade Fârâbî, iklim ve coğrafi faktörlerin etkisiyle tabii farklılıkların meydana geldiğini kabul etmektedir.²⁹⁸

Göksel cisimlerin etkisiyle yeryüzünde meydana gelen değişikliklerin insan topluluklarının yaratılışını (*hilkat*) ve tabii huylarını (*şîme*) belirleyeceğini düşünen Fârâbî, insanlar

²⁹⁶ Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf (Harfler Kitabı)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), s.73.

²⁹⁷ Fârâbî, *Kitabu Tahsili's-Saâde*, s.76-77.

²⁹⁸ Özturan, *Akıl ve Ahlak*, s.168.

arasındaki tabii yatkınlık derecelerini ve farklarını da buna bağlar. Ona göre, insan topluluklarının yaşadığı coğrafi bölgeler, dünyada bulundukları konum açısından ve göksel cisimlere yakınlık-uzaklık ilişkisi açısından farklılaşırlar. Üzerinde yaşanılan bölgedeki topraktan yükselen buhar bakımından ve bunun sonucunda oluşan hava ve su açısından da farklılaşma meydana gelir. Bunların sonucunda bitkiler ve akıl sahibi olmayan hayvanlar da bölgeden bölgeye farklı olur. Bundan dolayı da besinler farklılaşır ve insanların meydana gelmesinde etkili maddeler ve zirai ürünler farklı olur. Böylelikle tabii yaratılış ve huylarda farklılık meydana gelir. Bütün bu farklılıklardan ve bunların bileşimlerinden insanların yaratılışını ve huylarını farklılaştıran imtizaçlar meydana gelir.²⁹⁹ Bu şekilde insanlar ahlaki hazırlık ve yatkınlık bağlamında tabii olarak farklı olurlar.

Bununla birlikte Fârâbî'ye göre tabii fitratı kişiyi icbar (*taksîr*) etmez ve fiile zorunlu kılmaz (*ıztırrar*); ancak bu fitrat belirli fiilleri yapmayı tabiat itibarıyla kolay kılar. Bir kişi kendi isteğine bırakılırsa ve dışarıdan bir şey onu zıt yönde hareket ettirmezse tabii olarak eğilimli olduğu tarafa yönelir. Dışarıdan bir hareket ettirici onu zıt yöne hareket ettirir ise –eğer onda bu fiil alışkanlıkla kolay hâle gelmemişse- bu sefer zorluk ve güçlkle yapmış olur. Bununla birlikte Fârâbî, bazı insanların tabii yatkınlığı değiştirmesinin çok zor olacağını, hatta bazıları için imkânsız olacağını –ki bunların zihinlerine doğuştan müzmin bir hastalık ilişmiştir- ekler. Fârâbî'ye göre fitratla birlikte yatkınlığa ilişkin iradi eğitim ve terbiye de gereklidir. Bu sayede kemale ulaşılabilir ya da ona yaklaşılabılır; zira üstün yaradılışlı biri ihmal edilir ve eğitilmez ise zaman geçtikçe onun üstün olduğu güçler körelir, güçsüzleşir. Eğer sahip olduğu yatkınlıklarla ilgili kötü yönde eğitilirse de ondan bu tür kötülükte üstün fiiller meydana gelir; yani eğitim ile tabii yatkınlığını kötülük için kullanmış olur.³⁰⁰

Peki insanın irade ve ahlakında fitratının ve doğuştan getirdiği yapının bir etkisi var mıdır? Fârâbî'nin fitrat ile ilgili ifadeleri bize bazı insanların bazı fiillerde, ilimlerde ya da sanatlarda diğerlerine nazaran doğuştan üstün olduğu düşüncesini vermektedir. Bu üstünlük tabii yapıdan kaynaklanmakla birlikte eğitim ve terbiyeye de bağlıdır. Nitekim Fârâbî'ye göre tabiat açısından eşit olanlardan birinin diğerine üstünlüğü eğitim ile mümkün olmaktadır. Eşit biçimde eğitilenler ise keşfetme gücündeki üstünlük ile farklılaşır. Buna ek olarak, tabiat itibarıyla daha aşağı seviyedeki birisi bir konuda eğitildiği zaman o konuda eğitilmeyen üstün yaradılışlıdan daha üstün hâle gelebilir. Tabii olarak üstün yaradılışlı olup da üstün bir eğitim alan kimse ise diğerlerinin yöneticisi olur. İnsanlara mutluluk ve ona götüren fiilleri bilme

²⁹⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s.98-100.

³⁰⁰ A.g.e., s.110-112.

konusunda yol gösteren muallim ve mürşitlerin bu yardımları yetmediğinde –ki çoğu insan bir sevk edici (*bâis*) olmadıkça gösterilen doğru fiillere yönelmez- onları fiile sevk edecek olan bu yöneticidir. Yönetme ve hizmet etmede toplum içindeki mertebeler de yaradılış ve alınan eğitime göre olmalıdır.³⁰¹ Bununla birlikte Fârâbî, yol göstericilerin ve yöneticinin de bazı kimselerin erdemleri kazanmasını sağlayamayacağını ifade eder; zira bazı insanların nefsi tabiat itibarıyla erdemi kabul etmez. Nasıl ki insan bedenlerinin çoğunda imtizaçlar, yaradılışlar, adetler ya da geçimi sağlayan sanatlar gibi şeyler sebebiyle her yönüyle sağlık elde edinilemez, insan nefslerinde de benzer şekilde erdemlerin tümünü ya da çoğunu edinmeyi imkânsızlaştıran bir şey bulunur. Bu yüzden yöneticinin görevi, nefsinin tabiatı ve cevheri erdemleri kabul etmeyecek şekilde olan kişilere erdemleri yerleştirmek değil; onları mümkün olduğu kadarıyla erdeme yaklaştırmaktır. Bunun yanı sıra hemen hemen hiçbir insan fiilleri, hayat tarzı ve ahlakı zıtlardan biri üstün gelmeyecek ve bir tarafa meyletmeyecek şekilde adalet ve insaf doğrultusunda, kemal durumunda yaratılmış değildir. Bunun nedeni fitratın zıtlardan meydana gelmiş olmasıdır. Unsurları arasındaki çatışmanın (*münâfere*) daha az olduğu fitrat itidale daha yakın, çatışmanın daha çok olduğu fitrat itidale daha uzak olur. Bu durumda huy, fitrattaki tabiatların çatışma ve itidal oranına bağlı olur.³⁰²

3.3. İnsanın Fiile İlişkin Kudreti ve İmkân

Fârâbî insan fiilleri söz konusu olduğunda kişinin fiillerinin meydana getiricisi olduğu ve onlardan sorumlu olduğu düşüncesindedir. Fârâbî'nin öte dünyadaki ödül ve ceza ile ilgili fikirleri, Aristoteles'in insana attettiği tercih/ihtiyar kapasitesini benimsemesine dayanır. Ona göre insan bu dünyadaki ve öte dünyadaki mutluluğa ulaşmada kendisi söz sahibi ve sorumludur.³⁰³ Nitekim Fârâbî'de insanın fiillerine kaynaklık eden güç yetirebilme ve yapabilme kudreti (*istidat*), insan bir fiili ister yapsın ister yapmasın tabiatında bilkuvve olarak mevcuttur. Fârâbî'ye göre fiile ilişkin yapabilme gücü, insana Eş'arî kelamcılarının savunduğu gibi fiil anında değil, insan olarak var olduğu anda verilir.³⁰⁴

Fiilin çift ihtimalli olabilmesini akla ve dolayısıyla onunla birlikte iş gören insani iradeye atfedilen Fârâbî'ye göre cisimlerin fiil veya infial oluşturdıkları güçler ya akli güçlerdir ya da akli olmayan güçlerdir. Akli olmayan güçlere sahip varlıklar çoğunlukla tek bir fiili kabule istidatlıdır ve bu fiilin zıddını kabul edemez. Maddesi uygun oldukça ve haricî bir engel bulunmadıkça ondan bu tek yönlü fiil çıkar. Zıt fiilin meydana gelmesi ise ancak o şeyde bu

³⁰¹ A.g.e., s.112-116.

³⁰² Fârâbî, *Fusûlün Muntezea*, s.136-138.

³⁰³ Richard Walzer, *Al-Fârâbî on the Perfect State*, (Oxford: Clarendon Press, 1985), s.408.

³⁰⁴ Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), s.25.

istidadın gereği olan gücün yok olması ve zıt bir gücün oluşmasıyla mümkün olur. Akli güçlere sahip insanlar ise hem bir fiili hem de onun zıddını meydana getirebilirler.³⁰⁵ Dolayısıyla insanda akli irade vasıtasıyla bir fiili yapabilme veya ondan imtina etme kudreti bulunur.

Fârâbî'ye göre fiil yapabilme kudretinin yanı sıra fiile ilişkin bilgi de fail olmanın gereğidir. Bir fiilin öznesi, belirli bir zamanda o şeyi yapmasının iyi ya da kötü olduğunu bilmelidir ki ona fail denebilsin. Fail aynı zamanda o şeyi yapmasını engelleyen bir şey olduğunda onu da bilir ve bu yüzden fiile teşebbüs etmez. Eğer fail bu engeli ortadan kaldırmaya güç yetirebiliyorsa engelin meydana gelmesi, gelmemesinden evla değildir ve fiil fail için herhangi bir zamanda imkânsız olmaz. Ancak fail engeli kaldırma kudretine sahip değilse engel ondan daha güçlü demektir ve fail tek başına tam bir yeterlilik (kifâyeten tâmmeten) sahibi değildir. Kendisine ek olarak engelin ortadan kaldırılması ve fiilin tamamlanması için haricî bir sebep gerekir. Eğer fiilin tamamlanması için gereken sebep failin bizzat kendisi olsaydı fiile teşebbüs ettiği anda gerçekleştirebilmesi gerekirdi, engel fiili erteleyemezdi. Bu yüzden fail bir şey meydana getirmede kendi başına yeterli olduğunda o şeyin meydana gelişi ile failin fail olarak bulunuşu eşzamanlı olur.³⁰⁶ Bu açıdan insan tam yeterlilik sahibi olmayan bir faildir. Fiilin iyi veya kötü sonuç vereceğini, engelle karşılaşp karşılaşmayacağını ve bu engeli ortadan kaldırmaya güç yetirip yetiremeyeceğini bilmesi zatına verilmiş istidat çerçevesinde insanı fail olarak adlandırmamız için yeterli gözükmektedir.

Diğer varlıklar açısından baktığımızda da bizim için mümkün ve güç yetirebileceğimiz şeyler vardır; zira fiil ortaya koyabilmemiz için fiilimize konu olacak şeylerin zorunlu olmaması gerekir. Varlıkları zorunlu ve iradi şeyler olarak ayıran Fârâbî, iradi şeylerin aynı zamanda var olma açısından mümkün olduklarını söyleyerek insani fiilin ortaya çıkardığı şeylerin imkânını insana atfeder. Varlık açısından mümkün olan şeylerin birçok tabii şey ile birlikte iradi şeylerin tümü olduğunu ve bizim bilgimiz açısından da mümkün olduğunu söyleyen Fârâbî'ye göre bizim açımızdan mümkün olanların bazıları ise varlığı açısından zorunludur. Bu zorunlular varlık açısından belirlidirler; fakat biz onların zorunlu olduğunu bilemeyiz. İradi şeylerde ise “bu iki şeyden hangisini dilersen onu yap” sözümüz, varlığı açısından mümkün olduğundan varlığı belirsiz olan bir şeyi belirli hâle getirme talebidir. “Âlem küresel mi, değil mi?” sözü ise varlık olarak belirli ve zorunlu olmakla birlikte bizim nezdimizde bilgi olarak

³⁰⁵ Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, ed. Wilhelm Kutsch ve Stanley Marrow (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), s.181-183; Aristoteles, “De Interpretatione”, 22b 40-46.

³⁰⁶ Fârâbî, *Fusûlün Muntezea*, s.112-114.

belirli olmayan şeyi belirli hâle getirme talebidir.³⁰⁷ Dolayısıyla varlık açısından zorunlu olan şeyler bilğimiz açısından mümkün olabilir, varlık açısından zorunlu olmayıp da iradi olan şeyler ise hem varlık hem de bilgi açısından bizim için mümkündür. Varlıkta belirli hâle getirebildiğimiz iradi şeyler bu tür fiillerin gücümüz dâhilinde olduğunu gösterir.

Fârâbî'ye göre mümkün şeyler insanın bilme açısından kapasitesi gereği aynı zamanda meçhuldür. Ancak her meçhul mümkün değildir; zira mümkün, zatında mümkün ve bilmeyene izafetle mümkün olmak üzere iki kısımdır. Bazı şeyler aslında mümkün değildir ve bilinmediğinden dolayı hata ile onlara imkân atfedilir. Bu, onların zatında mümkün olduğunu göstermez. İnsanların çoğu mümkünler hakkında bu ayrımı yapamaz ve yanılgıya düşer; çünkü mümkünün tabiatını bilmez.³⁰⁸ Mümkün olarak gördüğümüz şeyler aslında sebepli ve belirlenmiş de olabilir; çünkü Fârâbî'ye göre âlemde meydana gelen olaylarda uzak sebeplerin etkisi bulunur. Bu sebepler uzak oldukları için insan tarafından tümüyle bilinemediğinden bu tür olayların “mümkün meçhul” -yani bilinmediği için mümkün olarak kabul edilmesi- türünden rastlantı sonucunda meydana geldiği sanılır.³⁰⁹ Bu da demektir ki mümkün addettiğimiz şeyler aslında uzak sebeplerden dolayı meydana gelmiş olabilir. Biz bu sebepleri bilmediğimiz için olayları rastlantı ya da mümkün olarak adlandırmış olabiliriz. İnsanların mümkün olarak adlandırdığı ve aslında tabiatları itibarıyla zorunlu olan şeylere dair bilgi edindiğimiz zaman onların bizim açımızdan meçhuliyeti ve imkânı ortadan kalkar; zira onlara yönelik “imkân” atfı bilgisizliğimizden kaynaklanmaktadır. Tabiatı itibarıyla mümkün olan şeylerdeki imkân ise onların mevcut hâle gelerek değişmesi ve bilğimiz erişimine açık zorunlu şeylerden olmaları ile ortadan kalkar. Bu tür bir şeyi bildiğimizde hem onun bizzat değişmesi yönünden, hem de onunla ilgili bilgisizliğimizin ortadan kalkması yönünden imkân ortadan kalkmış olur.³¹⁰

Fârâbî'ye göre mümkün şeylerin yanı sıra bir de sebebi bilinmeyen tesadüfi şeyler vardır. İnsan göksel cisimlerin sebep olduğu sebepli şeyleri bilebilir, onların bilgisine vâkıf olabilir; ancak tesadüfi şeylerin bilgisine vâkıf olamaz. Bu yetersizlik Fârâbî açısından iyi, hatta gereklidir: Tesadüfi şeyler olmasa korku ve ümit ortadan kalkardı ve bunun sonucunda insani işlerde, kanunlarda ve siyasette düzen imkânı da ortadan kalkardı; zira korku ve ümit olmadığında insan yarın için çabalamaz, yönetilen yönetene itaat etmez, yöneten yönetileni

³⁰⁷ Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, s.123-124.

³⁰⁸ Fârâbî, “Makâletu Ebi Nasr fi mâ Yasihhu ve mâ lâ Yaşihhu min Ahkâmi'n-Nücûm”, *Risâletân Felsefiyyetân*. thk. Cafer Âl-i Yâsîn, (Beyrut: Dâru'l- Menâhil, 1987), s.53, (bundan sonra Ahkâmu'n-Nücûm şeklinde anılacaktır).

³⁰⁹ A.g.e., s.53; Fârâbî, *Şerhü'l-İbare*, s.168-169.

³¹⁰ Fârâbî, *Şerhu'l-İbare*, s.97; Fârâbî, “Kitâbu'l-İbare”, s.161.

gözetmez, kimse başkasına iyilik yapmaz, Allah’a itaat edilmez ve iyiliğe önem verilmez. Fârâbî’ye göre yarın ne olacağını tümüyle bilen biri asla bir şey yapmaz; zira fayda etmeyeceğini bildiği hâlde uğraş veren kişi abesle iştigal etmiş olur. Bir tarafı diğerine evla olmayacak şekilde varlığı ve yokluğu eşit olan mümkünler hakkındaki sözler boş ve geçersizdir.³¹¹

Mezkûr ifadeleri değerlendirdiğimizde ortaya şu seçenekler çıkmaktadır:

1. Her şey aslında belirlenmiştir; biz sadece bazılarını bilebiliriz. Bu durumda çabanın ve hazırlığın bir önemi kalmaz; zira zaten meydana gelecek her şey belirlidir.
2. Sadece bazı şeyler belirlidir, belirlenmemiş şeyler de vardır ve bunlar için çaba göstermek gereklidir.

Eğer Fârâbî’nin tesadüfî şeyler ile kastettiği sadece bilgimize yönelik bir belirsizlik ise 1. seçeneğin geçerli olma ihtimali vardır. Ancak filozofun korku ve ümit vasıtasıyla çaba ve hazırlığın gerekliliğini vurgulaması onun adına bu seçeneği onaylayamayacağımızı gösterir. Bunun yanı sıra zatı itibarıyla mümkün olanlar ve meçhul olmasıyla mümkün olanlar ayrımı, bilip bilmememize bağlı olmaksızın tabiat itibarıyla mümkün olan şeylerin varlığını kabul ettiğini gösterir. Dolayısıyla denebilir ki Fârâbî’ye göre belirlenmemiş şeyler vardır ve çaba ve hazırlığın gerekliliği, insani iradeye tanınmış özgürlüğü temsil eder. Bu durumda 1. seçenek geçersiz, 2. seçenek geçerli gözükmektedir.

3.4. İlahi Öngörü ve Mantıksal Determinizm

Kendinde belirsizlik taşıyan olayların var olduğu kabulünün şu soruyu akla getirebileceğinin Fârâbî de farkındadır: “Tanrı’nın bilgisi, mümkün durumlarla ilgili iki ihtimalden birini belirli ve zorunlu kılmaz mı?”. Zira eğer kılmazsa Tanrı’nın nezdinde de mümkün durumlar meçhul olarak kalacaktır ki bu da O’nun husûlden önce olaylar hakkında bilgisinin olmadığı anlamına gelir. Öte yandan eğer zorunlu kılsa, o zaman da her şey zorunlu olmuş olacak ve insan için irade, reviiye ve çaba ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla Tanrı’nın ödül ve cezası adil olmayacaktır:

Eğer bir şeyin gerçekleşeceği biliniyorsa, o şeyin gerçekleşmemesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu ilk önerme doğruysa gelecekteki olayın varlığı zorunlu olur. Bu durumda her şey zatî olarak zorunludur ve mümkün dediğimiz bizim bilgimize nispetledir. İhtiyar, irade ve Aristoteles’in sözünü ettiği diğer şeyler ortadan kalkacaktır. Dinler fiilleri insanın ihtiyar ve seçimine bırakmamış olacak, Tanrı mükâfat ve cezayı

³¹¹ Fârâbî, “Aḥkâmü’n-Nücûm”, s.50-52.

adaletsizce uygulamış olacaktır. Bu ise saçmadır ve tüm dinler tarafından reddedilmiş bir görüştür.³¹²

Bu durumda ya Tanrı'nın gelecekteki tüm olayların doğru ve yanlışlığına dair bilgisinin olmadığı sonucuna ya da insanın tercihte bulunamayacağı ve kötü fiil ortaya koyduğunda sorumlu olmayıp cezasının adaletsizce olacağı sonucuna varmamız gerekir. Fârâbî'nin varlık ve metafizik görüşlerine bakıldığında, zatı gereği mükemmel olan Tanrı'nın bilgisinin gelecekteki insan fiillerini kuşatmadığını söylemesi elbette beklenemez. Ancak bu güçlükten kurtulmak adına Fârâbî ilahi bilginin zorunlu kılıcı etkisi ve insanın ihtiyarı arasında bir uyum zemini yaratmaya çalışır. Aristoteles'ten mülhem bir ayrımla zorunluyu "kendisiyle zorunlu" ve "başkasıyla zorunlu" olarak ayırır. Bu ayrımda zorunlulukta bir başka şeyi takip eden şey kendisiyle zorunlu değildir. Fârâbî bunu şu şekilde örneklendirerek açıklar:

Eğer yarın yağmur yağacağına ve Zeyd'in bir yolculuğa çıkacağına dair ifademiz doğru ise ifademizin doğruluğundan kaynaklanan zorunluluk ile yağmur yağacaktır ve Zeyd yolculuğa çıkacaktır. Bu, Zeyd'in yolculuk fiilinin onun ihtiyarından kaynaklanmadığı ve bu fiilin zorunlu olduğu ya da onun yolculuğa çıkmama gücüne sahip olmadığı anlamına gelmez. Bilakis Zeyd'in evde kalma imkânı vardır. Zeyd'in evden ayrılması ifadenin doğruluğundan dolayı zorunludur. Eğer Zeyd'in hem evde kalmaya hem de yolculuğa çıkmaya muktedir olduğunu kanıtlayabilirsek, bu iki zıt alternatif eşit şekilde mümkün olur. Eğer imkânı saf dışı bırakmadan Zeyd'in yarın yolculuğa çıkmasının zorunluluğunun ifadenin doğruluğundan kaynaklandığını kanıtlayabilirsek, Zeyd'in yolculuğunu mümkün alanından çıkarmamış oluruz ve bu fiil zatî olarak zorunlu olmaz.³¹³

Bu açıklama ile Fârâbî, Tanrı'nın önbilgisinin fiili zorunlu kılmadığını, insanın fiillerinde seçim yapma imkânının bulunduğunu ifade etmiş olur. Bir fiil ortaya koyduğumuzda, onun tam tersini yapma gücümüz vardır; zira ortaya konan fiil kendinde/zatî zorunlu değildir. İlahi bilgi açısından bakıldığında ise bu bilginin doğruluğu o fiili zorunlu yapmaktadır, ancak bu zorunluluk başkasıyla zorunlu olmayı ifade ettiğinden fiildeki imkânı yok etmemektedir:

Zeyd'in bir şeyi yapacağını söylediği doğru ifadedeki fiilin karşıtını –ki bu karşıt fiil ifadeden önce imkân dâhilindedir- yapmaktan onu engelleyen olayın kendisindeki zorunluluk değil, doğru ifadenin getirdiği zorunluluktur. Var olma açısından mümkün olan bir şeyin tam anlamıyla var olmayan olması da mümkündür. Bu yüzden bir şey bakış açısına göre bir yandan zorunlu bir yandan da mümkün olur.³¹⁴

Fârâbî konuya ilişkin cevaplarının meydana getirdiği başka sorularla araştırmasını sürdürür. Bu kez Zeyd'in yolculuğa çıkmaktan engellenip engellenmediği ve Zeyd'in fiiliyle önceki (doğru) ifadeyi doğruluktan menedip edemeyeceğini sorgular. Eğer birisi Zeyd'in yarın yolculuğa çıkacağına inanmaktaysa, fiilin gerçekleşme anına kadar Zeyd'in çıkma ve

³¹² Fârâbî, *Şerhu'l-İbare*, s.98.

³¹³ A.g.e., s.99.

³¹⁴ A.g.e., s.100.

çıkma imkânı vardır. Bu durumda Zeyd'in bu ifadeye karşı çıkma imkânı vardır ve teorik açıdan Zeyd bu kişinin bildiğini yanlış kılabilir. Ancak eğer ifade doğruysa bu sefer de Zeyd'in öteki türlü fiilde bulunma imkânı ortadan kalkar. Burada sorun şudur ki bilen öznenin, zatı akıl ve bilgiyle özdeş olan Tanrı olduğunu düşündüğümüzde, ilahi öngörünün nedensel yönünün olumlanması özgür iradenin olumsuzlanması gerektirecektir.³¹⁵

Fârâbî ne Tanrı'nın öngörüsünden ne de fiillerin başka türlü olabilme imkânından taviz vermek ister. Ona göre eğer geçmişte veya gelecekte bir müdahaleyle karşılaşmadığı sürece var olmayan bir şeyin, var olma imkânının bulunduğunu ya da tam tersi var olan şeyin var olmama imkânının bulunduğunu kabul ediyorsak, şunu da kabul etmeliyiz ki Yüce Allah yarın Zeyd'in yolculuğa çıkacağını kesin olarak bilir ve yolculuğun yarın gerçekten de gerçekleşecek olmasına rağmen Zeyd'in yolculuğa çıkma ihtimali mevcuttur. Ödül ve ceza da Zeyd açısından kaçınılmaz ya da imkânsız fiiller sebebiyle değil, onun yapıp yapmamaya muktedir olduğu fiiller dolayısıyla verilir. Zeyd'in fiilinin zorunlu oluşu Yüce Allah'ın bilgisine tabi olmasından dolayıdır, yoksa fiil kendi tabiatında zorunlu değildir.³¹⁶ Dolayısıyla Fârâbî insani irade ve ilahi öngörü arasındaki bu açmazı, olayların zatındaki imkânın kalıcı olduğunu savunarak çözmeye çalışır. Bu çözümde hem Tanrı geleceğe dair olayları zorunlu kılar, hem de insan irade ve kudret sahibi olmaya devam eder. Yani Tanrı bir insanın ne zaman neyi yapacağını kesin olarak bilir ve Tanrı'nın bilgisi açısından insanın fiili zorunludur; bununla birlikte bu fiil insanın mümkünler alanında iradesiyle meydana getirdiği bir olay olması hasebiyle zatında mümkün oluşunu korur. Bu açıklamaya göre bir şey farklı açılardan hem zorunlu, hem de mümkün olabilmektedir. Özetle, Fârâbî'ye göre Tanrı iki müteakıl durumdan birinin olacağını kesin olarak bilir ve o şey de kesin olarak olur; ancak bu o olaya ait imkânı ortadan kaldırmaz. Meydana gelmeyen ve gelmeyecek olan müteakılın imkânı da oradan kalkmaz, tıpkı Tanrı'nın zulmetmesi gibi hiç olmamış ve olmayacak olsa da zatında mümkün olarak kalmaya devam eder.³¹⁷ Fehrullah Terkan'ın yorumuna göre ise Fârâbî'nin ilahi öngörü ve insan fiillerinin özgürlüğü meselesine dair tüm açıklamalarından iki sonuç çıkarılabilir. Birincisi, Tanrı'nın geleceğe yönelik sadece olasılıkları bildiği, özel olarak tikel insan fiillerinin hangisinin gerçekleşeceğini bilmediği sonucudur. İkincisi, Tanrı'nın insan fiillerini bilmesine yönelik bizim bilgisizliğimiz ve bunun sonucunda oluşan

³¹⁵ Fehrullah Terkan, "Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Fârâbî's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts", *The Muslim World* 94, sy 1 (2004), s.53.

³¹⁶ Fârâbî, *Şerhu'l-İbare*, s.100.

³¹⁷ Ferruh Özpilavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), s.260-265; Fârâbî, *Şerhu'l-İbare*, s.97-100; Peter Adamson, "The Arabic Sea Battle: al-Fârâbî on the Problem of Future Contingents", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88, sy 2 (2006); s.182.

özgür irade sahibi olduğumuz yanılgısıdır. Bu ikinci teori Tanrı'nın gelecekteki fiillere yönelik bilgisi olduğuna dair bilinç kazandığımız zaman çöker. Terkan'a göre her iki teori de tutarsızlık ve cevaplanmamış sorular barındırmaktadır.³¹⁸

Öte yandan Thérèse-Anne Druart, Fârâbî'nin *Yorum Üzerine* şerhinde bulunan iradi fiillerdeki imkân vurgusunu insanda özgür iradenin bulunduğu ve hatta bunun ilk akledilirlerden olduğunun kabulü şeklinde yorumlar. Zira Fârâbî, birçok şeyin meydana gelme ve gelmeme imkânına sahip olduğunu ve bizim irade ve ihtiyarımıza bırakıldığını bedihi olarak bildiğimizi söyler. Fârâbî'ye göre imkânın gerçek olduğu bilgisi fıtratımızda apaçık biçimde bulunmaktadır ve ayrıca herkes tarafından bilinen meşhur bir hakikattir. Bu yüzden onun evailden olduğunu kabul etmemiz ve onun iptalinin imkânsız olduğunu bilmemiz gerekir. Eğer gelecekteki mümkün durumların belirlenmiş olduğunu iddia edersek bu, her şeyi zorunlu kılacak ve hatta Tanrı'nın bu belirlenimi değiştirmesinin imkânsız olması gibi isnatlara yol açacak şekilde birçok saçma ve çirkin sonuçlar doğurur. Bu anlamda Druart, Fârâbî'nin bu açıklamalarını Eş'arîlik'e açık bir eleştiri olarak görür. Ona göre Fârâbî, reviiye ve ihtiyarla hareket ederek fiilleriyle tanık oldukları şeyi sözle inkâr ettikleri için kalamcıları kötü niyetli olmakla suçlar. Dolayısıyla Fârâbî'ye determinizm hem fıtraten hem de mantiken hatalı bir görüştür ve ilk akledilirlerden bir ilke olarak insan özgür irade sahibidir denebilir.³¹⁹

Sonuç olarak Fârâbî'nin konumuzla ilgili görüşlerinde genellikle Aristoteles'i takip ettiğini ve benzer kavramları kullanarak insani iradeye yer açtığını görüyoruz. İnsanın fiillerini başka türlü de olabilen mümkünler alanına ait olduğunu sıkça vurgulayan Fârâbî, bu anlamda reviiye ve ihtiyarın rolünü ve önemini de farklı konu başlıkları altında ifade eder. Hem fiil bağlamında, hem de huy bağlamında zorunluluktan yana bir tavır sergilemediğini ekleyebiliriz. Bunun yanı sıra geleceğe dair önermeler ve ilahi takdir bağlamında zorunluluğu kabul etmekle birlikte, ısrarla imkânın varlığını göstermeye çalışması bize onun bir bağdaşırcı olarak değerlendirilebileceğini düşündürmektedir.

4. Yahyâ İbn Adî (ö.975)

Yahyâ İbn Adî, Fârâbî ve Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus'un öğrencisi olmuş ve Fârâbî'nin vefatından sonra Bağdat mantık okulunun başkanlığına getirilmiş bir isimdir. İlginçtir ki Hristiyan olmasına rağmen bazı metinlerinde Müslüman kalamcıların ele aldığı temel

³¹⁸ Terkan, "Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow?", s.59.

³¹⁹ Thérèse-Anne Druart, "Al-Farabi, Ethics, and First Intelligibles", *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8 (1997), s.417-418; Fârâbî, *Şerhu'l-İbare*, s.83-84.

konuları tartışmış ve bu anlamda kelamın konularına dönemin filozoflarından daha fazla ilgi göstermiştir. Tezimiz açısından önemli bir nokta olarak değinmek gerekir ki özellikle Eş'arî kelamının insan fiilleri ve kesb teorisini açık biçimde tartışan tek filozof olarak yer almıştır. Bunun dışında mantığın bizi ilgilendiren kısmında Aristoteles ve Fârâbî'nin izinden gittiğini söyleyebiliriz. Ahlakta ise yoğun Galen etkisinden söz etmek mümkündür. Özellikle ahlak/huy tanımı ve huyların doğuştan gelip gelmediği meselesinde Galen'in etkileri açıkça göze çarpmaktadır. Nefs hususunda ise Meşşâî gelenek için klasik diyebileceğimiz şekilde nefsin tanımını Aristoteles'ten, güçlerine dair tasnifi Platon'dan almıştır.³²⁰

4.1. Huylar ve İnsan Doğası

İbn Adî *Tehzîbü'l-Ahlâk* kitabına nefsin varlığının delillendirilmesi ya da varlık alanındaki konumu gibi klasik diyebileceğimiz bir girişle başlamaz, doğrudan insanın fikir ve temyiz gücüne sahip olmakla diğer bütün canlılardan ayrıldığını söyleyerek başlar. Ona göre insan ihtiyarında temyiz gücünü terk etmedikçe ve amaçladığı şeylerde hevâsına yenilmedikçe daima işlerin en üstününü, mertebelerin en şerefliğini ve elde edilecek şeylerin en güzelini ister. İnsanın kendisi için seçtiği³²¹ ve elde etmek için sonuna kadar kovaladığı en yüce şey kendi yetkinliği ve mükemmelliğidir. İbn Adî bu yetkinliği ve mükemmelliği, insanın bütün hâllerinde erdemlerin kurallarını edinip her fiilinde erdemsizliklerden uzak duracak şekilde, iyi ve güzel ahlakla eğitilmesi ve kötü ve çirkin ahlaktan münezzeh olması olarak açıklar. Bu yüzden insanın ayıplardan uzak tüm huyları (*şîme*) edinmeye niyetlenmesi ve kusurlardan arınmış tüm güzel huyları edinmeye gayret etmesi zorunludur.³²² Görüldüğü üzere İbn Adî'nin ahlak anlayışında huylar büyük önem arz eder. Nitekim huylara tabiat itibarıyla sahip olunması ve sonradan edinilmesi konusunu uzun uzadıya tartışır.

Huyu/ahlakı Galen'inkine benzer şekilde insanın reviiye ve ihtiyar olmaksızın kendisiyle fiillerini ortaya koyduğu nefsin bir hâli olarak tanımlayan İbn Adî³²³, onun bazı insanlarda tabiat itibarıyla bulunduğunu, bazılarında ise ancak alıştırma ve çaba ile kazanıldığını söyler. Mesela cömertlik, cesaret, yumuşak huyluluk, iffet ve adalet gibi bazı övülen huylar birçok

³²⁰ Yahyâ İbn Adî, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), xxxvii-xxxviii.

³²¹ İbn Adî burada "اختار" fiilini kullanır; ancak daha önce de vurguladığımız üzere ihtiyar/tercih Aristoteles'te ve Meşşâî felsefede amaçlarla değil amaçlara ulaştıran araçlarla ilgilidir. Dolayısıyla İbn Adî'nin bu kısımda ilgili terimi Aristotelesçi bağlamının dışında kullandığını söylememiz gerekir.

³²² İbn Adî, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s.4-5.

³²³ Bu Galenci tanımın önemi, ilk olarak İbn Adî tarafından kullanılıp daha sonra birçok İslam düşünürü tarafından küçük değişikliklerle benimsenmesidir. Nitekim İbn Miskeveyh, İbn Sînâ, Gazzâlî, Nasirüddin Tûsî, Celâleddin ed-Devvânî ve Kınalızâde Ali Çelebi bu tanımın benzerini kullanmışlardır. Tanımın kullanımındaki farklar ve açıklamaları için bkz: İbn Adî, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, xxxiv-xxxv; Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s.118-119.

insanda alıştırma ve çaba olmadan bulunabilir. Bazı insanlar ise bu tür güzel huylara çabayla ulaşır, bazıları da huylarını değıştiremez ve alışkanlıklarında sabit kalır. Bununla birlikte birçok insanda da cimrilik, korkaklık, zulüm ve fenalık gibi yerilen huylar bulunur. Güzel ahlak ile yaratılmış (*mecbûl*) kişiler çok azdır, buna karşın kötü ahlak ile yaratılmış olan insanlar çoğunluktadır; zira insanın tabiatında baskın olan kötülüktür.³²⁴ Burada dikkati çeken husus İbn Adî'nin insanlardan bazılarının tabiat itibarıyla bazı huylara sahip olduğunu ifade etmesidir. Eğitim ve çaba ile huyların değışmesine açık kapı bırakmasına rağmen birçok insanı tabii ahlaki niteliklere sahip olarak görmesi ve bazı insanların ne yaparsa yapsın değışime elverişli olmadığı notunu düşmesi bahsi geçtiği üzere Galen'i akla getirmektedir. İnsanın tabiatında kötülüğün baskın olması ve insanların çoğunun yaratılıştan kötü ahlaklı olmasının Hristiyanlıktaki “asli günah” ile ilişkili olup olmadığı ise ayrı bir tartışmanın konusudur.

Öte yandan İbn Adî insanın kendi türüne özgü fikir ve temyiz güçlerini kullanarak şehvet ve öfke güçlerine galip gelmesi ve hayvani davranışlardan uzaklaşıp güzel huyları edinmeye çalışması gerektiğini, aksi takdirde tabiatında baskın olan kötülüğün onu kötü huylarla yaşamaya iteceğini ifade eder. Bu vesile ile İbn Adî bir kez daha insanın tabiatında (*matbû*) kötü huyların bulunduğunu tekrarlar. Ona göre fikir ve temyiz güçleri iyi olanlardan tabiatlarındaki kötü huyları fark edenler onlardan yüz çevirir ve kaçınmaya çalışır. Ancak bu tür insanları da tabiatlarındaki yücelik ve nefslerindeki şeref ile nitelendirir ki bu da yine doğuştan gelen niteliklere vurgudur. Bunun yanı sıra bazı insanlar bu konuda uyarılır ve kötülüklerin farkında varır; ancak bunlardan bazıları kötülüklerden kaçınmayı istemelerine ve bu konuda çabalamalarına rağmen onların tabiatları bunu kabul etmez. Uyarıldıkları ve bildikleri hâlde kötülüklerden vazgeçmeyenler için ise korkutma ve cezadan başka yol yoktur.³²⁵ Dolayısıyla İbn Adî'ye göre insanların tabiatında kötülük baskın olmakla birlikte iyi huyları edinebilecek potansiyel de mevcuttur. Eğitim ve gayretle insanlar bazı iyi huyları edinebilirler; ancak bunun ölçüsü yine tabiatlarının kapasitesiyle ilgilidir.

İnsani mükemmelliğe yönelik iyi fiillerde bulunmanın yolunun fikir ve temyiz ile hareket etmekten ve iyi huylara sahip olmaktan geçtiğini savunan İbn Adî, bu niteliklerin aynı zamanda öfke ve şehvet güçlerine boyun eğdirmek anlamına geldiğini ifade eder. Ancak bunu yapmak isteyen kişinin yapması gerekenleri anlatırken bütün fiillerinde fikir gücünü kullanması, reviiye ile düşünmeksizin hiçbir işe girişmemesi, fikir gücünü kullanmayı ve

³²⁴ İbn Adî, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s.8-9.

³²⁵ A.g.e., s.10-11.

düşünceye (*re'y*) tabi olmayı adet ve alışkanlık hâline getirmesi gerektiğini söyler.³²⁶ Burada şöyle bir sorun ortaya çıkar: İbn Adî ahlakı reviyeye ve ihtiyar olmaksızın kendisiyle fiillerin ortaya konduğu nefsin bir hâli olarak tanımlamıştı; ancak şimdi bütün fiillerde fikir ve reviyeye kullanılması gerektiğini ve hatta bunun alışkanlık hâline getirilmesi gerektiğini söylemektedir. O hâlde iyi fiillerde fikir ve reviyeye bulunmalı mı, bulunmamalı mı? Bu soruya şu şekilde cevap vermek mümkündür: İbn Adî bu tavsiyeleri öfke ve şehvet güçlerine hükmedilmesi ve akıl gücünün kuvvetlendirilmesi bahsinde vermektedir. Dolayısıyla insanın iyi huyları kazanma sürecinden bahsediyor olduğunu varsayarsak, bu iyi huyları kazanma çabasında fikir, temyiz ve reviyeye güçlerinden yoğun şekilde faydalanılması gerektiğini -zira aklın üstün gelip öfke ve şehvet güçlerine hükmetmesi bu şekilde kolaylaşır- kastettiğini söyleyebiliriz. İyi huyları bu sürecin son noktası kabul edersek, onlara sahip insanın artık bu güçleri bilfiil kullanmaya ihtiyaç duymayıp kendiliğinden iyi fiil ortaya koyacağını söyleyebiliriz.

Bu konuyu açıklamak üzere İbn Adî ile yakın dönemde yaşamış ve aynı isimde bir ahlak kitabı yazmış olan İbn Miskeveyh'e (ö.1030) başvurabiliriz. İbn Miskeveyh, mizahtan kaynaklanan "tabii ahlak" ve alışkanlık ve eğitimle oluşan "kazanılan ahlak" olmak üzere ahlakı ikiye ayırır. Tabii ahlak için en ufak şeylerde bile sinirlenen, heyecanlanan, korkan, gülen, şaşırان ya da üzülen farklı kişileri örnek gösterir. Kazanılan ahlak için ise ilkesinin reviyeye ve fikirde bulunduğunu ve sonra devamlı yapılarak meleke ve huy hâline geldiğini söyler.³²⁷ İbn Miskeveyh'in bu açıklaması yukarıdaki iddiamızı destekler niteliktedir; zira ona göre ahlakı edinebilmek için öncesinde reviyeye ve fikirden kaynaklanan fiilleri tekrarlamak gerekir. İbn Adî'nin de bu görüşte olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim "ahlaki güzelliklerin alışkanlık kazanarak elde edilmesi" bölümünün sonunda şöyle der:

Bu anlattıklarımız güzel ahlak (huylarla) ve övgüye değer alışkanlıklarla tedrici olarak eğitilmenin yöntemidir. İnsan nefsinin bu yola yönlendirir, bu yönetime riayet ve bağlılığı çokça gözetirse; onun için bazı faziletler alışkanlık hâline gelir ve bazı güzel davranışlar da huy ve tabiat hâlini alır.³²⁸

Yani burada asıl amaç erdemlerin kazanılması ve birtakım fiillerin huy hâline getirilmesi olduğundan, nâtık nefsin güçleri ile hareket etmek, bu tür hareketler huy ve tabiat hâline gelene kadar yapılması gereken -mükemmellik yolunda- bir aşama olarak görülebilir. Sonuç olarak İbn Adî, ahlakın bir kısmının -özellikle kötü huyların- tabiat itibarıyla bulunduğunu,

³²⁶ A.g.e., s.66-67.

³²⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk ve Tathîru'l-a'râk*, s.41.

³²⁸ İbn Adî, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s.72. Huyların öncelikle tabiatıdan gelmesine ve kazanılan alışkanlıkların yerleşik oluşunun da tabiat terimiyle ifade edilmesine daha öncesinde Galen'de rastlanır, bkz: Emre Çeliker, "Galen'de Ahlakın Değişmesinin İmkânı", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 11, sy 2 (2021), s.867.

ancak eğitim ve çaba ile iyi huyların -yine derecesi kişinin tabiatının izin verdiği ölçüde- kazanılabileceğini savunur.

Daha önce bahsettiğimiz üzere diğer filozoflarda bulduğumuz iradeye ve iradeyle ilgili diğer terimlere ait açıklamaları İbn Adî'nin eserlerinde göremiyoruz. Ancak kelamcılara ait insanın failliği tartışmasını ve özellikle kesb teorisini ele almasının bize özgür irade konusunda bir fikir verebileceği kanaatindeyiz.

4.2. İnsanın Fiili ve Failliği

İbn Adî konuyla ilgili eserinde “kulların fiilleri Tanrı tarafından yaratılır ve kul tarafından iktisap edilir” diyenlerin görüşünü tashih etmeyi amaçladığını söyler. Önce adım adım karşı tarafın delillerini sunar. Onlara göre faillerin fiilleri ancak şu üç tarzdan biriyle meydana gelebilir:

- 1) Tek tek yokluktan varlığa çıkarılarak Tanrı tarafından yaratılır.
- 2) Fail tarafından meydana getirilir.
- 3) Kendi kendine meydana gelir.

İbn Adî açıkça belirtmez ama muhtemelen 1) ile Eş'arî'yi, 2) ile Mu'tezile'yi kastetmektedir. 3) ise imkânsız ve saçma olduğundan onun hakkında açıklama yapmaya gerek duymaz. Özellikle Eş'arî kesb teorisine karşı çıkan İbn Adî, onların iddialarını ortaya koyar:

1. Tüm fiiller sonradan var olmuştur (*muhdes*).
2. Var edilen her şey bir "yaratma"dır (*halk*); şeytan için, insan fiilleri ve diğer her "şey" için durum böyledir.
3. Tanrı aşkındır ve kendisinden başka her şeyin aksine bir “şey” değildir; sadece O yaratıcıdır ve diğer her şey yaratılmıştır.
4. Yalnızca Tanrı, insan fiillerini "varlığa getirebilir"(*îcad*); çünkü varlığı baştan yaratan (*ibtidâ*) ve geri getiren (*iâde*) yalnızca O'dur.
5. Dolayısıyla insanlar fiillerini yaratamaz, sadece *iktisap* edebilir.³²⁹

İbn Adî bu görüşe “fiil”, “yaratma (*halk*)”, “iktisap” kavramlarının bazı nüanslar haricinde aynı anlama geldiğini söyleyerek karşı çıkar. Ona göre genel anlamda fiil ve “îcad” da aynı

³²⁹ Yahyâ İbn Adî, “Fî nakzi'l-hucec elletî enfæzehâ ileyhi fî nusreti kavli'l-kâ'ilîn enne'l-ef'âl halkun lillâh ve iktisâbün li'l-'ibâd”, içinde *Makalatü Yahya b. Adi el-felsefiyye.*, ed. Sehban Halifat (Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1988), s.304; Emilio Platti, “Yahyâ Ibn 'Adi and the Theory of Iktisâb”, içinde *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, ed. David Thomas (Leiden & Boston: Brill, 2003), s.153.

şeydir ve aslında yoktan var etmedir. Bu anlamda fiil, halk ve iktisabı kapsar. Dolayısıyla aynı anlamdaki bu terimleri farklı gibi düşünüp bundan farklı sonuç çıkarmak hatadır. Sonuç olarak Eş'arîlerin öne sürdüğü ayrımların bir anlamı yoktur. Öte yandan İbn Adî'ye göre fail, kendisi bir var edilen olarak fiil meydana getirebilir. İnsan fiilleri araz olduğundan, onlar hâlihazırda meydana getirilmiş varlıklar tarafından meydana getirilebilir şeylerdir. Yalnızca bu anlamda bir insan fiillerinin sonucunu kesb etmiş olabilir. İktisabın manasını ise İbn Adî şöyle açıklar: İktisap bir vasıta ile fiil meydana getirir. Mesela bir hırsız hırsızlık yapmak vasıtasıyla kolunun kesilmesi cezasına sebep olur, bunu iktisap eder. Fiili gerçekte meydana getiren bıçak yoluyla kolu kesen kişi ise de hak etme yoluyla meydana getiren hırsızdır. Bu anlamda fiillerin sonucu olarak cezayı iktisap eden kuldur denilir. Dolayısıyla iktisap, ancak müktesip müktesibin var olma sebebi olan şeyi varlığa getirirse meydana gelebilir ve iktisap müktesibin fiilidir. Fiil, varlığa getirme olduğundan ve onu fail yarattığından iktisap müktesibin fiili ve yaratmasıdır. Bu yüzden Tanrı'dan başka fail yoktur deniyorsa müktesibin de fail olması çelişkilidir.³³⁰ Üstelik iktisap bir fiil olunca -Tanrı'nın fiili yaratması ve müktesibin gerçekleştirmesi arasındaki vasıta olarak- yine Tanrı tarafından yaratılmış olması gerekir. Tekrar iktisap edildiğinde ise sonsuz bir geriye gidişe yol açar. Eğer hem fiil hem de iktisabın Tanrı tarafından yaratıldığı (insan aracı olmaksızın) iddia edilirse de tüm fiiller tüm insanlara atfedilir; zira bir insanın belirli bir fiili iktisap etmesini belirleyecek bir şey kalmamış olur.³³¹

İbn Adî her şeyin Tanrı tarafından yaratıldığı tezine de karşı çıkar. Kelamcıların “a'yân ve fiiller arasında fark yoktur; cehennem, şeytan, yılanlar ve bilumum vahşi canlılar kötü ve zararlı olmasına rağmen Tanrı tarafından yaratılmıştır” demeleri hatalıdır. Zira “ayn” terimi alelumum cevher veya araz fark etmeksizin tüm şeylere, alehusus olarak ise sadece cevherlere işaret eder. Tanrı cehennemi, şeytanı ve yılan gibi canlıları bizatihi kötü olarak yaratmamıştır. Onların kötü oluşu onlara ilişkin arazlardan dolayıdır, zatlarına ait değildir. Eğer zatları itibarıyla kötü olsalardı, hayatta kalmak için yırtıcıların eti yenmezdi, onların parçaları tedavide kullanılmazdı. Bunlar bazen zararlı bazen de faydalı olduğuna göre zatlarında iyi ya da kötü değillerdir; zira aynı şey zatı itibarıyla hem iyi hem de kötü olamaz. Bunun gibi Tanrı cehennemi de zatında kötü olarak yaratmamıştır; asi ve kötü insanların fiilleri cehennemi kendileri açısından kötü kılar. Dolayısıyla Tanrı şeylerin zatlarını

³³⁰ İbn Adî, “Fî nakzi'l-hucec”, s.305-306.

³³¹ A.g.e., s.312-313.

yaratmıştır, onlardan çıkan iyilik ya da kötülük O'na atfedilemez. Bu da demektir ki insan araz olmaları bakımından fiillerinin faili ve yaratıcısıdır.³³²

4.3. Mantıksal Determinizm

Yahya İbn Adî'nin, hocası Fârâbî gibi, imkân kavramını daha çok bir mantık kavramı olarak ele aldığı söylenebilir. Varlıkları zorunlu ve mümkün olarak ayırma tabi tutmayan İbn Adî, hocası Fârâbî'yi takip ederek Tanrı için zatı itibarıyla zorunlu varlık nitelemesini de kullanmaz. Mümkün kavramının tabiatını incelediği bir risalesinde yine hocası gibi meseleye insanın irade özgürlüğü-determinizm tartışması bağlamında yaklaştığı ve geleceğe dair önermeleri merkeze alarak bunlarda imkânı ispatlamaya çalıştığı görülür. İbn Adî imkân meselesine dair iki yaklaşımın bulunduğunu ifade eder. Bunlardan biri imkânı kabul edip varlığı ve yokluğu mümkün olan şeylerin bulunduğunu onaylayanlar; diğeri ise imkânı reddedip her olayın zorunlu olduğunu savunanlardır. Ancak bu iki tarafın da ittifak ettiği husus geçmişte ya da şu anda varlığı ya da yokluğu bir karara bağlanmış olaylarda imkânın söz konusu olmadığıdır. Dolayısıyla mesele Zeyd'in yarın yürüyecek olması türünden gelecek zamanda var olup olmayacağı hakkında hüküm verilecek olan olaylardan imkânın bulunup bulunmadığıyla ilgilidir.³³³ İbn Adî'ye göre imkânı ve mümkün varlıkları reddedenlerin iki delili vardır. 1) Tanrı'nın ezeli bilgisinin varlıkları zorunlu kılması, 2) İki çelişik önermeden birinin doğru, diğerrinin yanlış olması zorunluluğu. Birinci delilde Tanrı'nın bilgisindeki değişmezlik ile varlıklar arasındaki ilişki söz konusudur. Tanrı'nın var olduğunu bildiği şey zorunlu olarak var olur; çünkü onun var olmayışının Tanrı'nın bilgisini değiştirmesi gibi bir şey imkansızdır. Tıpkı O'nun bilgisi gibi şeyler de değişmez ve zorunlu olmalıdır. İbn Adî Tanrı'nın bilgisinin zorunluluğun sebebi olduğu iddiasını Aristotelesçi dört sebebin (maddi, formel, fail ve gaye) yanı sıra aletsel ve örneksel sebepler ile denetleyerek Tanrı'nın bilgisinin hiçbir sebeple özdeşleştirilemeyeceğini ve dolayısıyla varlıkları zorunlu kılan bir sebep olarak görülemeyeceğini söyler.³³⁴ İkinci delille ilgili İbn Adî, Zeyd'in yarın yürümesi gibi bir durumun zatından tüm nitelikleri soyutladığımızda var olma ya da olmama açısından önerme bazında doğruluk ya da yanlışlık ifade etmeyeceğini belirtir; zira nitelik eklenmediğinde "Zeyd'in yarın yürümesi" varlığa da yokluğa da imkânı haizdir. Ancak mesela Zeyd'in bir direğe bağlı olması gibi bir nitelik eklenirse onun yürümesi, varlığı imkânsız ve yokluğu

³³² A.g.e., s.310-311.

³³³ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), s.107-108.

³³⁴ Yahyâ İbn Adî, "Fî İsbâti Tabiati'l-Mümkin", içinde *Die Abhandlung über den Nachweis der Natur des Möglichen von Yahya İbn Adî*, ed. Carl Ehrig-Eggert (Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1990), 66.5-72.11; Kaya, *Varlık ve İmkân*, s.108.

zorunlu hâle gelir. Ya da hiçbir engelleme yok ve Zeyd yürümeyi istiyor şeklinde nitelikler eklenirse, o zaman bu yürüyüş varlığı zorunlu ve yokluğu imkânsız hâle gelir. Ancak tek başına ele alındığında Zeyd'in yürümesi tabiatında imkânı barındırır.³³⁵ İbn Adî'ye göre mümkünü reddedenlere göre çelişik iki önermenin zorunlu olarak biri doğru, diğeri yanlış olduğundan gelecekteki bir olaya dair olumlama ya da olumsuzlamadan biri doğru olacaktır ve doğru olduğu ortaya konan şey için meydana gelmekten başka seçenek yoktur. Dolayısıyla meydana gelen her şey zorunluluk ile meydana gelecektir. İbn Adî buna cevap verirken Aristoteles'in *Yorum Üzerine* eserinden faydalandığını açıkça belirtir ve görüşlerini bu yönde şekillendirir. Ayrıca kendisi ifade etmese de bu konudaki görüşleri hocası Fârâbî'nin şerhindeki görüşlerle de büyük uyum içindedir.³³⁶ Öncelikle İbn Adî, olumlama ve olumsuzlamadan zorunlu olarak birinin yanlış diğerrinin doğru olmasının gerekmediğini göstermeye çalışır. Mesela "insanlar yazar" ve "insanlar yazmaz" gibi belirsiz ifadeler birlikte doğru olabilirler, ancak asla ikisi birlikte yanlış değildir. "En az bir kişi yazıyor" ve "en az bir kişi yazmıyor" ifadelerimiz gibi belirli çiftler için de durum aynıdır. Bu tür önerme çiftlerinde bir önermenin doğruluğunun diğerrinin yanlışlığını gerektirmesi şart değildir. Ancak "insan" gibi bir tümel konu edildiğinde olumlama ve olumsuzlama çiftinden birinin başına "her" veya "hiç", diğerrinin başına "hiçbir" ya da "en az bir" getirilirse bu tür çiftlerden birinin doğru, diğerrinin yanlış olması zorunlu olur. Aynı şekilde tekil ifadelerde de bu zorunluluk geçerlidir. Bununla birlikte İbn Adî yine Aristoteles'i takip ederek Zeyd'in yarın yürüyecek olması gibi gelecek zamana dair tekil önermeler açısından bu tür bir zorunluluğun söz konusu olmadığını belirtir.³³⁷ Meselenin meşhur "deniz savaşı" örneğini de ele alan İbn Adî, önce Aristoteles'in imkân karşıtlarına dair açıklamasını şerh eder. Eğer birisi "yarın savaş olacak" ve "yarın savaş olmayacak" ifadelerinin her ikisinin de yanlış olduğunu söylerse, olumlama yanlış olduğundan zorunlu olarak savaşın olmayacağını; olumsuzlama yanlış olduğundan zorunlu olarak savaşın olacağını kastetmiş olamaz. Bunun sebebi şudur: Eğer iki önerme de doğruysa, olumlamanın doğruluğu sebebiyle savaşın olmaması imkânsız; olumsuzlamanın doğruluğu sebebiyle de savaşın olması imkânsız olur. Bu iki ifadenin de gönderimde bulunduğu şeylerin şans ya da tesadüf ile değil, olduğu gibi olması zorunludur. Dolayısıyla biri doğru, diğeri yanlış olmak zorundadır.³³⁸ İbn Adî aktarmasa da Aristoteles zamansal olarak şimdi vuku bulmuş durumda olan bir şey hakkındaki zorunluluk iddiası ile mutlak zorunluluk iddiasının aynı şey olmadığı üzerinde durur. Aynı şekilde karşıt çiftler söz konusu olduğunda da bu

³³⁵ İbn Adî, "Fî İsbâti Tabiati'l-Mümkin", 76.4-76.20.

³³⁶ Kaya, *Varlık ve İmkân*, s.111.

³³⁷ İbn Adî, "Fî İsbâti Tabiati'l-Mümkin", 86.19-24; Aristoteles, "De Interpretatione", 18a 28-33.

³³⁸ İbn Adî, "Fî İsbâti Tabiati'l-Mümkin", 93.15-20.

geçerlidir; zira yarın deniz savaşının olması veya olmaması zorunludur, ancak ne olması tek başına zorunludur ne de olmaması. Bunun gibi her zaman aynı şekilde gerçekleşen ya da hiçbir zaman gerçekleşmeyen durumların dışındaki durumları ifade eden önermelerin de birinin diğerinden daha doğru ya da daha yanlış olması zorunlu değildir.³³⁹

İmkânı reddedenlere bir başka eleştiri de ne yapıp ne yapmamamız gerektiğine dair düşünme gücümüz olan reviiyenin iptali konusundadır. İbn Adî tahmin edileceği üzere bu konuda Aristoteles'e katılır ve bunun açık bir yanlış olduğunu ifade eder. Zira akli başında hiç kimse, birtakım sıkıntılara duçar olsa bile gökyüzüne yükselip yükselmeyeceğini ya da mekânda yer kaplayıp kaplamayacağını düşünmez; çünkü bu gibi şeyler zorunludur ve olduklarından farklı olamazlar. Bu kişinin gökyüzüne yükselmesi var olmayan ve varlığı imkânsız bir şeydir. Mekânda yer kaplaması ise var olan ve var olmaması imkânsız bir şeydir. Bazen akli başında her insan servet için denize açılıp açılmayacağını ya da bir arsa alıp almayacağını ve benzeri şeyleri düşünüp taşınır. Eğer her şeyin varlığı zorunlu olsaydı insan reviiyenin iptalini kabul etmek zorunda kalırdı ve reviiyenin bozulmasına yol açan herhangi bir şey imkânsız olurdu. Bu yüzden tüm şeylerin varlığının zorunlu olması imkânsızdır.³⁴⁰ Zira her şey zorunlu olduğunda eğer biz zorunlu olanı yaparsak zorunlu olan meydana gelir, zorunlu olanı yapmazsak zorunlu olan meydana gelmez gibi bir sonuç ortaya çıkar.³⁴¹ Her şeyin zorunlu olarak cereyan ettiği varsayımında reviiye sadece yapmamız gerekeni -ki bu zaten yapmamız gereken olarak belirlenmiştir- yapmak üzere ve yapmamamız gerekeni -ki bu da zaten yapmamız gereken olarak belirlenmiştir- yapmamak üzere devreye girer. Bu durumda zaten “eğer yaparsak” ya da “eğer yapmazsak” gibi ifadelerinden de anlamı yoktur; zira önceden neyi yapıp yapmayacağımız belirlenmiştir. Bu yüzden eğer her şey zorunluysa reviiyeye gerek olmaz; ancak biz reviiye ile bazı şeyleri yapıp bazı şeyleri yapmadığımızı biliyoruz.³⁴² Sonuç olarak İbn Adî de Aristoteles ve Fârâbî gibi olumlama ve olumsuzlamanın gelecekteki olaylara dair imkanı ortadan kaldıramayacağını, her zaman aynı şekilde gerçekleşen ya da hiçbir zaman gerçekleşmeyen durumlar haricindeki durumlara ait karşıt çift hâlindeki önermelerden her ikisinin de doğruluk ve yanlışlık ihtimali taşıdığını ve her şeyin zorunlu olduğu varsayımında insandaki reviiyenin işlevsiz kalacağını savunarak irade özgürlüğünden yana bir tavır sergiler.

³³⁹ Aristoteles, “De Interpretatione”, 19a 23-38.

³⁴⁰ İbn Adî, “Fi İsbâti Tabiati'l-Mümkin” 94.7-25.

³⁴¹ Bu ifade Aristoteles'in metninde bulunmayıp Fârâbî'nin şerhinde bulunmaktadır, bkz: Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s.90.

³⁴² İbn Adî, “Fi İsbâti Tabiati'l-Mümkin”, 95.1-7; krş: Aristoteles, “De Interpretatione”, 18b 34-37.

5. Âmirî (ö. 992)

Fârâbî ve İbn Sînâ arasında yaşamış bir filozof olan Âmirî, Kindî'nin öğrencisi Ebû Zeyd el-Belhî'den ders almıştır ve dolaylı olarak Meşşâî ekolünden geldiği söylenebilir. Âmirî'nin önemi İslam toplumunun temel fikrî meseleleri olarak kelam problemlerine yakın alaka duymuş olması ve bu konuda eserler kaleme almış olmasıdır. Yunan, Fars ve İslam ahlak birikiminden faydalanmakla kalmamış, doğrudan kader ve irade özgürlüğü tartışmasını ele alarak hem felsefeye hem de kelama kapsayıcı bir bakışla yaklaşmıştır.³⁴³ Bunun yanı sıra Âmirî, fiiller bahsinde daha önce felsefî literatürde bulunmayan bazı terimlerle konuyu vuzuha kavuşturmaya çalışmış, bu anlamda özgün bir tutum sergilemiştir.

5.1. İradi ve İhtiyari Hareket

el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî adlı metinde Âmirî ihtiyar terimini Aristotelesçi bağlamda tercih olarak değil isteyerek yapma anlamıyla ele alır ve ihtiyari harekete duyumsama ve tahayyül arasında bir konum atfeder. Duyumsamanın hemen hemen tüm canlılarda bulunduğunu, ihtiyari hareketin böcekler hariç –ki onlarda da kısmen bulunur- hayvanların çoğunda var olduğunu, tahayyülün ise sadece evcilleştirilebilen hayvanlarda söz konusu olduğunu söyler. Ayrıca ihtiyari hareketi sağlayan anlamın arzu gücü (*kuvvetu şevkiyye*) olduğunu ve ihtiyari hareketin kendisine doğru hareket ettiği anlamın arzu duyulan şeyin iyi olduğu yönündeki değerlendirme olduğunu; zira kötü olarak değerlendirilen şeyin elde edilmek istenmesinin mümkün olmadığını söyler.³⁴⁴

Öte yandan Âmirî *Kitâbü'l-Emed Ale'l-Ebed*'de ihtiyar reviiyyeden sonra gelen tercih anlamında kullanır. İnsanın ihtiyar gücünü ıslah ederek akla itaat edip şehvet ve öfkeyi kontrol altında tutmayı başarabileceğini söyler. Âmirî'ye göre duyumlayan nefis, şehvetin uyarması ya da öfkenin aniden galeyana gelmesi sonucunda fiil ortaya koyar. Şehvet ile bedende eksik olanın artırılması, öfke ile ise bedene zarar verebilecek şeyin defedilmesi hedeflenir. Canlı her iki fiili de arzu gücüne göre gerçekleştirir. Akleden nefsin fiili ise yalnızca doğru reviiyye ile daha üstün şeylerin ihtiyar edilmesi sonucu gerçekleşir. Bu nefsin bilgi elde etmesi ise yalnızca sahih bir tefekkürle (*fıkr*) akledilebilir bedihi şeylerden çıkarım yoluyla mümkün olur. Duyumlayan nefis her ne kadar yapma ve bilme gücüyle bağlantılı olsa da bu güçler birbirinden farklıdır. Bunun delili şehvetin uyarmasının karaciğerle, öfkenin galeyana gelmesinin kalple, temyiz karar vermesinin beyinle ilişkili olmasıdır. Ayrıca

³⁴³ Âmirî, *İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader (İnsanlığı Cebri ve Kaderden Kurtarmak)*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kapı Yayınları, 2023), s.157.

³⁴⁴ Kaya, *Bir ve Çok*, s.69-70.

nefsin fiil gerçekleştirme ve bilme açısından kemali sadece onu harekete geçiren haricî bir unsur ile olur ki bu haricî unsur duyu ile algılanabilen ve arzu edilen şeylerdir. Akleden nefsin bilgi türetmesi ise kendisinde bu özelliğin bulunmasına bağlıdır. Bu nedenle akleden nefsin içindeki yapma ve bilme güçleri kemallerini kendi zatlari ile ortaya koyar ve bunun için haricî bir unsura gerek duymaz. Ayrıca yapma ve bilme güçleri arasında farklılık yoktur. Dolayısıyla hikmeti elde etmek duyumlayan nefsi ıslah etmede yararlı olsa da, bu yarar arazîdir; zira hikmeti elde eden kişinin amacı ihtiyar gücünü ıslah etmektir ki böylece fiillerini fazilete göre yapar ve bilgilerini hakikat ölçüsündeki itikada uygun hâle getirir. Böylelikle şehvet ve öfke güçlerini disipline eder, hevâ ve isteklerinde akla itaat etmiş olur.³⁴⁵

Kitâbü'l-Emed'in başka bir kısmında Âmirî ihtiyarı bu kez kâdir olma/güç yetirebilme anlamında kullanır:

Bizim, temyiz gücümüzle, tabiatımızın bizi sevk ettiği arzulara karşı koymamız mümkündür. İnsan, kendi ihtiyarıyla bu iki seçenekten birini diğerine karşı güçlendirme imkânına sahiptir. Ayrıca ilâhî din, kendisiyle, beden afetlerinden nefsin selametini elde edeceği şeyleri tercih (*i'sâr*) etmesinde mümkün olduğu kadar insana destek olmaktadır. Bundan dolayı denilmiştir ki beden ve nefis arasında özde bir direnme olmasaydı insan “ilâhî emr”e muhatap kılınmazdı. Şüphesiz ki ilâhî şeriat haramları mubah görme, domuz eti yeme gibi bedenın arzuladığı, haz veren, bununla birlikte kötü (*kabîh*) olan şeylerin terk edilmesini emretmektedir. Dondurucu bir soğuşun olduğu sabahlarda cünüplükten dolayı gusletmek, oruçluyken öğle sıcaklığının susuzluğuna katlanmak gibi bedenın arzulamadığı, ona acı veren ve fakat iyi olan her şeyin ise yapılmasını emretmektedir. Fakat aldatıcı arzular, büyük erdem sahibi insanlara itaat etmek ve ulema önünde diz çökmek gibi akleden nefsin güzel gördüğü ve fakat acı veren şeylerden uzak durmasını sağlarken, ahlaka aykırı fiiller gerçekleştirmek, başkasının mallarını çalmak gibi akleden nefsin çirkin gördüğü, bununla birlikte haz veren şeylere ise meyletmesine yol açmaktadır. Bundan dolayı astronomların ileri gelenleri, semâvî cisimlerin etkilerine karşı koymak için akleden nefsin bazen güçlendiği hususunda ittifak etmişlerdir. Nitekim bu cisimlerin kuvveti tabii, nefsin kuvveti ise ihtiyaridir. Seçim gücüne sahip olan insan (*muhtar*), hizmete sunulmuş olan (*musahhar*) tabiata hâkim olan ilâhî kuvvet ile desteklendiğinde, onun, aklı kuvvetin gerektirdiğine uygun olarak ilâhî kuvvet muktezasinca tasarrufta bulunması mümkün olur. Yine astronomlar, semâvî tesirlerin hâkimiyetinin, yalnızca bedenî mizacına tabi olanlar üzerinde söz konusu olduğu ve fakat aklına tabi olan kimseler üzerinde herhangi bir hâkimiyeti olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. O hâlde ortaya çıkmıştır ki şer'î ilkeleriyle ilâhî din, nefis için, onu esaretten kurtaran bir şey mesabesindedir.³⁴⁶

Bir yandan da ihtiyar ile hareket etme gücünü, duyum gücü, arzu etme gücü, vehim ile tahayyül etme gücü ile birlikte duyumlayan nefsin güçlerinden biri olarak sayan Âmirî'ye göre duyum fiili ve ihtiyari hareket ancak görme ve duyma gibi, el ve ayak gibi uygun organlar vasıtasıyla gerçekleşir. Arzu ve tahayyül güçleri ise doğrudan duyumlayan nefsin zatına bağlıdır. Arzu etme tahayyüle tabidir; çünkü tahayyül etmediğimiz bir şeyi arzu

³⁴⁵ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed Ale'l-Ebed*, s.62-66.

³⁴⁶ A.g.e., s.78.

etmemiz söz konusu olamaz. Ayrıca tahayyül gücü daima akleden nefsten akli suretlerin etkilerini, duyumlayan nefsten de tikel algıların etkilerini alır. Hatta feleklerin konumlarının değişiminden ve ilahi hikmetlerden de farklı etkiler almaya kabildir. Böylelikle saflık ve kirliliğine göre birbiri ardına infialler tahayyül gücüne arız olur. Bu infiallerin birliğine (*ittihad*) göre sevk edici güdüler (*inbiâsatı dâiye*) arzu gücüne; bu arzu gücünün sevk edicilerine göre de sevk edilen şeye bedeni yönlendirme durumu hareket etme gücüne arız olur. Bu yüzden hayvani hareketleri doğuran sebepler feleklere ait durumlardan meydana gelen infiallerdir. Bunlar da ya arzu gücünde tahayyül gücü vasıtasıyla, ya tahayyül gücünde arzu gücü vasıtasıyla, ya da her iki güçte bu iki gücün birleşimiyle gerçekleşir. Hareketler isteyerek yapılan (*tav'îyyetun*) türden ise durum böyledir. Akleden nefis ise onları yöneten ve zapt eden konumundadır.³⁴⁷

Bunun yanı sıra Âmirî'nin *es-Saâde ve'l-İs'âd*'da³⁴⁸ irade, ihtiyar ve isteyerek yapma hususlarında Aristoteles'ten aktardığını ifade ettiği bazı kısımlar vardır. Genel olarak Aristoteles'in ağzından aktardığı ifadeler *Nikomakhos'a Etik*'teki ifadeler ile bazı kısımlarda benzerlik gösterirken bazı kısımlarda alakasız görünmektedir. Bunun nedeni muhtemelen Âmirî'nin bu anlamda doğrudan *Nikomakhos'a Etik*'ten değil onun şerhlerinden faydalanmış olmasıdır.³⁴⁹ Bu ifadelerden birine göre Aristoteles erdemsizliğin aynı anda hem iradi hem de gayri iradi olabileceğini söylemiştir. İrade zayıflık, hata ve cehalet ile ilgilidir. Şehvete mukavemet göstermekte aciz olan kişi, erdemsizliğe sebep olan kendisi olduğu hâlde erdemsizlikten nefret eder ve onu irade etmez; yani bir açıdan onu isteyerek yapmıştır, bir açıdan da istememiştir zira onun kötü ve istenmeyecek bir şey olduğunu biliyordur. Âmirî'nin bu konudaki yorumuna göre ise, irade ile yapılan kumarbazlık ve küfürbazlık gibi şeyler vasıtasıyla elde edilen şüphesiz erdemsizliktir. Yine de bunlar istenir ve seçilir; ancak başka

³⁴⁷ A.g.e., s.108-110.

³⁴⁸ Bu eserin Âmirî'ye ait olup olmadığı tartışmalıdır, bkz: *Philosophy in the Islamic World: Volume 1: 8th-10th Centuries*, ed. Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger & Peter Adamson (Leiden/Boston: Brill Publishing, 2016), s.267. Öte yandan Kasım Turhan bu eser hakkındaki iddiaları araştırmış ve ayrıntılı şekilde tartışarak onun Âmirî'ye ait olduğuna kanaat getirmiştir. Biz de bu doğrultuda -temkinli yaklaşmak gerektiği düşüncesiyle birlikte- eserin ilgili kısımlarından faydalanmayı uygun bulduk (Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), s.22-27).

³⁴⁹ Âmirî'nin Porfiryus ve Themistius şerhlerinden alıntılar yapmış olabileceğine dair bkz: Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s.37, 39; A.A. Ghorab, "The Greek Commentators on Aristotle Quoted in al-'Âmirî's *As-Sa'âdah wa'l-Is'âd*," *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, ed. Samuel M. Stern, Albert Hourani, Vivian Brown, (Columbia: University of South Carolina Press, 1973), s.83.

bir şey uğruna yapılır.³⁵⁰ Erdemsizlik olduğu için istenmeyip başka amaçlar için istenmesi onların isteyerek ve tercih edilerek yapıldığı gerçeğini değiştirmez.

Âmirî yine *es-Saâde*'de isim belirtmeden aktardığı bir kısımda, -dolaylı şekilde veya doğrudan- Aristoteles'ten alıntılardığı bariz olan kendine hâkim olamayan kişi konusuna da değinir. Kendine hâkim olamayan kişi ve onunla ilgili ayrımlar *Nikomakhos'a Etik*'te geçen ifadelerle oldukça benzerdir. Şu farkla ki Aristoteles, kendine hâkim olamayan kişiyi affedilir bulurken Âmirî onun mazur görülmediğini söyler:

Açgözlülük yeme-içme ve cinsellik ile ilgili miktar, zaman ve yön bakımından olması gerekenden aşırı biçimde şehvet duymadır. O ihtiyarın kötü olmasıdır ve zayıflık değildir.³⁵¹ İffetsiz ise faziletli olanı bilmeyen ve onu ihtiyar etmeyendir. Bu yüzden onda pişmanlık oluşmaz ve kötü adetlerle dolu bir şehirde bu adetlere sadık yaşayan vatandaşlara benzer. Kendine hâkim olamayan (*la zâbıt*) ise ihtiyarı kötü olan değildir. Onun fiili kötüdür; zira faziletli olanı bilir ama ona sabır gösteremez ve bu yüzden pişmanlık duyar. Bu kişi de faziletli adetlerle dolu şehirde bu adetlerden faydalanamayan vatandaşlara benzer. Kendine hâkim olamayan kişi mazur görülmez; zira denilir ki akli olmayıp da gereken fiili yapan, akli olup da aklın gerektirdiğini yapmayandan daha üstündür.³⁵²

Kendine hâkim olamayan iki kısımdır: Biri ihtiyar konusunda kendine hâkim olamaz ve fiillerini reviyeye olmadan; yani neyi tercih edeceğini bilmeden yapar. Diğeri ise nefsine tercih edilecek şey konusunda hâkim olamaz.³⁵³

Diğer bir ifadeyle:

Kendine hâkim olamayan (*akrates*), biri aceleci ve biri zayıf olmak üzere iki çeşittir. Biri şehvete (*epithumia*) yenilip reviyeyden (*bouleusis*) sonra onun sonucuna tutunmakta başarısız olandır. Diğeri ise yine şehvete daha baştan, reviyeden önce yenilmiştir.³⁵⁴

Yine Aristoteles'ten aktardığı bir pasajda Âmirî isteyerek yapılan/iradi ile isteyerek yapılmayan/gayri iradi niteliklerinin birlikte atfedilebileceği karma fiillerden bahseder. Karma fiiller iradi fiillere daha çok benzer; çünkü yapılma anında iradidir ve başlangıcı faile aittir. Bu tür fiiller, ölüm korkusuyla yapılanlar ya da boğulma korkusuyla malları gemiden denize

³⁵⁰ Âmirî, *es-Saâde ve'l-İs'âd*, thk. Ahmet Abdül Halim Atıyye, (Kahire: Camiatu'l-Kahire, 1991), s.162; Aristoteles'in şehvete düşkünlüğün kendisinin istenmediği hâlde, ona uygun bazı fiillerin istenerek yapıldığına dair ifadeleri için bkz: Aristoteles, *NE*, 1119a 32-34.

³⁵¹ Aristoteles'in aşırıya kaçan ve bunu tercih ile yapan kişi ile ilgili ifadeleri için bkz: Aristoteles, *NE*, 1150a 20.

³⁵² Âmirî, *es-Saâde ve'l-İs'âd*, s.166; bu kısım Aristoteles'e bakıldığında oldukça farklı görünmektedir. Aristoteles pişmanlık duymayanın iyileştirilemeyeceğini ve kendine hâkim olamayanın mazur görülebileceğini söyler. Bkz: Aristoteles, *NE*, 1150a 23,30; 1150b 7, 29-34.

³⁵³ Âmirî, *es-Saâde ve'l-İs'âd*, s.167.

³⁵⁴ Aristoteles, *NE*, 1150b 19-28.

atma gibi fiillerdir. Bu açıdan da gayri iradi fiillere benzerler; zira fail isteyerek değil korkudan yapmıştır.³⁵⁵

Sonuç olarak bu kısımda ele aldığımız eserlerden yola çıkarak Âmirî'nin özellikle *es-Saade'de* irade ve ihtiyar konusunda genel olarak Aristoteles'in görüşlerini aktardığını görüyoruz. Bu anlamda karşılaştırma yapmak açısından faydalı olduğu söylenebilir. *Kitâbü'l-Emed'de* ise ihtiyarı bazen tercih, bazen de güç yetirebilme anlamında kullanmış ve Aristoteles'le ilgili kısımda incelediğimiz özgürlük-determinizm bahsine bu açıdan konu olmuştur. Ayrıca temyiz ve ihtiyar vesilesiyle insanda bulunan fiil kudretinden ve bu nedenle insanın ilahi emre muhatap oluşundan bahseden Âmirî, aklın fiillerde şehvet ve öfke gücüne boyun eğdirmesiyle nefsin ıslah edilebileceğini ve hikmete bu sayede ulaşılabilirliğini söyleyerek nefsin güçleri arasındaki çatışmanın ön planda olduğu Platoncu teoriye de yakın durmaktadır.

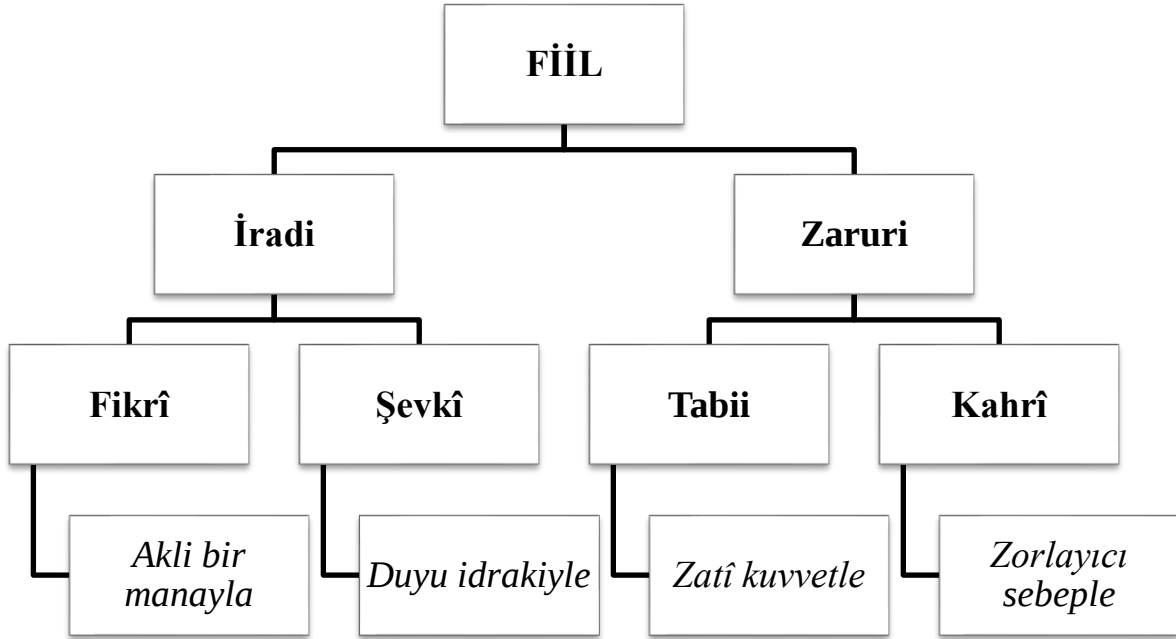
5.2. İnsani Fiilde Determinizm ve Özgürlük

Âmirî'ye göre insan, zekâsının gereğince gücünün yetmeyeceği şeyleri bilmeye istek duyar. Yeni doğan çocuğun tabiatına hangi huyun baskın geleceği ve bundan hangi ihtiyari fiillerin çıkacağı hakkında isabetli hükümler vermek ister. Ne zaman yağmur yağacağını ve hatta yağmurun damlalarının bilgisine kadar ulaşmak ister; ancak insan bu tür şeyleri bilmeye güç yetiremez. Mesela çiftçi gübreleme yaptığında ürünün bollaşacağını bilebilir; ancak ne kadar bollaşacağını bildiğini iddia edemez. Namaz kılacak kişi imamın başlangıçta bir dua okuyacağını bilebilir; ancak hangi sureyi okuyacağını ya da okumayacağını bildiğini iddia edemez. Dindar kişi Allah'a ihlası ve şeytanın kötülüklerinden sakınmayı bilebilir; ancak hangi ibadet sınıfının ne kadarının hangi saadet kapısını açacağını kesin olarak bilemez. Bu demek değildir ki bilinen tüm usuller işe yaramazdır ya da tahkiklerin faydası boşa gitmiştir. Bilakis dalgıç denizin altındaki tüm mücevherleri çıkaramaz; ancak çıkarabildiği az miktar ona büyük fayda sağlar.³⁵⁶ Her şeyi bilen Tanrı'nın geleceği de bildiğini düşündüğümüzde, Âmirî için insanda tanrısallığa özenerek her şeyi bilmeye yönelik tabii bir istek olduğunu söyleyebiliriz. Buradan insanın her şeyi bilebildiği varsayımında geleceği ve dolayısıyla mutlak determinizmin tezahürünü de görebileceği sonucu çıkmayabilir; ancak Âmirî'ye göre insan buna muktedir değildir ve zaten her şeyi ayrıntısıyla bilmesine gerek de yoktur.

³⁵⁵ Âmirî, *es-Saade ve'l-İs'ad*, s.253-264; Aristoteles, *NE*, 1110a 1-19. Aristoteles'te *hekousion* – *akousion* şeklinde geçen ve ilk bölümde *isteyerek yapma* ve *istemeyerek yapma* şeklinde ele aldığımız terimler Âmirî'de *iradi* ve *gayri iradi* (bazen *la iradi*) şeklinde geçmektedir.

³⁵⁶ Âmirî, “et-Taqrîr li-evcûhi't-takdîr”, thk. Sehban Halifat, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Amiri ve Şezerâtuhü'l-Felsefiyye*, (Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1988), s.326.

Fiiller açısından baktığımızda Âmirî bir failden fiilin ortaya çıkışını iradi ve zaruri olarak ayırdıktan sonra iradi fiilleri *fikrî* ve *şevkî*, zaruri fiilleri de *tabii* ve *kahrî* olarak ayırır. Bunlardan ayrı olan *ibda'* fiili ise yalnız Tanrı'ya özgüdür. Özü itibarıyla diğer tüm fiillerden önce olan bu fiil, yoktan yaratma demektir ve gerçekte diğer tüm fiillerin varlığı ona bağlıdır. Şevkî fiillerde tüm canlılar ortaktır, fikrî fiiller ise insana özgüdür. İnsani fiil de denen fikrî fiilin sebebi akli bir manadır ve fiil sahibi başından sonuna kadar ona hâkim olup istediği zaman onu yapmaktan vazgeçebilir. Şevkî fiile ise hayvani fiil de denir ve onun sebebi duyularla idrak edilen bir şeydir; onun sahibi de istediği an onu yapmaktan vazgeçebilir. Buna karşılık cismani fiil de denilen tabii fiil Tanrı'nın faile yerleştirdiği zatî bir kuvvetle meydana gelir. Nebati fiil de denilen kahrî fiil ise dışarıdan zorlayıcı bir sebeple meydana gelen fiildir ve bu zorlayıcı sebep ortadan kalktığında fail eski hâline döner.³⁵⁷ İradi hareketin iki türünde de failin istediği an fiili yapmaktan vazgeçebileceğini savunan Âmirî, bu ikisi arasındaki farkı ise fikrî olanın failini sevk edenin akılca kavranan bir şey olması, şevkî olanın failini sevk edenin ise akli değil duyusal bir idrak olmasıyla açıklar.³⁵⁸



Tablo 1: Ortaya çıkış türlerine göre Âmirî'nin fiiller taksimi. En altta her birinin sebepleri verilmiştir.

Âmirî insandaki fiilleri, gerçekleşme türüne göre ele aldığı bir başka tasnifte ise *zaruret*, *ilca* ve *tav'* (isteyerek yapma) olarak ayırır. Ona göre insanın biyolojik yapısı itibarıyla

³⁵⁷ Âmirî, *İnkâzu'l-Beşer*, s.165.

³⁵⁸ A.g.e., s.192-193.

gerçekleştirdiği fiiller zaruret ile meydana gelir. İnsanın akli ve iradi olarak gerçekleştirdiği fiiller ise ilca tarzında meydana gelir. İlca, zaruret ile tav’ arasındadır; yani ne tam zorunluluğu ne de tam özgürlüğü ifade eder:

Bilinir ki insan tabii kemalden mecburiyet ve zaruret ile istifade eder. Akli kemalden ise ancak iradi fiillere ait alışkanlık ve eğitimi güçlendirmekle istifade eder; fakat bilinir ki bu kemale götüren iradi fiillerin çoğu *ilca* tarzında bulunur. *İlca*, *zaruret* ve *tav’* arasında bir orta hâle benzer. İhtiyar insana özgü olsa da sürekli iyiye yönelmiş değildir, aksine hem doğruluk hem de fesat taraflarına yönelebilir. Bu demektir ki insan lezzet ya da rahat talebi için şehvet tarafından cezbedilir. Akli fayda için ise öfke gücü tarafından teşvik edilir. Şu var ki biri tab’an diğer ise aklen gerektirir.³⁵⁹

Âmirî tasnif ettiği fiillerden akli manalarla gerçekleşenlerin, yani iradi-fikrî fiillerin insanı kemale götüreceğini söyler. Aynı zamanda bu tür manaları amelî ve ilmî olarak ayırarak mutlak kemal olan mutluluk için hem nazari aklın hem de amelî aklın gayesinin gerçekleştirilmesi gerektiğini ifade eder. Bu iki gaye gerçekleştirildiğinde insan hem ilim hem de amel anlamında kemale ulaşır ve tüm hâlleriyle hem yakın hem de uzak mutluluğa sahip olur:

Akla ait manalar, ilkelerinin başka türden olmasının mümkün olmadığı varlıklar –ki bunlar aynı şeye eşit şeylerin birbirlerine de eşit olması gibi zaruri manalardır- ve ilkelerinin başka türden olması imkânsız olmayan varlıklar – bunlar da çeşitli zanaatlardan elde edileceği düşünülen paranın kazanılması gibi mümkün manalardır- şeklinde iki kısma ayrılır.³⁶⁰ İkinci kısımda gerçekleşenler amele ait, ilk kısımda gerçekleşen ise bilgiye aittir. İnsani kemal bu ikisinin bir araya gelmesine bağlıdır. Aynı şekilde mutlak kemal olan saadet de ikiye ayrılır: Birincisi amelî aklın gayesidir ve yakın (*ednâ*) saadet denilen insani kemaldır. Nefsin faziletli, kâmil ve ahlaki fiili olarak tanımlanır. Diğerisi ise nazari aklın gayesidir ve uzak (*kusvâ*) saadet olan ruhani kemaldır. Nefsin faziletli, kâmil ve hikmete dayanan fiilidir. İnsani kemalden dolayı insan zarif ve müteâkil olarak adlandırılırken, ruhani kemal sebebi ile hikmet sahibi ve âkil olarak adlandırılır.³⁶¹

Buraya kadar olan kısım için kısaca Âmirî’ye göre amelî kemalin insana özgü iradi-fikrî fiiller ile kazanıldığını ve bu fiillerin zorunluluk ve özgürlük arasında bir yerde, ilca tarzında gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

İnsan fiillerinde özgürlük ve determinizmi kendisi de doğrudan ele alan Âmirî, cebr görüşünü yanlış bulur. Ona göre akıl hiçbir fiil yapmayan insan hakkında “niçin” ve “çünkü” lafızlarını uygun görmez. Tabii, kahrî ve şevkî fiiller hakkında akıl sahibi kimse bu lafızları kullanmaz; zira tabii fiiller kendiliğinden meydana gelir, kahrî fiillerin başka bir kuvvetin zorlamasıyla

³⁵⁹ Sehban Halifat, ed., “Şezerâtü fi’l-Felsefeti’l-hulkîyyeti mechûleti’l-masdar”, içinde *Resâilu Ebi’l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhü’l-Felsefiyye* (Amman: el-Câmiatü’l-Ürdüniyye, 1988), s.511.

³⁶⁰ Bu kısım Aristoteles’in yaptığı teorik ve pratik ilimlerin ilkeleri ayrımını hatırlatmaktadır, bkz: Aristoteles, *NE*, 1140a 33-1140b 4.

³⁶¹ Halifat, “Şezerâtü fi’l-Felsefeti’l-hulkîyyeti mechûleti’l-masdar”, s.511-512.

oluştugu da açıktır. Şevkî fiillerde ise ihtiyarın hükmü yoksa -mesela temyiz gücü olmayan bir çocuğa birisi bir şey yaptırırsa- niçin sorusu sorulmaz. Dolayısıyla faile fiilin nedenini sormak sadece fikrî fiilde geçerlidir, bu da onun ihtiyar ile ilişkisinden dolayıdır. Bu durumda “çünkü” diyerek ona ait neden ve gayeyi gösterebildiği ihtiyari fiilleri bulunduğundan, insan fiillerinde zorlanmış değildir. Öte yandan Âmirî’ye göre insan tamamıyla özgürlük sahibi de değildir; zira yaptıklarında ona yardımcı olan bazı tesadüfî faktörler (*tevfik*) olduğu gibi, engel olan bazı tesadüfî faktörler (*hızlân*) de vardır. Eğer böyle olmasaydı insanın her işi doğrudan yapması gerekirdi ve herhangi bir işi yapamamasında bir mazeret bulunmazdı. Bu yüzden Âmirî insan fiillerinde mutlak zorunluluğu (*cebr*) da, mutlak özgürlüğü (*tevfiz*) de kabul etmez. Ona göre bu iki uç görüşün savunucuları, iki yönden bakılması gereken bir duruma tek yönlü bakmışlardır. Kişi Tanrı’nın cömertliğine ve hikmetine odaklanıp, insanın zayıflığını ihmal ederse mutlak özgürlüğün bulunduğu inancına kapılır. Eğer insanın zayıflığına odaklanıp, Tanrı’nın cömertliğine ve hikmetine bakmayı ihmal ederse bu sefer de mutlak zorunluluk olduğu inancına kapılır. Doğrusu bu iki bakış açısını birlikte düşünüp, uçlardan ziyade orta yolda olmaktır. Ayrıca zatî sebeplere odaklanmak mutlak özgürlük, tesadüfî sebeplere odaklanmak da mutlak zorunluluk inancını getirir. Yani şeyler tümüyle ne failin zatından ne de haricî sebeplerden kaynaklanır, iki tür sebep bir arada düşünülmelidir. Dolayısıyla bunlarda da uçlardan taraf değil, orta olmak gerekir.³⁶²

5.3. Fiillerin Yaratılması ve Kader Görüşü Karşısında İnsan İradesi

İnsanın fiillerinin faili olmasıyla, Tanrı’nın hikmet ve takdiri vasıtasıyla her şeyin yaratıcısı olması arasındaki ilişkiyi ise Âmirî şöyle açıklar:

Daha önce yaratmanın (*halk*) lügatte takdir demek olduğunu söylemiştik. Bu bilinince, ihtiyari fiillerin izafî değerlendirmeler yönüyle, yani ibadet-ma’siyet, fık-takva, küfür-iman olmaları bakımından yaratılmış olduklarını söylemenin caiz olmadığı anlaşılmıştır. Onların, gerçekleştirilmek üzere arzu ile azmedilmiş olmaları cihetinden de yaratılmış olduklarını söylemek caiz değildir. Bunun yanında, edilgin kuvvete taalluku yönünden bizzat meydana gelmiş olması bakımından kendileriyle değerlendirilmelerine göre yaratılmış olmalarına da bir engel yoktur. Bilakis bu cihetten yaratılmış ve takdir edilmiş olmaları; yine bu cihetten şanı yüce Tanrı’nın onların tamamının ilk faili olması ve onun derecesinde ondan başkasının bu konuda ona ortak olmaması gerekir. Dahası şayet durum böyle olmasaydı çeşitli fiillerin çeşitli unsurlara nispetleri batıl olur ve bütünüyle edilgin kuvvetler abes ve anlamsız olurdu. Sonuç yanlıştır, öyleyse öncül de yanlıştır. Şu hâlde Tanrı subhanehu ihtiyari fiillerin ilk mucidi, takdir eden yaratıcısı, tevliğ eden failidir; başkası bu yönlerden onun ortağı değildir. Aksine o (başkası) muhayyer müktesiptir, doğrudan (mübâşir) muciddir, ikinci faildir.³⁶³

³⁶² Âmirî, *İnkâzu’l-Beşer*, s.171-173.

³⁶³ A.g.e., s.240-241.

Bu konuyla ilgili başka hiçbir yerde kesb ya da müktesip ifadesini kullanmayan Âmirî'nin burada ihtiyari fiillerle ilgili böyle bir terim kullanması zoraki bir tasarruf gibi görünmektedir. Nitekim Kasım Turhan'ın kanaatine göre, aynı cümlede ve başka yerlerde insanın fiillerinin mucidi ve yakın faili olduğu ifade edilirken aynı zamanda onun müktesip olduğunun söylenmesinin pek bir anlamı yoktur. Buna rağmen bu terimin kullanılması olsa olsa muhdis ve mucid kelimelerinin ifade edebileceği, “Tanrı'nın kudretinden bağımsız olmaksızın yaratma” anlamıyla kullanılmış olabilir.³⁶⁴ Bu durumda izafî değerlendirmelerden bağımsız olarak her şeyin ilk faili Tanrı'dır, insan ise ihtiyarla ilişkili fiiller açısından ikincil faildir.

Bu meseleyi Âmirî, *et-Takrîr li-evcûhi't-takdîr*'de zorunlu (*vacib*) ve mümkünün ispatı ve bunlar ile insani irade arasındaki ilişki üzerinden ele alır. İnsanda bulunan akıl, onun tabiata egemen olan zorunluluğa boyun eğmediğine delildir; ancak bazı insanlar bu çıkarımı reddeder ve tüm yaratılan şeylerin zorunluluğa tabi olduğunu söyleyip tüm fiilleri doğrudan Tanrı'ya atfederler. Böylelikle sıkı determinizme (*mahza cebr*) varmış olurlar. Âmirî bu görüşü tenkit eder ve zorunluyu tabii (*cibilliyet*) ve akli (*ilim*) olarak ikiye ayırır. Cebr görüşünün zorunluyu her iki açıdan da kesin olarak zorunlu addettiğini söyler ve bunun yanlışlığını gösterir. Ona göre tabii açıdan zorunlu olanın akli açıdan da zorunlu olmasını gerektiren bir durum olmadığı gibi, akli açıdan zorunlu olanın tabii açıdan da zorunlu olmasını gerektiren bir durum da yoktur.³⁶⁵ Dolayısıyla Âmirî bir yandan insani fiillerin zorunluluğa tabi olduğunu, bir yandan da insanın fiillerinde özgür olabileceğini ifade eder. Öte yandan Sehban Halifat'ın yorumuna göre Âmirî'de tüm varlıkların fiilleri gayesine ulaşacak şekilde Allah tarafından önceden belirlenmiştir ve bu durumda boşluk kabul etmeyen katı bir determinizm söz konusudur. O hâlde diyelim ki çok kibirli birisinin Allah'a iman etmeyeceği Allah tarafından bilindiğinde, bu fiil de ilahi gayenin zorunlu gerçekleşmesi olarak mı ele alınacaktır? Halifat'a göre burada imanın yokluğu, hakikatinde zorunlu fiil olarak görülürse özgürlük sadece zahirî olur. Eğer bu çıkarım yanlışsa o hâlde Âmirî'nin olaylar ve fiiller konusundaki tahlilinde açık bir tenakuz var demektir. Bu tenakuz insani fiillere özgü ise Tevhîdî'nin Âmirî'nin bu görüşüne ait tahlilinin doğruluğunu anlarız:³⁶⁶ “Yöntemi doğru olsa da insanı cebr ve kaderden kurtaramamıştır”.³⁶⁷

³⁶⁴ A.g.e., s.175-176.

³⁶⁵ Âmirî, “*et-Takrîr li-evcûhi't-takdîr*”, s.276.

³⁶⁶ Sehban Halifat, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Amiri ve Şezerâtuhü'l-Felsefiyye*, (Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1988), s.288.

³⁶⁷ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, thk. Heysem Halife Tuaymi (Cilt 1, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011), s.100.

Oysa Âmirî, hem *Cebriyye*, hem de *Kaderiyye*'nin görüşlerini ele almış, Halifat'ın yönelttiği soruyu hâlihazırda sorup bu konudaki tenakuzu gidermeye çalışmıştır. “Allah bir kulun iman etmeyeceğini bildiğinde, o kul imana yönelebilir mi, yönelemez mi?” sorusuyla meseleyi tartışan Âmirî, böyle bir kulun iman etmeye güç yetirebilme durumunu Kaderiyye'nin mümkün, Cebriyye'nin ise imkânsız (*mümtenî*) olarak gördüğünü zikreder. Eğer mümkün ise bunun *tabii imkân*, *tekallübi (değişken) imkân* ya da *nadir imkân*³⁶⁸ türlerinden hangisinden olduğunun açıklanması gerektiğini savunur. Aynı şekilde imkânsız ise de *mutlak imkânsız* mıdır, *kuvvet bakımından imkânsız* mıdır, *hikmet bakımından imkânsız* mıdır? Âmirî'ye göre Kaderiyye görüşünü şöyle savunur: Eğer bu fiil imkân alanında olmasaydı, Allah tarafından kula bu fiile dair serbestlik tanınmamış olurdu ki o zaman iman anlamsız kalırdı. Cebriyye'nin delili ise şöyledir: Eğer bu fiil imkânsızlık alanında olmasaydı, kulun Allah'ın bilgisini değiştirmesi söz konusu olurdu. Âmirî bu noktada akıl kişinin bu iki görüşle ilgili şu sonuca varacağını söyler: Allah'ın bilgisinde bir kişinin iman etmeyeceği belliyse onun içinde bulunduğu hâl şu üç dereceden biridir: O ya akıllı olmayan merhumların derecesindedir, ya davetin ulaşmadığı mazurlar derecesindedir ya da dünya nimetlerini ahiret nimetlerine tercih eden hüsrاندakiler (*mahzûl*) derecesindedir. Âmirî bu üç durumu namazı kaçıran kişinin durumuyla benzeştirir. Merhumun hâli hastalıktan bayılma sebebiyle, mazurun hâli uyuyakalma sebebiyle, hüsrاندakinin hâli sarhoş olma sebebiyle namazı kaçırana benzer. Bu açıdan şüphesiz biliriz ki baygınlık hâlinde –bünye bu şekilde kaldıkça- namaz mutlak imkânsızlık alanındadır, uyku hâlinde –bu hâl devam ettikçe- namaz kuvvet bakımından imkânsızlık alanındadır, sarhoşluk hâlinde –alkolün etkisi devam ettikçe- namaz hikmet bakımından imkânsızlık alanındadır. Dolayısıyla Allah'ın, dünya nimetlerini ahiret nimetlerine tercih ettiği için iman etmeyeceğini bildiği kişi, akla karşı durduğundan ya da aklın gerektirdiğini anlamakta hata ettiğinden iman etmeye kadir değildir. Sarhoş durumda kişinin akıllı gelip gider, ona namaz emir olduğundan ve aklının gelip gitmesinin sebebi kendisi olduğundan cezaya tabidir. Hüsrاندakinin iman etmesindeki imkânsızlık da sarhoşun durumuna benzer.³⁶⁹ Bu açıdan Âmirî'ye göre insanın fiile güç yetirebilmesi ya mümkündür ya da imkânsızdır şeklinde taraflardan birinin tümüyle benimseneceği bir mesele değildir, çeşitli bakımlardan ele alınıp değerlendirilmelidir. Dolayısıyla insan fiillerinde belli açılardan

³⁶⁸ Âmirî'de tabii mümkün, varlığı yokluğundan daha çok bulunan; tekallübi mümkün, varlığı ile yokluğu eşit durumda bulunan; nadir mümkün ise yokluğu varlığından daha çok görülen hadiselerle tekabül eder. Bkz: Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s.129; krş: Aristoteles, *Physics*, çev. C.D.C. Reeve (Indianapolis&Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2018), 196b 10-17; krş: Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s.94.

³⁶⁹ Âmirî, “et-Takrîr li-evcûhi't-takdîr”, s.340-341.

muktedirdir, belli açılardan değildir. Ayrıca bu durum çeşitli sebeplerle kişiden kişiye değişkenlik gösterebilir.

İnsanın fiillerinde felekî nefslerin etkisini de tartışan Âmirî, insanda bedene bağlı fiillerin ve hem nefs hem de bedene bağlı fiillerin felekî nefslerin etkisine tabi olduğunu; ancak tamamen nefse ait fiillerin bu etkiden hali olduğunu belirtir. İnsanın ihtiyari fiillerinin de hem beden hem nefisle alakalı olduğunu söyleyen Âmirî'ye göre insana bu yüzden muhtar suretinde muhtardır denilir:

Süfli âlemde yenilenen (*müteceddid*) olaylar arasında zanaat (*miheniye*) alanındakilerden bir kısmı –çiftçilik ve tıp gibi- felekî nefslerin yardımıyla gerçekleşir. Bazıları ise felekî etkilerin gerçekleşmesine muhtaç değildir, yazıcılık (*varrakât*) ve müzisyenlik gibi; ancak bu durum mutlak değildir ve ilkesi iki şeydir: Birincisi insanın iyi bir yazıcı olmasını sağlayan tabii istidattır. İkincisi ise şevkin coşkusu ile kararın değişmesidir (*tebdilü'l azîmet*)... Nefs cevheri tabii oluşumlar altında sıralanmaz, bilakis ruhani varlıklardan sayılır. Beden (*kâlib*) cevheri ise ruhani varlıklar altında sıralanmayıp tabii oluşumlardan sayılır. İnsanın nefsinin idaresi için olan fiillerinin (sahih akait, nazari hikmet, dini vazifelerin yerine getirilmesi, Allah'a kullukta ihlas gibi) varlığı felekî tesirlerden ayrıdır (*mübayin*). Uyku, uyanıklık, hastalık, sağlık, mezc ve muhâlata gibi bedenin idaresi için olan fiillerin husulü ise felekî tesirlere bağlıdır. Tedbire ait yollar, zanaatların kazanımı gibi nefs ve beden arasında ortak olan ihtiyari tasarrufların ilkeleri yine felekî tesirlere bağlıdır; yani tabii istidat ile cibilliyette meydana gelenler ve şevkî güçten (*en-neşâd eş-şevkî*) gelen bir hâl ile arız olanlar. Ancak nefsin bir şey yapmaya alışması, kasıtlı bir çabayla; yani idmanla (*et-tedrib er-riyâzî*) ve güçlü bir eğitimin (*mirân*) bir araya gelmesiyle olur. Bu yüzden insan tüm gayretlerinde muhtar suretinde muhtardır denilir.³⁷⁰

Sonuç olarak Âmirî'ye göre insan için fiillerinde mutlak özgürdür ya da mutlak zorunludur denemez. Özgürlük ve zorunluluğu çeşitli yönleriyle ele alan Âmirî, insanın bazı veçhelerden özgür, bazı veçhelerden ise zorunlu olduğunu ifade etmektedir. İnsanın tabii yönüyle zorunlu fiillerinin bulunduğunu; ancak bunun yanı sıra fikrî yönüyle de özgürlüğe yakın olduğunu savunmaktadır.

6. İbn Sînâ (ö. 1037)

Takdir edileceği üzere tezimizin en yoğun içerikli kısmını, Meşşâî ekolün en büyük sistem filozofu olarak görülen İbn Sînâ oluşturacaktır. İbn Sînâ ahlak üzerine sadece birkaç risale yazmasına karşın, nefs ve irade üzerine yoğun bir içerik sunmuştur. Bu nedenle konumuz gereği yine insanı merkeze almakla birlikte nefs ve irade bakımından diğer hayvanlarla ve feleklerle; irade bakımından Tanrı'yla karşılaştırma yaparak daha açıklayıcı olmayı amaçlıyoruz. Bunun yanı sıra önceki bölümlerde değindiğimiz ve ilk kaynağı Aristoteles olan irade ile ilgili bir takım temel terimlerin İbn Sînâ'da nasıl karşılık bulunduğunu aktarmaya

³⁷⁰ A.g.e., s.317,321.

çalışacağız. İnsani iradenin ve fiilin ortaya çıkışındaki aşamaları diğer nefis sahibi varlıklarla karşılaştırmalı olarak ortaya koyduktan sonra İbn Sînâ'nın yoğun bir içerik sunduğu Tanrısal ihtiyar ve kudret ile insandaki ihtiyarın farklarını inceleyeceğiz. Bu farkları açığa çıkarmak “zorunluluk” ve “imkân” kavramlarının daha net açıklanmasını sağlayacaktır. İbn Sînâ'nın kelamcılar tarafından eleştiriye tabi tutulduğu sudûr teorisinde Tanrı'ya dahi “özgürlük” atfetmemesinin ne anlama geldiğine ve bunun insani özgürlük açısından ne ifade ettiğine de değineceğiz. Sonrasında sebep-sonuç ilişkisi ve bunun gerçekleşmesini temin eden kader bağlamında determinizm açısından; daha sonra da huyların belirleyiciliği bakımından ve geleceğe yönelik önermelerin fiillerin varlığıyla ilişkisi açısından filozofun görüşlerini değerlendireceğiz. Aynı zamanda sorumluluk, duaların karşılık bulması, ödül-cezanın hak edilmesi gibi meselelere de değineceğiz. Sonuç olarak ise yer yer kelamcılardan ve diğer filozoflardan, yer yer de güncel araştırmacıların yorumlarından faydalanarak İbn Sînâ'nın determinizm-özgürlük açısından nerede durduğunu tespit etmeye çalışacağız. Başlangıç olarak hareketten iradi harekete geçecek, oradan da iradi hareketin ilkesi ve yönü bakımından farklılaşmasına değinecek ve insandaki iradi fiilin nasıl gerçekleştiğini inceleyeceğiz.

6.1. Hareket ve İrade

İbn Sînâ her hareketin bir cisimde gerçekleştiğini ve bunun ancak bir hareket ettirici sebebiyle meydana geldiğini söyler; zira cisim zâtı ile hareket etmiş olsaydı, hareket onda cisim olması bakımından bulunurdu ve her cisim hareketli olurdu. Yahut da belirli cisimlerin hareketli olmasını sağlayan ayırıcı bir nitelik hareketin illeti olurdu. Bu ayırıcı nitelik de cisimsel heyula ve cisimsel suretin üzerine ilave olarak başka bir suret veya güçtür. Bir şey için bizatihi olanın o şeyden ayrılmayacağını vurgulayan İbn Sînâ'ya göre bu anlamda bizatihi olan hiçbir hareket yoktur, dolayısıyla her bir hareketin hareket ettirici sebebi vardır. Cismin kendi kendini bu sebep yoluyla hareket ettirmesi söz konusu olamaz; zira tek bir şey fiilde hem fail hem de konu olamaz. Bu yüzden fiil tek başına illete nispet edilir. Bu hareket ettirici sebep ya cisimde var olur ve bizatihi hareketli olarak isimlendirilir, ya da cismin dışında var olur ve bizatihi olmayan hareketli olarak isimlendirilir. Bizatihi hareketli olanda bazen hareket etmesini, bazen de hareket etmemesini gerektiren bir sebep bulunur. Bu, iradi biçimde hareketli olan şeklinde adlandırılır. Tabii olarak (*bi't-tab'*) hareket eden ise ya teshîr (boyun eğme) yoluyla illeti tarafından iradesiz olarak hareket ettirilir ve ona tabii olarak (*bi't-tabî'a*) hareketli denilir, ya da irade ve kasıt ile hareket eder ve buna da felekî nefis ile hareketli

denilir.³⁷¹ Bir başka deyişle, cansız cisimler teshîr yoluyla hareket ederken felekî cirimler nefslerinin iradeleri sonucunda hareket ederler. Bu tasnife bakınca felekî nefsin cirimine verdiği dairevi hareket hem tabii hem de iradi gibi gözüktür. Ancak İbn Sînâ *en-Necât*'ın devam eden kısmında dairevi-mekânsal hareketin haricî bir merkez üzereymiş gibi tabiattan kaynaklanmadığını söyler; zira doğrusal-konumsal hareket tabii olmayan hâlden tabii hâle doğru kaçıışı ifade eder. Dairevi hareket için bunu varsayarsak, hareket sahibi sanki kaçtığı şeye tekrar yönelmiş gibi olur. Oysa kaçılan şeye karşı tabii yönelim olmaz. Tabiat iradi biçimde hareket etmediğinden dairevi hareket için tabiidir denemez.³⁷² Tek yönlü olmasından dolayı benzetme yoluyla tabiata dayandığı söylenebilir; ancak bilinçli hareket etmesi felekî nefsi iradi fail yapmaktadır, zira tabii fiil bilgi içermez. Mesela bir taş yere iradi olarak değil tabii olarak düşer. Akli iradeye dayanan fiil felekî ve insani nefslar gibi bilgiye istidatlı varlıklara özeldir. Dolayısıyla bir diğer akli iradeye dayanan hareket türü de insan nefsinin ortaya çıkardığı çok yönlü harekettir. Bu da onun diğer nefis türlerine özgü hareketlerden farkını gösterir.

Bütüne baktığımızda İbn Sînâ'da cisimlere etkide bulunan kuvvetler (*el-kuvâ el-faâle*) ikiye ayrılır: Fiilini kasıt ve iradeyle yapan kuvvet ve fiilini kasıt ve irade olmadan boyun eğme yoluyla yapan kuvvet.³⁷³ Bu kuvvetlerin hareketleri ve ilkeleri şöyle sıralanır:³⁷⁴

Hareket türü	Hareket yönü	İlkesi
Zorunlu	Tek yönlü	Tabiat
Zorunlu	Çok yönlü	Bitkisel nefis
İradi (hissî)	Çok yönlü	Hayvani nefis
İradi (akli)	Çok yönlü	İnsani nefis
İradi (akli)	Tek yönlü	Felekî nefis

Tablo 2: İbn Sînâ'ya göre hareket türleri ve ilkeleri.

³⁷¹ İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), s.98-99.

³⁷² A.g.e., s.99-100.

³⁷³ İbn Sînâ, *Ahvâlî'n-Nefs (Nefsin Hâlleri)*, çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), s.16-18. İbn Sînâ bu tasnifte aslında *ihîyar* terimini kullanmaktadır; ancak onu irade anlamında kullandığından burada irade şeklinde ele almak daha doğru olacaktır. İhtiyarı aklın hakiki iyiliği talep etmesi olarak adlandırmasına rağmen (bkz: İbn Sînâ, *en-Necât*, s.240; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s.355) burada onu hayvani nefse atfetmesi bunu doğrular niteliktedir.

³⁷⁴ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2008), s.47. Fahreddin er-Râzî bu tasnife şuur eklentisini yaparak tabiattan çıkan fiillerinin şuursuz olarak meydana geldiğini, şuurulu biçimde hareket eden varlıkların ilkesinin ise *tab*' olarak isimlendirilebileceğini söyler. Dolayısıyla tabiat ve bitkisel nefis kaynaklı hareket şuursuz; hayvani nefis, insani nefis ve felekî nefsten kaynaklanan hareket şuurulu biçimde gerçekleşmektedir. Bu bakımdan a) hareketin sebebi hareketi tek bir tarz üzere teshîr yoluyla gerçekleştiriyorsa bu "tabiat"tır. b) hareketin sebebi hareketi tek bir tarzda ya da birçok tarzda, iradeli ya da iradesiz gerçekleştiriyorsa bu ise "nefs" olarak adlandırılır. (Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), s.197-198, krş: İbn Sînâ, "Uyunü'l-hikme", içinde *Resâilü İbn Sînâ*, ed. Hilmi Ziya Ülken (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1953), s.14).

Bu hareket sahiplerinin hareket ettiricisi aynı zamanda yöneldikleri gaye ve amaçtır (*garaz*). Zira zorlamalı (*kasrî*) olarak hareket etmeyen her hareketli, bir şeye arzu duyar ve yönelir.³⁷⁵ Tabiatın arzu duyduğu şeyin, cisim için zatî yetkinlik olması ya suretinde ya da mekânında ve konumundadır. İradi hareket sahibi canlı ise ancak kendisi için olması olmamasından evla bir şey için hareket eder. Dolayısıyla -felekleri hariç tutarsak- iradi hareket tabii hareketin aksine bilişsel bir değerlendirme sonucu meydana gelir. Bu değerlendirme bazı canlılarda akli, bazılarında ise daha alt seviyede yani vehim ve tahayyül seviyesinde gerçekleşir. İradi hareket sahibinin amaçladığı şey de bu donanıma göre farklılaşır. İradenin arzu duyduğu şey ya haz gibi duyusal olarak talep edilen, ya galip gelme gibi vehmî ve hayalî olarak talep edilen ya da zannî olarak talep edilendir. Hazzı talep eden şehvet, galip gelmeyi talep eden öfke, zannedilen iyiliği talep eden zandır. Hakiki iyiliği talep eden ise akıldır ve bu talep ihtiyar olarak adlandırılır.³⁷⁶ Anlaşılacağı üzere insan hem hayvanlarla aynı bilişsel donanıma sahip olup hem de akıl sahibidir. Ahlak ilmi ve içerdiği özgürlük, sorumluluk, bilinç gibi mefhumlar zeminini bu aynılıkta değil akla dayanan farklılık ve üstünlükte bulmaktadır. Bu noktada biz sırasıyla gideceğiz ve iradi hareketin arkasındaki bilişsel sürecin nasıl işlediğine temel iradi hareketten başlayıp daha sonra akli irade ve ihtiyarla devam edeceğiz.

6.1.1.İradi Hareket

İbn Sînâ'ya göre her iradi hareketin bir yakın ilkesi, bir uzak ilkesi ve bir de en uzak ilkesi vardır. Yakın ilke, kaslardaki hareket ettirici güçtür. Uzak ilke, arzu gücüne ait *icmâd*ır; çünkü hareket ettirici gücün önce yönelmeyip sonra yöneldiği şey, önce yokken sonradan var olan nefsanî bir arzu ile gerçekleşiyor olmalıdır. Arzu da mutlaka bir tahayyül ya da düşünceye tabi olduğundan en uzak ilke tahayyül ve düşünmedir (*tefekküir*). Tahayyülde ya da nutkî düşüncede bir suret irtisam ettiğinde arzu gücü icmâyâ doğru hareket eder. Bu sırada organlardaki hareket ettirici güç de onlara hizmet eder.³⁷⁷ Görüldüğü üzere İbn Sînâ da Aristoteles ve Fârâbî gibi fiilleri başlatan yetilerin bilişsel yetiler olduklarını söylemektedir:

Hareket ve fiillerin ilkesi olan bu kuvvetlerin bir kısmı, düşünme ve tahayyüle bitişen kuvvetler, bir kısmı ise ona bitişmeyen kuvvetlerdir. Tahayyül ve düşünceye bitişen kuvvetler, tahayyül ve düşünce ile hemcinstir. Çünkü neredeyse bir kuvvet vasıtasıyla

³⁷⁵ İbn Sînâ iradi hareketi -zorlama ile olmayan manasında- canlı varlığın kendisinden kaynaklanan (*ân zâtihi*) olarak ifade eder (İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik I*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), s.33). İbn Sînâ'nın tabii ve iradi hareket ayrımını daha net açıklamaya yarayan bu ifadesi *Nikomakhos'a Etik*'te geçen *eph hemin (bize bağlı olma)* teriminin bir türevi olarak yorumlanabilir. Bkz: Anthony Ruffus ve Jon McGinnis, "Willful Understanding: Avicenna's Philosophy of Action and Theory of the Will", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 97 (2015), s.172.

³⁷⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.240; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s.355; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'ad*, ed. Abdullah Nurani (Tahran: Müessesese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1984), s.59-60.

³⁷⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s.255-256.

insan ve insan olmayan bilinebilir, bir tek kuvvet, lezzet ve elem durumu vehimle algılayabilir, kısaca bir şeyi ve zıddını vehmedebilir. Aynı şekilde bizzat bu güçler veya onların yardımcıları, bir şey ve onun zıddı üzerinde güç olurlar.³⁷⁸

Bu yetiler kişinin kendi koşullarına ilişkin algıların yanı sıra, mesela algıladığım bir köpeğin bana zarar verme kapasitesine ve meyline sahip olması gibi, bu algılarla ilgili tahmin ve inançları da sunar. Burada önemli olan, her bir yetinin zıt türden nesneleri tasarlayabilmesidir. Mesela, başlangıçta köpeğin benim için bir tehdit oluşturduğuna inanmış olsam da köpeğin sahibi tarafından onun dost canlısı ve zararsız olduğuna, dolayısıyla köpeğin meyli hakkındaki inancımı değiştirmeye ikna edilebilirim. Bu imkân, failliğin bilişsel ilkelerinin sebeplere duyarlı olduğu anlamına gelir.³⁷⁹

Fakat onların gerçekte "tam kuvvet", başka bir ifadeyle bir varlıktan başka varlık olması bakımından başka varlığa dönük başkalaşmanın tam ve bilfiil ilkesi olabilmeleri ancak arzu veya öfke kaynaklı bir tahayyüle bağlı vehmî bir inançtan veya akli düşünceye veya akli bir sûretin tasavvuruna bağlı akli bir düşünceden kaynaklanan bir iradenin bitişmesiyle gerçekleşir.³⁸⁰

Kaukua'ya göre bu ifadelerle İbn Sînâ bilişsel yetilerin fiili başlatmada tek başlarına yeterli olmayacağını savunur. İbreyi fiilde bulunmamadan fiilde bulunmaya doğru çevirmek için iradeye ihtiyaç vardır. Bununla birlikte, irade tercihini izole hâlde yapmaz, o da yine bilişsel bir aktiviteyle tetiklenir. Bu tetikleyici belki daha önce algılanmış bir şeye dayanan bir vehmetme ya da düşünüp taşınma sonucundaki bir inanç olabilir. Örnek olarak, önceden köpeklerle yaşadığım travmatik bir deneyimim olabilir, bu yüzden onlardan kaçmak için karşı konulmaz bir dürtü duyarım ve sonuç olarak bu köpeğin sahibinin ikna çabası başarısız olur.³⁸¹ Bu da bizi şu noktaya götürür:

Binaenaleyh bu kuvvetlere o irade bitişip artık mütereddit irade (irade mumeyyile) değil de kesin bir irade (irade câzime) hâline gelince -ki kesin irade organları hareket ettirmeyi gerektiren toplanmadır (icmâ)- kuvvet hiç şüphesiz zorunlulukla fiilin ilkesi hâline gelir. Çünkü daha önce belirttiğimiz gibi, illet, bir şey ondan zorunlulukla çıkacak şekilde, zorunlu illet hâline gelmediği sürece malûl ondan varlık kazanmaz. Bu hâlden önce irade zayıftı ve toplanma gerçekleşmemişti. Düşünmeye bitişik bu kuvvetlerin etkiledikleri şeyin hazır bulunması ve onda etkide bulunabilecekleri bir nispette onlarla karşılaşması, henüz kuvvet iken onlarda fiil işlemelerini gerektirmez. Özetle onların edilgen kuvvetle karşılaşmaları, onu etkilemelerini gerektirmez. Şayet tek başına bu kuvvetlerin bir şeyi yapmaları gerekseydi, iki zıt fiilin ve iki zıt arasında bulunan fiillerin de onlardan çıkması gerekirdi ki bu imkânsızdır.³⁸²

³⁷⁸ A.g.e., s.155.

³⁷⁹ Jari Kaukua, "Freedom and Responsibility in Avicenna", içinde *Penser avec Avicenne: De l'héritage grec à la réception latine, en hommage à Jules Janssens*, ed. Daniel De Smet ve Meryem Sebtî (Leuven: Peeters Publishers, 2022), s.155.

³⁸⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s.155.

³⁸¹ Kaukua, "Freedom and Responsibility in Avicenna", s.155-156.

³⁸² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s.155-156.

Yani İbn Sînâ'ya göre mevcut bilişsel aktivite ve şu ya da bu yöne meyleden irade bir araya geldiği zaman failde fiile yönelik kesin bir karar meydana gelir ve ancak bu birleşim fiili başlatabilir.³⁸³

İrade sahibi canlının gayesine yönelik talebinin gerçekleşip hareket hâline gelmesi için gerçekleşmesi gereken belirli aşamaları şöyle sıralayabiliriz:

1. Yapılacak bir şeyin haz verici veya acı verici olacağına, başka bir ifadeyle yarar veya zarar getireceğine ilişkin olarak tahayyül, vehim veya düşünme düzeyinde bir *hüküm* oluşur.
2. Yapılacak işe ilişkin hükmü bir *şehvet* ya da bu işten kaçınmaya dönük bir *öfke* izler.
3. Tereddüdü ortadan kaldıran kesin irade (*icmâ*) son kararı verir.
4. Bu aşamayı da organlardaki kaslarda bulunan hareket ettirici güçlerin devreye girmesi izler.³⁸⁴

Özetle, hareket ettirici güç (*el-kuvvetu'l-muharrike*) hareket etmeye yönelik tahayyülden ya da düşünceden gelen bir saik (*dâî*) ile uyarılan arzuya ait gücün etkisiyle oluşan bir icmâ gerçekleştiğinde kesinlikle hareket ettirir, icmâ gerçekleşmezse hareket ettirmez.³⁸⁵ Bununla birlikte, bu adımlar arasında zorunlu bir ilişki yoktur; zira birinin meydana gelmesi diğerini gerektirmez. Öncelikle canlının bir şeyi talep etmesini sağlayan idrak güçleri değildir; çünkü idrak edici güçlerden ancak hüküm ve idrak çıkar. Hüküm ya da idrak doğrudan bir talep meydana getirmez; yani duyu ya da vehim aracılığıyla bir hüküm ortaya çıktığında canlının o şeye iştihak duyması zorunlu değildir. Bu yüzden insanlar algılamaları ve tahayyül etmeleri bakımından algıladıkları veya tahayyül ettikleri şeyleri idrak etmede ortaklırlar; fakat algıladıkları ve tahayyül ettikleri şeylere iştihak duyma noktasında birbirlerinden farklılaşırlar. Hatta tek bir insan bu konuda farklı zamanlarda farklı hâllerde bulunabilir; zira tahayyül ettiği yiyeceğe açken iştihak duyar, tokken duymaz. Ayrıca güzel ahlaklı birisi nahoş lezzetleri tahayyül ettiğinde onlara iştihak duymaz, fakat bir başkası onlara iştihak duyabilir. Sonra her arzu icmâ gücünü harekete geçiremez. Arzu farklı farklı olabilir ve bir kısmı henüz zayıfken bir kısmı ise icmâyı gerektirecek kadar güçlü olur. Bir şeye yönelik iştihak güçlü olabilir; fakat asla harekete yönelik icmâ gerçekleşmeyebilir. İcmâ tamam olduğunda ise kasları kasıp gevşetmekten başka bir şeye sahip olmayan hareket ettirici güçler ona itaat eder.

³⁸³ Kaukua, "Freedom and Responsibility in Avicenna", s.156.

³⁸⁴ Yunus Cengiz, "İbn Sînâ'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55, sy 2 (Ağustos 2014), s.101-102.

³⁸⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: TÜBA Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), s.100.

Ancak bu durum da mutlak değildir; zira İbn Sînâ'ya göre hareketi engellenmiş olan, kaslarda bulunan diğer güçlerden kendisine yönelik bir itaat bulamayabilir.³⁸⁶

Bu kısımda dikkat çeken nokta, İbn Sînâ'nın iradi fiili açıklarken daha önceki ve sonraki filozoflarda rastlanmayan bir şekilde icmâ terimini kullanmasıdır. “Kesin karar” ya da “kesin irade” olarak karşılanabilecek olan icmâ, bir fiilin yapılmasının iyi olacağına yönelik bir karardan ziyade fiil için harekete geçme kararıdır. Yani sadece bir düşünce değil, düşüncenin sebep olduğu fiile yönelik kati bir karardır. Ancak İbn Sînâ'nın reviiye ve ihtiyar varken son bir karar unsuruna neden ihtiyaç duyduğu ve bu terimi nereden alımladığı tam olarak belli değildir. Şarkiyatçı Helmut Gätje, 20. yüzyılda bazı araştırmacıların icmâyı, İbn Sînâ'nın bir şekilde İskender Afrodisî'nin Stoa etkisindeki yazıları aracılığıyla özümsemiş olabileceği Stoacı *sunkatatesis* (bir tür bilişsel rıza gösterme) kavramıyla bağlantılı olarak anlamaya çalıştıklarını söyler.³⁸⁷ Güncel araştırmacılar Fatigati ise Aristoteles'in *Metafizik Theta*'da arzu ve tercihe atıfta bulunma biçiminin Yunancasının (*kurios*) “kesin belirleyici olan” olarak tercüme edildiğini belirtir.³⁸⁸ Ona göre icmâ bazen "kesin belirleyici yeti" olarak yorumlandığından, Aristoteles bunu çok açık bir şekilde sunmamış olsa bile, İbn Sînâ bir şekilde icmâ fikrinin özünü Aristoteles metninden alıyormuş gibi görünebilir.³⁸⁹ Ancak çevirilerde “icmâ” karşılığının hiç kullanılmamış olması bu ihtimali düşük kılmaktadır.³⁹⁰

Sonuçta İbn Sînâ'nın Aristotelesçi vehim ve tahayyül vurgusunu yeni bir bileşen olan icmâ gücüyle birleştirdiğini görüyoruz. Nihai olarak fiile kesin karar verme gücü olan icmâ, hayvanların iradi hareketi -insanlar da dâhil- ile bitki ve cansız varlıkların iradesiz hareketini birbirinden ayırır; zira sadece hayvanlar karar verme mekanizmasına sahiptir. Elbette akıl sahibi olmayan hayvanlara amelî akıl verilmemiştir ve onların karar vermesi düşünceye dayanmaz, yine de hayvanlar bile vehim ve icmâyâ dayanan ve akli olmayan bir tür hüküm vermede bulunurlar. Bu yüzden İbn Sînâ hayvanların irade ile hareket meydana getirdiklerini, insanların ise fikrî ihtiyar ile fiil ortaya koyma kabiliyetleri olduğunu söyler. İnsan dışındaki hayvanların akli olmayan bir tür hükümle iradi harekette bulunmaları şöyle açıklanabilir:

³⁸⁶ A.g.e., s.344-346.

³⁸⁷ Helmut Gätje, “Zur Psychologie der Willenshandlungen in der islamischen Philosophie”, *Saeculum* 26, sy 4 (1975), s.356; Michael Nathan-John Fatigati, “Avicenna on Emotions: Their Nature and Significance for Knowledge and Morality” (Doktora Tezi, Centre for Medieval Studies University of Toronto, 2021), s.86.

³⁸⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1048a 10-11. İbn Rüşd'ün *Metafizik Şerhi*'nde bu ek saik unsur “el-mesûd el-hakkî” şeklinde geçmektedir, icmâ kelimesine rastlanmamaktadır (İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-Tabî'a*, ed. Maurice Bouyges (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1938), s.1149).

³⁸⁹ Fatigati, “Avicenna on Emotions”, s.91.

³⁹⁰ http://telota.bbaw.de/glossga/results.php?gr_lexeme=%CE%BA%CF%8D%CF%81%CE%B9%CE%BF%CF%82&ar_lexeme=&ar_root_1=&ar_root_2=&ar_root_3=&ar_root_4=&ar_root_5=&submit-button= (Erişim Tarihi: 12.09.2022)

Hareketi başlatmak için gerekli arzu bazen zayıf, bazen de güçlü olabilir ve sadece güçlüyse icmâyı gerektirir.³⁹¹ Bu ayrıntı İbn Sînâ'nın iradesiz bitki ve cansız varlıklar bir yanda, irade sahibi hayvanlar ve göksel cirimler bir yanda olmak üzere taksim ettiği tabii güçler düşüncesini açıklar. Bitkiler ve taşların hareketinin arzu ile alakası yoktur; zira bir taş yerden bir santimetre yüksekte bırakılsa dahi her zaman yere düşecektir. Aynı şekilde bir bitki arzunun güçlü oluşuyla alakası olmadan her zaman dallarını ve köklerini büyütecektir. Kısacası bitkiler, hayvanlar gibi çeşitli iradi hareketlerde bulunamazlar. Bunun aksine, bir hayvan körü körüne iştahını takip etmeyebilir ve biraz susamış olsa bile suya doğru gitmeyip bir süre günışığında oyalanabilir. Dahası, hayvanlar önce yemek mi yiyeceğine yoksa su mu içeceğine ya da elmayı mı yoksa havucu mu yiyeceğine bile karar verebilir. Bu demektir ki hayvanlar hoşlarına giden ve gitmeyen şeyler hakkında ve harekete geçip geçmeme konusunda düşünme ve akıl yürütme olmadan karar verirler.³⁹² İnsan ise kısmen diğer hayvanlarla aynı bilişsel süreçlerden geçse bile daha özel bir “iradi hareket” sahibi canlıdır. Bunun anlamı, fiil öncesi karar mekanizmasının sadece anlık fayda-zarar hesabını yapan vehim ya da tahayyülden oluşmayıp, akli değerlendirmeler içermesidir. Aristoteles ve takipçilerinde belirli terimler eşliğinde gördüğümüz bu akli karar ve tercih sürecini bu noktadan itibaren İbn Sînâ açısından ayrıntılandırabiliriz.

6.1.1.1.İradi Hareket Bağlamında İnsani Nefsin Hayvani Nefsten Farkı: Amelî Akıl

Öncelikle İbn Sînâ'nın insan nefsinin amelî yönüne dair birtakım işlevleri Fârâbî etkisiyle ortaya koyduğunu ve Fârâbî'nin de kaynağının çoğunlukla Aristoteles olduğunu söyleyebiliriz. Kişinin hangi eylemde bulunacağı konusunda en mükemmel düşünceye ulaşma erdemi olan phronesis/taakkul terimi ve çeşitleri, kısmi eklentilerle Aristoteles'ten Fârâbî'ye, Fârâbî'den de İbn Sînâ'ya intikal etmiştir.³⁹³ Bunun yanı sıra İbn Sînâ taakkul ve reviiyenin, yapılması ve yapılmaması gerekenlere yönelik ihtiyar etme bakımından tikel işler hususunda devreye girdiğini söyleyerek Aristoteles ve Fârâbî çizgisini devam ettirmektedir.³⁹⁴ İbn Sînâ açısından dikkat çekilmesi gereken bir başka terim de şevk/arzu terimidir. İbn Sînâ şehvet ve öfkeyi -Yunanca oreksisin Arapça karşılığı olan- şevkî gücün türleri olarak tanıtır. Oysa Aristoteles ve onu takip eden Yunan şârihler arzu terimini boulesıs/akli iradeyi de kapsayan tüm içkin saik güçler için kullanmışlardır. İbn Sînâ ise bu terimi şehvet ve öfke ile

³⁹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu-ş Şifâ: Nefs*, s.346.

³⁹² Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics* (De Gruyter, 2018), s.296-297.

³⁹³ Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s.254-255.

³⁹⁴ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, thk: Abdurrahman Bedevi, (Beyrut: Daru'l-kalem, 1980), s.41.

sınırlandırmak ister, çünkü bu türden arzuları özellikle dış duyulara ait olan bir tür ihtiyaç ya da tehlike algısına tepkiler olarak düşünür: Dış duyulara haz verecek şeyler somut iyilikleri, acı verecek şeyler ise somut engeller ya da tehlikeleri ifade eder. Aristotelesçi oreksis terimi aslen somut bir endişe ya da ihtiyaç uğruna bir şeye ulaşmaya çabalama düşüncesiyle alakalıdır. İbn Sînâ bizatihi Yunan dilsel arka plana hâkim olmayabilir; ancak genel arzu kavramı ve bu iki gücü çevreleyen çağrışımların farkındadır. Zira Tanrı'yı irade sahibi olarak tasvir ederken, O'nun hiçbir şeye ihtiyaç duymaması sebebiyle arzuya sahip olmadığını söyler.³⁹⁵

İbn Sînâ'nın varlık anlayışında akli/insani nefis, beden içinde bulunmayan ve maddeden tamamen ayrı soyut bir cevherdir. Bununla birlikte, insan bedeniyle beraber meydana gelir ve canlılığını sürdürdükçe onunla belirli bir ilişki içinde kalır. İbn Sînâ bu ilişkiyi Aristotelesçi nefis tanımına akli ekleyerek açıklar: İnsani nefis, ihtiyar ile ve düşünce (*re'y*) yoluyla çıkarım ile oluş-bozuluşa uğrayan fiilleri yapmanın kendisine nispet edilmesi ve tümelleri idrak etmesi bakımından tabii organik cismin ilk yetkinliğidir.³⁹⁶ Dolayısıyla İbn Sînâ için insani nefste ikili bir tabiat bulunur: İnsani nefis bir tarafıyla yüce ilkelere (*el-mebâdi el-âliye*), bir tarafıyla da beden tedbirine yönelmiştir. Yukarıya dönük yanı nazari güç olarak isimlendirilir ve ondan ilimler doğar; aşağıya dönük yanı ise amelî güçtür ve ondan huylar meydana gelir.³⁹⁷ Nazari gücün nesneleri zorunlu, tümel ve değişmezdir; amelî gücün nesneleri ise olumsal, tikel ve irade ile değiştirilebilirdir. İnsani nefis nazari gücüyle -hâlen beden ile temasta olmasına rağmen- bilmeye yetkinliğinin farkına varır. Amelî güç ise bedene yönelik güçlerden çıkan fiilleri ifade eden ahlaki özellikleri belirleyen ve kontrol eden yetidir.³⁹⁸

İbn Sînâ'ya göre insanı diğer iradi hareket sahibi canlılardan ayıran en temel özelliği maddeden soyutlanmış tümel manaları tasavvur edebilmesi, bu şekilde bilinmeyenleri hem tasavvur hem de tasdik biçiminde bilmesi ve hakiki bilgilere ulaşabilme imkânına sahip olmasıdır. Bununla birlikte, insan sadece tümel konularla ilgili değil, tikel konularla ilgili de bilgi sahibi olup tasarrufta bulunmaktadır. Bu nedenle İbn Sînâ insanı diğer canlılardan ayıran

³⁹⁵ Fatigati, "Avicenna on Emotions", s.30.

³⁹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu-ş Şifâ: Nefs*, s.104; Aristoteles, *DA*, 412a 19-21.

³⁹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu-ş Şifâ: Nefs*, s.114; İbn Sînâ, *en-Necât*, s.152; karşılaştır: Plotinus, *The Enneads*, 4.8.3. 20.

³⁹⁸ Maria De Cillis'e göre, insani nefsin, beden dayatmalarını gerektiği ölçüde engellemekle kötü ahlak yerine iyi ahlaki tercih edebildiği ve bir tür özgürlüğe sahip olduğu söylenebilir. Buradan ahlaki iyiliğin doğuştan gelmediğini, insanın bunun için sürekli çabalaması gerektiği sonucunu da çıkarabiliriz. İnsanın kendi geleceğini belirlemesi ancak yetkinliğe doğru kişisel gayreti, akli yetilerini geliştirme isteği ve maddi yönünün isteklerini terk etme çabası ile olabilir (Maria De Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, al-Ghazali and Ibn 'Arabi* (Londra&New York: Routledge, 2013), s.75-76).

akli yönünü iki güç ile vazeder: nazari ve amelî akıl.³⁹⁹ İnsan dışındaki duyum sahibi canlılarda iradi hareketlerin oluşma sürecini tahayyül ve vehim güçlerine bağlayan İbn Sînâ'ya göre insani fiiller için bu iki güç ve işlemin yanı sıra başka bir güç de gereklidir. İbn Sînâ, insanın ahlaka konu olan ihtiyari hareketlerinin oluşması için gerekli olan bu gücü “amelî akıl” olarak ifade eder. Zira insanın icmâ gücü vasıtasıyla organlarının hareket etmesine kaynaklık eden ilkeler, amelî akıl, hayalî vehim, şehvet ve öfkedir. Diğer canlılar bunlardan sadece son üçüne sahiptir.⁴⁰⁰

İnsanın yetkinleşmesini sağlayan, nefsin hem amelî hem de nazari akıl gücünün birlikte fiillerini gerçekleştirmesidir. Buna göre bedenın yönetiminde etkin olan amelî akıl, insanın gayesine ulaşabilmesi için nazari akıldan yardım alarak tikel olan durumlara dair bilgiyi elde edendir. Amelî akıl fiiller konusunda güzel-çirkin, iyi-kötü hükümlerini vererek hangisinin yapılması ve hangisinin yapılmaması gerektiğini kararlaştırır. Bunu, yapılması gereken konusunda tümel öncüllerden çıkan tümel yargıya içinde bulunduğu ya da bulunabileceği durumla ilgili tikel yargıyı bağlayarak yapar.⁴⁰¹ İbn Sînâ'ya göre tikel ve mümkünler alanına ait⁴⁰² olan yapıp etmelerimize dair bilgimiz doğuştan (*garîzî*) değildir, onu ancak nazari düşünme, reviiye, ahlak kitaplarında yer alan kanunlar ve tümel kurallar üreten kıyas yoluyla kazanabiliriz.⁴⁰³ Bu açıdan amelî güç tümel amaca uygun olarak şekillenen tikel fiiller için bedeni hareket ettirici ilkedir.

Amelî gücün hayvani istek (*nüzu'ıyye*) gücüyle, hayvani mütehayyile ve mütevehhime güçleriyle ve kendisiyle ilişkisi vardır. Hayvani istek gücüyle ilişkisinden utanma, gülme, ağlama gibi infialler ve fiiller için hazırlık babında insana özgü yapılar meydana gelir. Hayvani mütehayyile ve mütevehhime güçlerini ise oluş ve bozuluşa tabi işlerin tedbirinde ve insani sınaatlerde çıkarım yapmak üzere kullanır. Kendisiyle olan ilişkisi ise kendisiyle nazari akıl arasındadır ve bundan “yalan çirkindir”, “zulüm çirkindir” gibi salt akli olandan ayrılan

³⁹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu-ş Şifâ: Nefs*, s.362-364.

⁴⁰⁰ A.g.e., s.364

⁴⁰¹ İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*, çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli ve Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), s.122.

⁴⁰² İbn Sînâ amelî felsefenin kapsadığı şeyleri yapılması “bize bağlı olan” (ileyne en nef'aleha) şeklinde ifade eder (İbn Sînâ, *el-Mübâhasât* (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1992), s.190.). Dolayısıyla daha önce işaret ettiğimiz fiillerimizin bize bağlı olması (*eph hemin*) terimi Kîndî ve Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ'da da yer bulmaktadır. Ancak bu, nazari-amelî felsefe ayrımından kaynaklanan genel bir tasvir içinde yer aldığından bu ifadeyi iradi özgürlük bağlamında yorumlamak doğru olmayacaktır. Zira İbn Sînâ'nın zaman zaman amelî felsefenin alanında zorunlu şeyler yerine mümkün şeyler bulunduğunu söylemesine rağmen determinizmi çağırıştıran nedensellik anlayışına baktığımızda bu imkânın insana özgür irade atfettiğini söylemek doğru bir yorum olmayabilir.

⁴⁰³ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s.190.

meşhur öncüller ortaya çıkar.⁴⁰⁴ Bu ilişkileri doğru biçimde kullanan, yani amelî gücünü bedenî güçlere hâkim kılan insanda güzel ahlak hâsıl olur ve ondan güzel fiiller ortaya çıkar. Dolayısıyla insanın düşünen bir varlık sıfatıyla ortaya koyacağı fiile ilişkin idrak ve iradenin oluşması amelî akıl tarafından sağlanmaktadır. Amelî akıl hem bir fiilin yapılması isteğini hem de bu fiilin getireceği yarar veya zarar konusunda hüküm verilmesini sağlayacak güç olarak kabul edilmektedir. Yani amelî akıl nazari akıl gibi sadece bilmek amacıyla değil, aynı zamanda fiilde bulunmayı sağlayan istemeye yönelik olarak da düşünmektedir.⁴⁰⁵

İbn Sînâ amelî güce üç vazife atfeder: a) Alışkanlıkların sürmesini sağlamak, b) sınaatler hakkında çıkarım yapmak, c) insanın fiillerinde iyi olanı (*hayr*) veya iyi olduğu zannedilene ihtiyar etmek.⁴⁰⁶ Bunlardan sonuncusu doğrudan ahlakın ilgi alanındadır ve amelî aklın bedenî güçleri “iyi” ye doğru sevk etme konusundaki mücadelesini ifade eder. Dolayısıyla öncelikle insanın fiilleri diğer hayvanlardaki gibi çoğunlukla aynı tür hareketlerden ibaret değildir; zira insan fiillerini iyi ya da iyi zannedilene göre şekillendirme imkânına sahiptir. Hayvanlardaki iradi hareket kaynağını sadece hayal ve vehimden alırken, insandaki bunların yanı sıra akıldan da alır. Bu yüzden hayvanlarda “bedensel güçlerle mücadele” söz konusu değildir.

İnsanda bazen bedensel güçlerin sevk ettiği türlü istekler kendi aralarında çatışır, bazen de arzu ve akıl arasında çatışma olur. Mesela bazen korku, şehveti engellediği gibi acının hissedilmesini de engeller. Şehvet öfkeyi, öfke ise korkuyu engelleyebilir. En baskın hangisiyse hareket ettirici güç ona göre hareketi sağlar. Bazen de duyu, tahayyül, şehvet, öfke, korku, üzüntü gibi nefsani hâller akli meşgul edip onunla çatışmaya girer.⁴⁰⁷ Duyusal arzu ve akıl arasında olabilecek çatışma, yapılması tasarlanan fiil hakkında olur. Mesela arzunun özel bir hâli olan şehvet, yapılacak fiilin sağlayacağı duyusal hazza yönelik bir eğilim içerisindeyken, akıl akli bir hazza engel olacağı düşüncesiyle kaçınma kararı içerisinde olabilir. Dolayısıyla akıl ve şehvetin aynı nesneyle ilgili zıt meyillerde olması aralarındaki çatışmayı mümkün kılmaktadır. Bu imkânı veren bir diğer husus, çatışan etkenlerin içeriğinin benzer olmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle, şehvet ve akıl arasında bir olaya yönelmek açısından bir benzerlik söz konusudur. Her ne kadar şehvet beden aracılığıyla ortaya çıkan bir durum olsa da ona içerik kazandıran, hayal gücünden ve hayal gücüyle birçok

⁴⁰⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.151; İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, s.42.

⁴⁰⁵ Cengiz, “İbn Sînâ'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci”, s.105-106.

⁴⁰⁶ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*. s.96; M. Cüneyt Kaya, “‘Peygamberin Yasa Koyuculuğu’: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, *Dîvân:Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 27, s.61.

⁴⁰⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu-ş Şifâ: Nefs*, s.306.

özelliği paylaşan vehim gücünden, kısacası idrak güçlerinden başkası değildir. Dolayısıyla şehveti oluşturan ilkenin hayal ve vehim, kısaca idrak olması, öte yandan aklın da bu işleve sahip olması iki etkenin benzerliğini gösterir. Diğer taraftan şehvetin özsel niteliği olan bir şeye yönelme, İbn Sînâ'nın nefis düşüncesinde aklın amelî kısmının en temel işlevlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Akıl ve şehvet çatışmasını mümkün kılan diğer bir nokta ise zaman bakımından aralarındaki farklılıktır. Şehvetin mevcut durumla, aklın ise gelecekle ilgili görülmesi, şehvetin hemen elde etme isteğine, aklın ise daha ötedeki bir gayenin sağlanmasına dönük iradesine bağlanabilir.⁴⁰⁸

Buradan yola çıkarak insani iradenin hayvani iradeden bir diğer farkının insanın geleceğe dair düşünebilme ve öngörü geliştirebilme imkânı olduğunu söyleyebiliriz. İbn Sînâ'ya göre insan bunu amelî aklın bir şubesi olan reviiye yetisiyle yapar:

İnsanın, gelecek şeyler hakkında bir şeyi yapması mı yoksa yapmaması mı gerektiğine dair düşünme (reviiye) kapasitesi vardır. Böylece insan, bu ya da şu vakitte, düşündüğü şeye karşılık görüşünün yapılmamasını gerektirmesinin uygun olduğu şeyi yapar, bu ya da şu vakitte de düşündüğü şeye karşılık görüşünün yapılmasını gerektirmesinin uygun olduğu şeyi yapmaz. Diğer canlılar ise sadece kendilerinde tabii olarak var edilmiş, gelecek hakkındaki hazırlıklara sahiptirler fakat bu hazırlıklar hayvanların akıbetlerine ya uygundur ya da uygun değildir.⁴⁰⁹

Buradan açıkça anlaşılır ki insanın geleceğe yönelik isteklerini, hayallerini ya da düşüncelerini tümel amaçları ile karşılaştırarak onlar hakkında tikel hükümler oluşturma ve bunları fiile dökme kapasitesi vardır. Diğer hayvanlarda ise anlık arzu, tahayyül ya da vehim fiile kaynak oluşturur. Kimi hayvanlar geleceğe yönelik hazırlık gibi görünen işler yaparlar; ancak bu onlarda reviiye türünden düşünce bulunduğunu değil, bu yönde tabii bir uygunluk olduğunu gösterir. Faydalı-zararlı, güzel-çirkin, iyi-kötü gibi yapılması veya terk edilmesi gereken şeyler hakkında görüş geliştirme gücü olan reviiyenin gayesi gelecekte mümkün olabilecek tikel durumlar hakkında görüş ortaya çıkarmaktır. Dolayısıyla canlılar zorunlu ve imkânsız olanlar hakkında istek duyabilir; ama insan onları var etmek ya da yok etmek üzerine düşünmez, sadece mümkünlerin fiiline konu olabileceğini bilir. Sıradaki bölümde imkân ve olumsuzluğu ifade eden tikel düşünceyi ve bunu temsil eden reviiye kavramını ele alacağız.

⁴⁰⁸ Cengiz, “İbn Sînâ'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci”, s.120-121

⁴⁰⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu-ş Şifâ: Nefs*, s.362.

6.1.1.2.Tümelden Tikele: Düşünüp Taşınma (Reviyye)

Hatırlanacağı üzere Aristoteles düşünüp taşınmayı (*bouleusis*) tercih (*proairesis*) ile sonuçlanan “amaca yönelik akıl yürütme” olarak; akli iradeyi (*boulesis*)⁴¹⁰ ise tercihi meydana getiren düşünüp taşınmayı harekete geçiren arzu (*oreksis*) olarak tanımlar.⁴¹¹ İbn Sînâ da kendisinden önceki Meşşâî filozoflar gibi, düşünüp taşınma için reviiyye; tercih için ihtiyar terimini kullanmıştır. Gelecekteki tikel şeyler hakkında yapılıp yapılmaması gerektiğine dair düşünüp taşınma olarak tarif ettiği reviiyye, amelî aklın bir şubesidir.⁴¹² İbn Sînâ da Aristoteles gibi reviiyyenin amaçla değil, amaca yönelik fiillerin tercih edilmesiyle ilgili olduğunu söyler:

Doğa reviiyye⁴¹³ sahibi olmadığında bundan hareketle ondan meydana çıkan fiilin bir gayeye yönelik olmayacağına hükmetmesi zorunlu değildir! Zira reviiyye, fiili gaye sahibi kılmak için değildir. Aksine her birini kendine özel gaye olarak seçebileceği diğer fiiller arasından seçtiği fiilin varlık kazanması içindir. Dolayısıyla reviiyye, fiili gayeli kılmak için değil, fiili özelleştirmek içindir.⁴¹⁴

Reviyye, seçilebilecek diğer fiiller arasından seçilen fiilin belirlenmesi işlevini görür. Ayrıca İbn Sînâ’ya göre nefis farklı farklı isteklerden ve çeşitli karşıtlardan güvende olsaydı, ondan reviiyye olmaksızın tek bir yöntemde benzeşen bir fiil meydana çıkardı.⁴¹⁵ Görüyoruz ki reviiyye çeşitli istekler ve hoş gitmeyen şeyler arasında tercih yapmak ve ne yapılacağına karar vermekle ilgilidir. İbn Sînâ’nın sınıflandırmasına göre hem göksel nefislerin hem de hayvan nefislerinin neden "irade sahibi" olmaları bakımından benzer olduklarını, ancak fiillerinin "tek bir tarzda" gerçekleşip gerçekleşmemesi bakımından farklı olduklarını da reviiyye ile ilgili görüşleri sayesinde öğreniyoruz. Bu farkın sebebi, göksel nefislerin üzerine düşünüp taşınmaları gereken alternatif istekleri ve hoşnutsuzlukları olmamasıdır. Ancak bu onların fiilini iradesiz yapmaz; çünkü alternatiflerin, istek ve nefretlerin, tercihlerin yokluğu fiillerinin reviiyyeye bağlı olmadığını açıkça gösterse de yine de onlar akıllarına benzemeye karar vermiş ve böylece cirimlerinin tek yönlü dairesel hareketini sağlamışlardır. Öte yandan insanlar da dâhil hayvanların önünde çeşitli alternatifler ve tercihler vardır, nefislerinin

⁴¹⁰ *Nikomakhos’a Etik’in* Arapçasında *boulesis* bazen “irade” (1155b 29, 1156b 31, 1178a 30), bazen de “hevâ” (1111b 14, 1112a 2-3, 1113a 12,15) ile karşılanmıştır (bkz: Anna A. Akasoy ve Alexander Fidora, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*); ancak hevâ muhtemelen akli olmayan bayağı istekleri çağrıştırdığından Meşşâî felsefede benimsenmemiş, yerine daha genel olmakla birlikte akli olanı ifade etmek üzere irade terimi kullanılmıştır.

⁴¹¹ Aristoteles, *NE*, 1113a 3-12, 1113b 3-5; Aristoteles, *EE*, 1227a 3-5; Alfred R. Mele, “Aristotle’s Wish”, s.139.

⁴¹² İbn Sînâ, *Kitâbu-ş Şifâ: Nefs*, s.362.

⁴¹³ Metinde bu ifade “الرؤية” şeklinde geçmektedir ve Türkçe çeviride “görüş” ile karşılanmıştır; ancak sonrasındaki açıklamadan açık bir şekilde anlaşıldığı gibi insanın ihtiyardan önce düşünüp taşınması anlamına gelen reviiyye kastedilmektedir. Bu yüzden alıntıda “görüş” yerine “reviiyye” kelimesini kullandık.

⁴¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu-ş Şifâ: Fizik I*, s.89; krş: Aristoteles, *NE*, 1112b 34-35.

⁴¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu-ş Şifâ: Fizik I*, s.89.

başlattığı fiiller tek tarzda değildir; zira bunlar iradede ya da insan söz konusu olduğunda akıl yürütmeye dayanan karardan kaynaklanır.⁴¹⁶

Aynı zamanda bu tür düşünme, İbn Sînâ'nın *Üsûlücyâ* başta olmak üzere sahte Aristocu metinler üzerinden etkilendiği bazı Yeni Platoncu öğeleri de ifade etmektedir. Şöyle ki, Plotinus'un *Enneades* adlı eserinin IV-VI. bölümlerinden yapılan seçmeler ve kısmen yorumlardan oluşan *Üsûlücyâ*'da "reviyye ve fikir" in açıkça bedenle ilgili işlerde kullanıldığı ve akli âlemde bunlara yer olmadığını anlatan ifadeler yer almaktadır:

Bazen nefsimden soyutlandığımda ve bir bakıma bedenimden sıyrıldığımda ve sanki bedensiz soyut bir cevher olarak kaldığımda, böylece kendi zâtımın içinde ona dönmüş ve diğer tüm şeylerden uzaklaşmış olurum. O zaman aynı anda bilen, bilgi ve bilinen olurum. Zâtımda bir güzellik, nur ve değer gördüğümde, şaşkınlıktan susakalırım, böylece etkin hayatın sahibi şerefli ve değerli ilâhî âlemin bir parçası olduğumu anlarım...Bu nur ve güzellik beni tamamen sardığında ve tahammül edecek gücüm kalmadığında, akıl seviyesinden düşünme (reviyye) ve fikir seviyesine düşerim. Fikir ve düşünme âleminde bulunduğumda, bu düşünme o nur ve güzelliği örter ve ben o yüce ilâhî mevkiden bu fikir âlemine nasıl düştüğüme şaşakalırım, bedeni bırakıp nefsimi güçlendirdikten sonra, nefis önce akıl âlemine sonra ilâhî âleme yükselir, sonra bütün nurun ve güzelliğin kaynağı olan o nur ve güzellik konumuna ulaşırım.⁴¹⁷

Plotinus'a ve onun düşüncelerini yorumlayan anonim yazara göre insan bu dünyaya düşmüş bir varlık olup asıl amacı ilahi âleme yükselmektir. Bu dünyada değersiz olan tikel düşünmeye mecbur kalmıştır; ancak nefsini güçlendirip akıl âlemine yükselirse tamamen soyut ve tümel düşünce seviyesine çıkmış olacaktır. Bu açıdan bayağı âlemdeki nizam reviyye ve fikirle sağlanabilir:

Nizamı koyanın, nefsi tasarlayıp bu kuvvetleri ve âletleri var kılmasının sebebi, onun sürekli kötülükle dolu olan bayağı âlemde bulunması içindir. Bu nizam ancak düşünüp taşınmayla (fikir ve reviyye) olur yani nefsin idare edilmesiyle o daha şerefli ve yüce bir seviyede değil, daha bayağı bir seviyede bulunur.⁴¹⁸

Yine aynı görüşün devamı olarak, Bir ya da Tanrı'nın düzeni ve "yaratma"sı da tikellere yönelik düşünce ile meydana gelmemiştir. İbn Sînâ'da da gördüğümüz Tanrı'nın bizatihi olarak ve önceden planlanmamış olarak sadece bilmesiyle tüm varlıkları meydana getirmesi, mezkûr metinde de karşımıza çıkar:

İlk nizam koyucu canlılardan hiçbirini, bu bayağı âlemde veya yüce âlemde hiçbir şeyi kesinlikle düşünce (reviyye) ve fikirle idare etmedi. Buradan hareketle ilk nizam

⁴¹⁶ Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s 297-298. İlginçtir ki Lammer Aristoteles'in eylem sürecini açıklamakta kullandığı iki ayrı kavram olan boulesıs ve bouleusıs'i ayırt etmeden ele almış ve İbn Sînâ'nın boulesıs kavramını bazen irade bazen de reviyeye şeklinde kullandığını düşünmüştür. Bu hatası sebebiyle İbn Sînâ'nın insan dışındaki hayvanlara da reviyeyi attığını zannetmiştir.

⁴¹⁷ *Üsûlücyâ Aristoteles'in Teolojisi*, Cahid Şenel, çev. (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), s.94.

⁴¹⁸ A.g.e., s.182.

koyucu [için] düşünce ve fikrin olmaması gerekir, ancak şeylerin fikir ve düşünceyle oluştuğunu söylemekle, ilk hikmetle şeylerin her birinin şimdi içinde bulundukları hâl üzere meydana getirildiğini söylemek istiyorlar. Hikmet sahibi bir filozof bile onun gibi düşünüp yapmaya kalktığında tam olarak O'nun gibi güç yetiremez. Şeylerin bu şekilde olması gerektiğine ilişkin bilgi şanı yüce ilk hakîmin ilminde önceden vardı, fikir ancak henüz oluşmamış şeyler için faydalıdır. Düşünen biri, bir şey yapmaya gücü yetmediği için o şeyi yapmadan önce düşünür. Bu nedenle meydana gelmeden önce bir şeyi görme imkânı bulunmadığından ve şeyin nasıl olması gerektiğini görmeye ihtiyaç duymadığından, yapan bir şeyi yapmadan önce düşünmeye ihtiyaç duyar. Ancak bir şeyin meydana gelmeden önce görülmesine ihtiyaç duyulmasının sebebi, bu şeyin şu an bulunduğu hâlin dışında başka bir şeye [dönüşmesi] korkusudur. Fâil olan şey sadece kendisi olması bakımından, nasıl olması gerektiğine dair önceden bilgisine ve hikmetine ihtiyaç duymaz, çünkü o [fâil] sadece bizâtihi yapar. Eğer sadece bizâtihi yapıyorsa meydana getirmek için düşünüp taşınmaya ihtiyacı da yoktur. ...O, şeyleri sebeplerini araştırmaksızın ve düşünüp taşınmaksızın meydana getirir ve O, sadece kendi varlığıyla meydana getirir. İlk fâilin varlığı sebeplerin sebebidir, bu yüzden O'nun varlığı ne şeylerin meydana getirilmesinde onların sebepleri hakkında bir araştırmaya ne de şeylerin oluşmasındaki güzellik ve sağlamlaştırılmasında bir şeye ihtiyaç gösterir. Çünkü az önce ifade ettiğimiz üzere O, sebeplerin sebebi olduğu için bizâtihi kendisi bütün illetlerden, düşüncelerden ve araştırmalardan müstağnidir.⁴¹⁹

Bu sahte Aristocu metne göre, O'na benzeyerek akıllar âleminde ebedî bir hayata kavuşanlar da düşünmeye ihtiyaç duymaz. Nitekim ebedî olan mükemmel olduğundan artık onun için bayağı âlemdeki gibi istekler, araştırmalar, düşünüp taşınmalar söz konusu değildir.⁴²⁰

Açıkça görüldüğü üzere, Plotinus için nefsin bedene düşüşü, nefis için ancak kendisini maddi dünyanın tuzaklarından mümkün olduğunca kurtararak sıyrılabilceği bir kötülüktür. İbn Sînâ nefsin nihai mükemmelliğinin bedenden ayrılmak ve akledilir âlem ile birleşmek olduğunu kabul ettiğinden, bu konuda kısmen Plotinus'a katılır. Bununla birlikte İbn Sînâ Plotinus'un aksine, nefsin ancak bedenle birlikteliği vasıtasıyla mükemmel hâle gelebileceğini savunur. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın bu meseledeki pozisyonu şudur: Her ne kadar insan nefsinin nihai mükemmelliği maddeden arınmak ve akılla birleşmek olsa da bu mükemmellik ancak nefsin bedenle ilişkisi sayesinde meydana gelir. Zira *Şerhu Esûlûcyâ*'da şöyle der: “Nefsin akılla birleşmesini sağlayacak mükemmel bir kuvveti olsaydı, bedenlerle ilişkili olmasına gerek kalmazdı; çünkü bedenlerle olan ilişkisi bu kuvveti mükemmelleştirmek içindir.”⁴²¹ Nefs akıl kapasitesini soyutlama süreci ile mükemmelleştirdiği için, ancak bedende var olmak ve soyutlamaya olanak sağlayan duyu deneyimlerine sahip olmakla mükemmelleşebilir. Bu nedenle İbn Sînâ'da nefsin nihai mükemmelliğinin bedenden ayrılma ile gerçekleştiği

⁴¹⁹ A.g.e., s.184.

⁴²⁰ A.g.e., s.336.

⁴²¹ İbn Sînâ, “Şerhu Kitâbi Esûlûcyâ el-mensûb ilâ Aristû”, içinde *Aristû inde'l-Arab*, ed. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Vekâletu'l-Matbûât, 1978), s.71; Peter S. Adamson, “The Arabic Plotinus: A Study of the ‘Theology of Aristotle’ and Related Texts” (Doktora Tezi, Graduate School of the University of Notre Dame, 2000), s.309.

düşüncesi Yeni Platoncu olsa da nefsin kendisini bu ayrılığa nasıl hazırladığına dair anlayışı temelde Aristotelesçidir.⁴²²

Reviyye ve fikirle ifade edilen tikel alana ait düşünme sadece ahlaki anlamda kullanılmaz. Hem Plotinus'ta hem de İbn Sînâ'da adım adım ilerleyen ve bir karar ile sonuçlanan düşünce ile doğrudan ve birden akletme arasında keskin bir ayrım vardır. Bu açıdan da yine fikir ve reviiye ile ifade edilen gidimli düşünce ile gidimli olmayan doğrudan bilme etkinliği arasında sadece derece ve sıfat bakımından değil, yapı bakımından da fark vardır. Zira Plotinus'ta gidimli olmayan düşünce (*non-discursive thought*) bütünün bir anda bilinmesidir; birandalık ve bütünsel birliktelik bu eylemin birbiriyle ilişkili fakat birbirinden ayırt edilebilir iki yönüdür. Buna karşılık gidimli düşünce (*discursive thought*) ne bir andadır ne de onun tüm nesneleri bütünüyle birlik hâlinindedir. Yani, gidimli düşüncenin anlamaya çalıştığı ve belki sonunda anlayabileceği bir nesnesi vardır; ancak bu, parça parça akıl yürütme adımlarından geçmesi gerektiğinden zaman alır. Bu, Plotinus'un bütün olarak bir anda gelen (*athroon*) ile bir akıl yürütme (*dianoesis*) veya düşünüp taşınma (*bouleusis*) vesilesiyle oluşan arasında yaptığı ayırmadan kaynaklanmaktadır: Akıl yürütme ve düşünüp taşınma bütün olarak bir anda gerçekleşmez ve gidimli düşüncede bütünsel birliktelik yoktur. Yani, gidimli olmayan düşüncenin tek bir hamlede kavradığını gidimli düşünce, adımlara, öncüllere veya temellendirmelere bölmüştür.⁴²³ Buradan anlaşılabileceği üzere Plotinus için gidimli düşünce akleden nefse özgüdür, gidimli olmayan düşünce ise salt aklın kendi zatı hakkındaki bilgisidir.⁴²⁴ Gidimli olmayan düşüncenin bir başka özelliği de kesinliği ve hakikiliğidir. Bu, Plotinus'un gidimli olmayan düşüncede akıl yürütme ve düşünüp taşınmanın kullanılmadığı iddiasında örtük biçimde mevcuttur. Zira akıl yürütme ve düşünüp taşınma kendi başlarına belirsizliğin işaretleridir, sonucu gerçekten bilen hiç kimse bu tür düşünce biçimleriyle meşgul olmaz. Gidimli olmayan düşünce doğrudan doğruya gerçek varlığın kendisiyle meşgul olduğundan, onunla nesnesi arasında aldatıcı bir perde olması imkânsız olduğundan, onun hata yapması söz konusu olamaz ve bu yüzden bilgisi hakikate uygundur. Aynı zamanda kesindir, çünkü bu tür düşüncenin nesnesi tamamen şeffaftır ve şüpheyeye yer bırakmaz. Gidimli düşünce ise aksine, hataya ve belirsizliğe açıktır. Gidimli ve gidimli olmayan düşünce arasındaki bir başka fark da gidimli olmayan düşüncenin nesnesini aramaması, ona zaten

⁴²² Adamson, "The Arabic Plotinus", s.311.

⁴²³ Eyjolfur Kjalar Emilsson, *Plotinus on Intellect* (New York: Oxford University Press, 2007), s.181.

⁴²⁴ Peter Adamson, "Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle", içinde *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis (Leiden & Boston: Brill, 2004), s.88.

sahip olmasıdır ki bu, akledilirlerin Akıl'a içkin oluşuyla ima edilir. Buna karşın gidimli düşünce arayış içindedir, değişken ve güvenilirmezdir.⁴²⁵

Plotinus gibi İbn Sînâ da akleden nefis seviyesinde meydana gelen bilgi ile salt akıl seviyesinde meydana gelen bilgi arasında ayrım yapar. İbn Sînâ akli nefsin akledilir olana dair bilgisine Aristotelesçi biçimde “bir suretin kavranması” olarak atıfta bulunur. Bu şekilde akledilir bir sureti kavramak için ilk adım, duyu deneyiminden suretleri soyutlama sürecidir. Ortaya çıkan soyutlanmış suretlerin tikel değil tümel olması önemlidir. Bu itibarla, yalnızca belirli nesnelere dair deneyimlerden kaynaklanamazlar; daha ziyade, akledilirin kavranması akledilir suretleri kendisinde bulunduran faal akıl ile temas yoluyla mümkün olur. Böylece nefis, sureti iki yönden alır. Daha doğrusu, faal akıldan akledilir sureti alır, ancak soyutlama süreci yoluyla bunu yapmaya “hazırlanır”.⁴²⁶ İbn Sînâ'da da Plotinus'taki gibi gidimli düşünce zamana ve parçalı nesneye ihtiyaç duyarken, aklın hakikati kavrayışı zamanın dışında ya da bir anda ve basit nesneyle gerçekleşir. Bununla birlikte İbn Sînâ, Aristoteles mantığına bağlılığından dolayı bilginin dilde, kıyas argümanlarıyla düzenlenmiş önermeler aracılığıyla ifade edildiğine inanır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre dilsel olmayan bir düşünce türü olduğu önermesi, kıyasa dayanmayan bir düşünce olduğu önermesine indirgenir. İbn Sînâ'ya göre düşünmenin gerçek akli yolu, fiziksel dünyada aralarındaki zamansal ilişkilere rağmen nesneleri "bir anda" kavramaktır. Kişi bir kıyas yoluyla düşünüyor olabilir veya birleştirme (*tertîp*) ve ayırma (*tafsîl*) işlemi yoluyla bir tanıma ulaşmaya çalışıyor olabilir. Bu, belirli bir zaman diliminde gerçekleşir, ancak sonuca varıldığında veya tanıma ulaşıldığında, bu salt akletme anıdır ve birdenbiredir, zamana ihtiyaç duyulmaz. Bu gerçekleştiğinde, nefis gidimli düşünmenin (*fikr*) ötesine geçmiş ve "bir suretten diğerine" gitmesi gerekmeyen, ilgili akledilirleri bütünüyle bir anda kavrayan, akla yaraşır olan "basit bilgi" ile meşgul olmuş olur.⁴²⁷ İşte bu anlamda Tanrı'ya ve ayırık akıllara gidimli düşünmenin atfedilmesi onlara zamansallık, tereddüt, arayış gibi niteliklerin atfedilmesiyle eşdeğerdir. Bu tür niteliklerden uzaklaşıp akılsal mükemmelliğe ulaşma ideali taşıyan düşüncede insanın da gidimli düşüncüyü ya da fikir ve reviyeyi sadece basamak olarak kullanması İbn Sînâ açısından makuldür. Belki de bu yüzden İbn Sînâ insanın asıl amacının nazari yetkinlik olduğunu düşünmüş ve amelî felsefeden ziyade nazari felsefeye ilgi göstermiştir. Bunun konumuz açısından önemi ise şöyle ifade edilebilir: Baştan beri ele aldığımız, reviyeye ve ihtiyar gibi kavramlarla ifade edilen ve insana özgü bilişsellikten kaynaklanan fiillerin İbn Sînâ nezdinde insanın mükemmelliğine

⁴²⁵ Emilsson, *Plotinus on Intellect*, s.181-182.

⁴²⁶ Adamson, “Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle”, s.88-89.

⁴²⁷ A.g.e., s.94.

giden yolda alt basamaklardan birini oluşturduğunu varsayarsak, bu aşamada özgür irade iddia edilse bile zorunluluktan daha üstün bir özellik olmayacaktır. Zorunluluk iddiası ise mükemmelliğe uzak bir aşama için zaten anlamsız olacaktır; zira tikel ve mümkün varlıklara yönelik olup tereddüt ve ihtiyaç ifade eden iradeye ait mecburiyet ile Tanrı'nın ya da ayırık akılların tereddüt ve ihtiyaçtan münezzeh mükemmelliklerini ifade eden zorunluluk bir tutulamaz.

İnsanın seviyesine ulaşmaya çabalaması gereken salt akıl birdenbire akleder ve bilir, mükemmeldir dedik. O hâlde ayırık akıllar hiçbir şeyi amaçlamaz ve dolayısıyla hareket etmez. Bu durumda bu akıllara bağlı felekî cirimler neden ve nasıl hareket etmektedir? Ayrıca eğer onların hareketi iradi ise neden bizdeki gibi doğrusal ve çeşitli değil de dairesel ve tekdüzedir? Onların da irade ve ihtiyar sahibi olması bizim açımızdan ne ifade etmektedir? Şimdi bu sorulara yanıt arayacağız.

6.1.1.3.İradi-Tekdüze Hareket: Felekî Nefslerin İradesi ve Bizim İrademiz

İbn Sînâ'nın zihnindeki göksel âlem tasavvuru, Aristotelesçi ve Yeni Platoncu bir çerçeveye bütünleşmiş hâliyle Batlamyus'un astronomi teorisine dayanır. Bu âlem modeline göre, gökler üç unsurdan meydana gelmiştir:

1. Madde (göksel cirim)
2. Form (göksel nefis) – göksel varlığın yakın, sûrî ve fail sebebidir.
3. Göksel akıl – göksel varlığın uzak, gâî sebebidir.

Tüm bu varlıklar nihai olarak, ya aklederek (göksel akıllar) ya da dairevi hareket yaparak (canlı göksel cirimler) benzemeye çalıştıkları Zorunlu Varlık/İlk Neden'den sudûr etmişlerdir.⁴²⁸ Bu âlem tasavvurunda feleklerin hareketi merkez üzere tek bir harekettir. Ancak bu hareket tabii hareket değildir, onu sağlayan nefslerinin sürekli yenilenen iradeleridir. Zira bir varlıkta iki farklı hareket söz konusu olduğunda biri tabii diğeri gayri tabiidir. Bizde bulunan ulvi ve süfli hareket böyledir. Bunlardan biri bedene üstün ve hâkim olmasıyla nefis için, diğeri tabiat içindir. Feleğin hareketi ise nefsin sürekli yenilenen tahayyülleri ile aynı biçim üzere gerçekleşir. Her feleğin iyiliği akleden hareket ettirici bir nefsi ve cisim nedeniyle tahayyülü, yani tikellere dair tasavvuru ve iradesi vardır. Feleklerin hareket ve hâlleri her birinin kendisine özgü ayırık akli cevherinden kaynaklanan farklılıklar

⁴²⁸ Tommaso Alpina, "Is the Heaven an Animal? Avicenna's Celestial Psychology between Cosmology and Biology", içinde *Cosmology and Biology in Ancient Philosophy: From Thales to Avicenna*, ed. Ricardo Salles (Cambridge University Press, 2021), s.263-264.

nedeniyle farklılaşır.⁴²⁹ Dolayısıyla felekî hareket hem ayırık akıllara hem de nefslere tabidir. Bir feleğin hareketine fail sebep olarak doğrudan sebep olan onun nefsidir. Aklın sebep olma bakımından etkinliği nefsin yetkinleşme sürecinde bir gaye sebep olarak ortaya çıkar; zira ayırık akıllar felekî nefslerin akledişlerinin nesneleridir. Akıl nefsi yetkinleştirerek onu hareket ettirici fail sebep olarak ortaya çıkardığı için felekî hareketin uzak ve dolaylı sebebi olur.⁴³⁰

İbn Sînâ'ya göre feleklerin dairesel hareketinin yakın ilkesi akıl değil nefstir; çünkü ister tikeller olsun isterse onlara ilişkin irade olsun değişen şeyleri algılama işi tevehhüm seviyesinde gerçekleşebilir. Tasavvur ve iradenin yenilenmesi ise akıl için değil, ancak nefis için söz konusu olabilir. Bu yüzden felekî nefis felek cisminin yetkinliği ve sureti olarak onu hareket ettiren yakın ilkedir. Akıl ise feleğin hareketine yol açan iradeyi ontolojik bakımdan önceleyen uzak sebebi oluşturur. Denebilir ki felekî hareketin ilkesi felekî nefsin arzusu ve felek aklının En Yüce İyiye ihtiyar etmesidir. Felek aklının Evvel'e benzeme arzusu ve bu En Yüce İyi'ye tam bir akli ve ihtiyari yönelme ile kavuşmak istemesi onda sonsuz bir aşk doğurmakta, bu aşkın felek nefsindeki karşılığı ise arzu olmaktadır. Bu arzu, tevehhüm seviyesinde değişken ve tikel idraklere sahip olmayı ve hareket etme iradesini sağlar. Bu irade ile gök küre belli bir merkez üzere dönerek sürekli dairesel hareket eder. Dolayısıyla İbn Sînâ ontolojisinde üç temel cevheri (akıl-nefs-cisim) bünyesinde toplayan felekler canlı, şuurlu yani akleden ve bu yüzden akli ya da nefsani seviyede irade sahibi olan organizmalar gibi kavranmalıdır.⁴³¹

İbn Sînâ'ya göre iradi hareket, tabii ya da teshîrî hareket gibi zorunlu olarak ortaya çıkmaz. Dolayısıyla göksel varlıkların hareketi de bizimki gibi iradidir. Ancak onlardaki irade bizimki gibi farklı amaçlardan dolayı farklılaşmaz. Bu farklılaşma onlarda bulunmadığından onların fiili, tab'larından kaynaklanır ve bizimki gibi "imkân" ile değil, zorunlulukla gerçekleşir. Ayırık akıllar sadece hakiki iyiliği talep ettiklerinden onlarda insandaki gibi talepleri çatışan güçler yoktur. Bu açıdan onların ihtiyar ve kudretleri Evvel'inkine benzer.⁴³² Ancak belirli bir hareketteki irade ve tasavvurun gerçekleştirilmesinde ve sonra aynı şeydeki farklılaşan irade ve tasavvura geçişte somut ve tikel bir belirleyici olması gerektiğini düşünen İbn Sînâ'ya göre bu intikalın varsayılması için aklın duyu ve tahayyülle ortak çalışması gerekir. Dolayısıyla feleklerin hareketlerinin yakın ilkesi akıl değil nefstir. Bu nefis vehim gücüne sahiptir ve onun

⁴²⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s.368.

⁴³⁰ Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2021), s.201.

⁴³¹ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), s.211-218.

⁴³² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, ed. Seyyid Hüseyin Musevian, (Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1971), s.21, 123.

irade ve tasavvuru yenilenir. Tikeller gibi değişen şeyleri idrak etme ve onları irade etme niteliğine sahiptir. Eğer feleğin cisminin yetkinliği ve sureti onun nefsi olmasaydı da o her bakımdan kendi başına var olan olsaydı, başkalaşmayan, intikal etmeyen ve bilkuvvelige katışmayan sırf akıl olurdu. Bununla birlikte feleğin hareketi uzak sebep olarak maddeden mücerret, bizzat ve bilaraz hareket etmeyen sonsuz bir güce yani akla muhtaçtır. Hareketin yakın sebebi olan nefis ise cisme ilintili ve değişkendir. Bu açıdan hayvani nefsimizin bize olan nispeti gibidir. Ancak maddeyle karışık bir şekilde akletme gücüne sahiptir ve bu açıdan bizdeki amelî akıl gibi vehimleri doğru, tahayyülleri hakikidir. Kısaca, felekî nefsin idrakleri cisimle gerçekleşir, fakat ilk hareket ettiricisi kesinlikle hiçbir yönden maddi olmayan bir güç olan akıldır. O da değişime uğramayıp kendisi hareket etmediğinden bir hareket ettirici yani nefis vasıtasıyla hareket ettirir.⁴³³

İbn Sînâ feleklerin ve bizim tahayyülümüz arasındaki farkı onların eşyayı önce akledip sonra tahayyül etmesi, bizim ise önce tahayyül edip sonra akletmemiz şeklinde açıklar.⁴³⁴ İnsanlar duyuya ve tahayyüle konu olanı haricî şeyler aracılığıyla idrak ederken, göksel nefslar bu idrakte haricî şeylere ihtiyaç duymazlar. Bilakis şeyler onların akıllarından feyz yoluyla tahayyüllerine aktarılır. Dolayısıyla bizde aşağıdan yukarı soyutlama ile bilgiye ulaşma söz konusu iken feleklerde yukarıdan aşağı bilgi akışı söz konusudur. Zira tahayyül tikeldir ve cisim sahibi şey için geçerlidir, asıl kaynak ve sebep akıl olsa da nefsteki kabiliyet bağlamında bilginin dönüştürülmesi gerekmektedir. Bu durumda felek şeyleri akılla akleder ve nefsiyle tahayyül eder. Felekleri harekete geçiren akli lezzettir ve felek hareketinde gayeyi tasavvur eder. Bu bizim herhangi bir şeyi tahayyül ettiğimizde onun bizde arzu uyandırıp bizi harekete geçirmesine benzer, ancak biz bu hareketimizde gayeyi tasavvur etmeyiz:

Felek ve yıldızlar (el-kevâkib) Evvel'i akleder ve bu akletme ile meydana gelen lezzet onları tahrik eder, bunu da hareket izler. Tıpkı biz bir şeyi tahayyül ettiğimizde o şeyin bizi tahrik etmesiyle bizde coşku ve heves gibi hareketlerin meydana gelmesi gibi. Ancak felek bu hareketlerle birlikte gayeyi de tasavvur eder, biz gayeyi tasavvur etmeyiz.⁴³⁵

Bunun yanı sıra feleklerin ve yıldızların nefslarına oluş ve bozuluşa uğrayan şeyler nakşedilmiştir ve bu aynı zamanda o şeylerin meydana geliş sebebidir. Bizim tahayyülümüz feleklerin tahayyül gücüne nazaran eksik ve zayıftır; zira onlar kadar kapsamlı ve güçlü

⁴³³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s.353-354; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s.212.

⁴³⁴ Bizde de önce akletme, sonra tahayyül olabilir; ancak bu rüyada gördüğümüz bir şeyle ilgili olabilir. Bunun sebebi de faal aklın önce akıllarımıza, sonra tahayyüllerimize bu makulü feyezan ettirmesidir. İlim bağlamında bir şeyin bilgisini edinirken ise önce tahayyül eder sonra aklederiz (İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s.306.).

⁴³⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*. s.291.

olsaydı biz de oluş ve bozuluşa konu olan her şeye muttali olabilirdik.⁴³⁶ Bunun anlamı feleklerin tahayyül gücünün bizimkinden işleyiş bağlamında farklı olmasıyla birlikte bilgi açısından da farklı ve üstün olmasıdır. Yine bu fark feleklerin determinizm bağlamında oluş ve bozuluşa konu olan şeylerin sebep-sonuç ilişkisini bilmesi ve bizim bu bilgiye sahip olmamamız anlamına gelir.

İbn Sînâ felekî hareketin uzak sebep bağlamında akıldan kaynaklanmasını, ilkesinin ihtiyar ve hakiki iyiliği irade etme olmasıyla bağdaştırır. Eğer felekî harekette amaçlanan duyusal, hayalî/vehmî ya da zannî bir şey olsaydı ona ulaşınca hareket sona ererdi. Ayrıca felekî cismin cevheri değişmez ve etkilenmez olduğundan onun uyumlu olmayan bir hâle dönüşüp tekrar kendisine uyumlu bir hâle gelmesi mümkün değildir. Bu yüzden aklın talebi sadece iyiliktir ve ihtiyar olarak adlandırılır. Bu iyilik talebi, feleği bizim övgü için cömertlikte bulunmamız ve erdemli meleke sahibi olmak için iyi fiiller yapmamız gibi yetkinlik kazanmak amacıyla yapılan fiile sevk etmez. Öyle olsaydı yetkinliğe ulaşılır ve hareket sona ererdi, oysa feleklerin hareketi sürekli ve sürekli. Bu yüzden İbn Sînâ'ya göre felekî hareket ile istenen iyilik bizatihi kaim ve ulaşılamaz nitelikte olmalıdır. Nefs bu durumda ancak mümkün olduğu ölçüde ona benzemeye çalışır ki bu da o iyiliğin yetkinlik hâlindeki zatını akletmesi demektir. Baştan beri nihai yetkinliğe sahip olması mümkün olanlar için bu benzeyiş hareketsizlikle tamamlanır, bu imkânâ sahip olmayanlar için ise bu benzeyiş hareket ile tamamlanır. Bu yüzden ayüstü âlemde akıllar hareketsizken nefis dolayısıyla cirimler hareketlidir. Bu hareket birincil şekilde kastedilmiş olarak değil, bilfiil akıl olana dair tasavvurla oluşan ona benzeme arzusu sonucu meydana gelir. İlkesi bu tür bir arzu ve aynı zamanda ihtiyar olan bu hareket adeta melekî ve felekî bir ibadettir.⁴³⁷ Her feleğin iyiliği akleden bir hareket ettirici nefsi vardır ve yine her feleğin cisim sebebiyle bir tahayyülü yani tikellere yönelik tasavvuru ve iradesi vardır. Feleğin Evvel'i ve kendisine özgü yakın ilkesi olan ayrık aklı akletmesi onun hareket arzusunun ilkesidir. Feleğin kendisine özgü ayrık aklının onun nefsine nispeti Faal Akıl'ın bizim nefslerimize nispeti gibidir.⁴³⁸

Feleklerin nefisleri ihtiyar ve tikel irade sahibi olmakla birlikte onlarda ayrı ayrı güçlerin birbirlerini engellemesi söz konusu olmadığından, yalnızca ayrık akıllardan gelen suretleri taakkul ve tahayyül ederler. Onların Evvel'e benzemekten başka bir amacı yoktur, dolayısıyla göksel nefislerin daha aşağıda olanı kastetmeleri ve hatalı bir yetkinlik arayışında bulunmaları

⁴³⁶ A.g.e., s.353.

⁴³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s.355-358; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, s.59-60; İbn Sînâ, *en-Necât*, s.240-241.

⁴³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s.369.

mümkün değildir. Nitekim göksel cirim ve nefsler imkânsız (muhal) tahayyül etmez, onların tahayyülleri yanlış olamaz. Bilakis hep zorunluyu (vâcib) doğru şekilde tahayyül ederler. Bizde ise tahayyüller bazen doğru, bazen yanlıştır; zira İbn Sînâ'ya göre tahayyüllerdeki farklılık ancak kabul edici şey sebebiyledir. Kabil sebep, mizacın ve terkinin bozulmasını, salgıların birbirlerine üstün gelmesini, düşüncenin karışmasını (teşviş) ve uykuda hayalî gücün istilası anında olduğu gibi akli güçten hali olmasını kabule hazırdır. Feleklerde bu söz konusu değildir; zira orada kabil saftır ve engeller azdır. Dolayısıyla felekler imkânsızları değil, ancak zorunluları tahayyül ederler.⁴³⁹ İnsan nefsi ise farklı güçlere sahip olduğundan her bir güçle ilgili şeyleri kastedebilir. Bu yüzden insana ilişkin olarak düşünülen yetkinlik ve kasıtlar her zaman doğru olmaz. Akli ve doğru kasıt insanı hakiki yetkinliğine götürürken, zannî ve hatalı kasıt kastedene olması olmamasından daha uygun bir yetkinlik vermediğinden abesle sonuçlanır.⁴⁴⁰

Burada feleğin nefesine yönelik şu soru akla gelebilir: Eğer feleklerin hareket arzusunun ilkesi değişmeyen ve sabit akıl ise ve onların tek amacı hatasız bir kasıtle Evvel'e benzemek ise hareketlerindeki farklılığın kaynağı ne olabilir? Yukarıda bu farklılığın feleklerin tabi oldukları ayrıklıklarla alakalı olduğunu söylemiştik. Bunun yanı sıra İbn Sînâ feleklerin hareketlerindeki farklılığı, onlardan her birinin oluş ve bozuluş âleminde kendisiyle türün bekasının sağlandığı bir şeydeki farklılaşmalardan kaynaklandığını söyleyerek açıklar. İbn Sînâ'nın burada verdiği örnek herhangi bir ihtiyacı olan iyi bir insan örneğidir. Bu insan için iki yol vardır: Birisi sadece ihtiyacını gidereceği şeye ulaşmaya yarayan yoldur, diğeri ise bu birinci maksatla birlikte hak edene bir fayda ulaştırmanın da amaçlandığı yoldur. İyi insanın hareketinin asıl amacı kendisi dışındaki birine fayda için olmayıp zatı için olsa bile ikinci yolu hedeflemesi gerekir. İşte aynı şekilde her feleğin hareketinin amacı da ancak daima nihai yetkinliğinde kalmaktır, fakat farklı yönlerle ve farklı hızlarla hareket başkasının da faydalanması içindir. Öte yandan bu durum feleklerin asli amacının Evvel'e benzemek olduğu düşüncesine zarar vermez.⁴⁴¹ Bu sayede İbn Sînâ hem feleklerdeki farklı hareketleri açıklamış hem de onların iyilik talebinin aynı zamanda ayaltı âlemdeki yetkinlik ve bekaya fayda vermeyi içeren ilahi nizamla göre işlediğini belirtmiş olmaktadır. Peki, ilahi nizamı meydana getiren fiil iradi midir? Eğer öyleyse nasıl bir iradedir ve bizim irademizden farkı nedir? Şimdi bu sorulara yanıt aramaya çalışacağız.

⁴³⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.380.

⁴⁴⁰ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkâm Sorunu* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), s.109.

⁴⁴¹ Mehmet Zahit Tiryaki, "İbn Sînâ Felsefesinde Mütahayyile/Müfekire ve Vehim" (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), s.342-343; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'ad*, s.62-63.

6.1.1.4.İlahi İrade ve Bizim İrademiz: İhtiyar ve Kudret Bahsi

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın zatı ve bilgisi duyudan ve değişimden hâlidir. Bu yüzden Tanrı iradeye ezelden beri sahip olmayıp sonradan edinmiş olamaz; zira bu onda bir tür değişimin meydana geldiği anlamına gelir. Dahası İbn Sînâ yetkin ve tam bir sebebin bulunduğu durumda sonucun da sebeple eşzamanlı olması gerektiğini düşünür. Tanrısal irade, kudret ve bilgi âlemin meydana gelişi için tam ve yetkin sebeptir ve bunlar değişmez. Dolayısıyla Tanrı ezelden beri var olduğundan âlemin varlığına ezelden beri sebep oluyor olmalıdır. Bu durumda Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Thomas Aquinas gibi filozofların ortaya attığı mesele bizim için tekrar gündeme gelmektedir: İbn Sînâ'nın bu Tanrısal bilgi ve sudûr düşüncesine göre irade saf dışı bırakılmış ve yaratıcı fiilin tabii zorunluluktan farkı yokmuş gibi gözükmektedir.⁴⁴² Bu durumda onun Tanrı'nın iradesini ve iradi fiilini nasıl temellendirdiğini ve tabii zorunluluktan nasıl ayırdığını göstermek gerekmektedir.

İbn Sînâ'nın Tanrı'nın yaratmasına ilişkin görüşleri “birden ancak bir çıkar” ilkesi temelinde Tanrı'nın fiillerinin tabiattan kaynaklanıp tabii varlıkların hareketine benzediği şeklinde yorumlanabilir.⁴⁴³ İbn Sînâ'nın Tanrısının tabiatından kaynaklanan zorunlulukla hareket ettiği varsayıldığında, bu tabii zorunluluk taş ya da ateş gibi cansız varlıkların ilkesi olarak anlaşılabilir.⁴⁴⁴ Başka türlü olamayan tek tip zorunlu hareket ya da fiil meydana getirme bu anlamda Tanrı ile cansız varlıkların ortak özelliği gibi görünmektedir. Bunun yanı sıra Tanrı'nın meydana getirdiği şeylerin onun fiilinin amaçlanmayan sonucu olması da onun yaratmasının iradi değil tabii olduğu anlayışına yol açmaktadır. Zira ateş kasıtsız olarak, ortaya çıkaracağı etkiyi tasarlamadan kendine benzer bir şey meydana getirir. Kasıt sadece iradi failde bulunduğundan, kastetmeyen failden çıkan fiil iradi olamaz. İsteme ve kasıt bilgiye dayandığı için de bu, Tanrı'nın bilgisinin yaratmada rol oynamadığı anlamına gelir.⁴⁴⁵ Bununla birlikte İbn Sînâ bu problemin farkındadır ve Tanrı'nın fiillerinin tabiat itibarıyla meydana gelmiş olamayacağını; çünkü bunun bilgisi ve rızası olmadan fiil meydana getirdiği

⁴⁴² Ruffus ve McGinnis, “Willful Understanding”, s.161.

⁴⁴³ Bu şekilde yorumlayan yazarlar hakkında bilgi için bkz: Rahim Acar, *Talking about God and Talking about Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' positions* (Leiden & Boston: Brill, 2005), s.134-dipnot 2.

⁴⁴⁴ Burada Fahreddin er-Râzî'nin yaptığı ayrımı başvurmak yerinde gözüküyor. Ona göre tabiattan çıkan fiiller şuursuz olarak meydana gelir, şuurlu biçimde hareket eden varlıkların ilkesi ise tab' olarak isimlendirilir. Bu açıdan Tanrı'nın fiilinin “tabiat”ından kaynaklandığını söylemek yanlış olacaktır (Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s.197).

⁴⁴⁵ Acar, *Talking about God and Talking about Creation*, s.135-136.

anlamına geleceğini ki kendi zatını akleden salt akıl için bunun mümkün olmadığını söyler. O'nun katındaki akledilir hakikat bizzat bilgi, kudret ve iradedir.⁴⁴⁶

İbn Sînâ'nın iradi hareket bahsinde öncelikle Tanrı, sonra felekî nefsler ve insani nefis açısından üzerinde durduğu temel noktayı “bilinç sahibi olmak” şeklinde telaffuz edebiliriz. O bunu “ilim” ve “şuur” kavramları ile ifade etmektedir. Nitekim hem iradenin tabii zorunluluktan, hem de akıl sahibi varlıkların fiilinin hayvani nefse de atfedilen iradi hareketten farklı bir yönü olmalıdır. Buna dair ilk olarak *et-Talikât*'taki akıl yürütme şöyledir:

- Failden çıkan her şey ya bizzat ya da bilarazdır.
- Bizzat olan şey ya tabii ya iradidir.
- Bilgiden (*ilim*) kaynaklanan hiçbir fiil tabii ya da bilaraz değildir.

O hâlde:

- Bilgiden kaynaklanan fiil iradidir.⁴⁴⁷

Bu bilgi aynı zamanda failin fiilin kendisinden çıktığını ve kendisinin fail olduğunu bilmesi demektir; zira irade ancak kendi zatının şuurunda olan içindir.⁴⁴⁸ İbn Sînâ burada öncelikle Tanrı'nın fiillerinin iradi olduğunu kanıtlamak ister; ancak aynı zamanda verdiği örneklerden anlaşıldığı kadarıyla bilgiden kaynaklanan ve dolayısıyla iradi olan fiiller insan fiillerini de kapsamaktadır. Fakat bizim fiillerimiz O'nunkinin aksine bir arzu ile yola çıkar ve bir amaca yöneliktir. Ayrıca bizim bilgimiz O'nunki gibi fiili gerektirmez ve fiille eşzamanlı değildir.⁴⁴⁹ Biz bildiğimiz çoğu şeyi irade etmeyiz; zira bildiğimiz şeyler ile ilgili bir saik ya da arzu bulunmaz. Tanrı'yı ise bildikleriyle ilgili bir şeyin teşvik etmesi söz konusu olamayacağından onun bildiği aynı zamanda irade ettiği (murad).⁴⁵⁰

İbn Sînâ'da Tanrı'nın hiçbir şekilde ilkesi veya sebebi olamaz, dolayısıyla O'nun varlığa çıkardığı tüm şeyleri bizdeki kasıt gibi bir kasıtle ve kendisinden başka bir şeyi amaçlayarak meydana getirmesi imkânsızdır. Eğer Tanrı'ya bizdeki gibi amaca yönelik bir irade atfedersek O'nun önündeki ihtimalleri değerlendiren bir fail olduğunu söylemiş oluruz. Oysa O'nun fiillerinin bir kasıt ve amaç ile olması zatında çokluk (*tekessür*) bulunduğu anlamında gelir.

⁴⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s.371.

⁴⁴⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.12.

⁴⁴⁸ A.g.e., s.12; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâ'i: Alâ'i Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), s.254. Zâtının şuurunda olmak akletme vasıtasıyla olur ve bu da sadece mücerret varlıkların yapabileceği bir şeydir. İnsan dışındaki hayvanların nefsleri mücerret olmadığından onlar zatlarını ancak vehim gücüyle idrak eder (İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.220). Dolayısıyla buradaki “irade” ifadesi diğer hayvanları kapsamamaktadır.

⁴⁴⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.16-17.

⁴⁵⁰ A.g.e., s.339.

Eğer böyle olsaydı O'nda kendisi sebebiyle kastedeceği bir şey bulunurdu ki bu şey de O'nun kastın zorunluluğunu bilmesi, sevmesi ya da kastı gerektiren iyilik olurdu. Sonra kastın O'na vereceği bir fayda söz konusu olurdu, oysaki bu çoğalma ve bölünmeden berî olan Zorunlu Varlık için imkânsızdır. O bütünün varlığının kendisinden meydana gelişini kendisinin bütünün ilkesi olması itibarıyla akleder. O'nun zatında bu meydana geliş için bir engelin ya da vazgeçiricinin (*kârih*) bulunması mümkün değildir. O'nun varlıktaki iyilik düzenini ve nasıl olması gerektiğini akletmesi kuvveden fiile çıkan veya bir makulden diğerine intikal eden bir aklediş değil bilakis tek bir aklediştir. O'nun katındaki akledilir hakikat bizzat bilgi, kudret ve iradedir. Biz ise tasavvur ettiğimiz şeyi gerçekleştirirken kasıt, hareket ve iradeye muhtacıdır.⁴⁵¹ Yani O'nun zatı bilgisini ve dolayısıyla kudret ve iradesini de ifade etmektedir. Biz ise fiillerimizi ancak sonradan hâsıl olan kasıt ve irade ile gerçekleştirebiliriz. Arzu gücünden kaynaklanan ve sürekli yenilenen iradeye ihtiyaç duyarız. Arzu gücü ve irade sebebiyle hareket ettirici güç harekete geçer ve o da sınırları ve organları hareket ettirir. Herhangi bir amaçla ilgili olmayan Tanrı'nın iradesi ise bilgisinin ve kudretinin farklı ifade biçimleri olup zatının her şeyi akletmesidir ve aynı zamanda cömertliktir.⁴⁵²

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bir amaç ve kasıt olmaksızın akletmesi onun iradesini ifade eder. Zira O'nun bir amaç ve kasıt ile yaratması demek onun yaratmadığında kemale ulaşamadığı anlamına gelir ki bu Zorunlu Varlık için hiçbir surette mümkün olamaz. İbn Sînâ amaçsız ve kasıtsız fiilde bulunmanın insan için mümkün olup olmadığını da sorgular. Birisi “biz de Zorunlu Varlık gibi bir amaç ya da fayda ihtimali bulunmayan fiillerde bulunuruz, mesela bize faydası olmaksızın insanlara iyilik yaparız” diyebilir. İbn Sînâ'nın bu farazi soruya cevabı, bahsi geçen fiilin de amaçsız olmadığı yönündedir. Ona göre sonuçta itibar, sevap ya da bizim için olması olmamasından evla olan ve ihtiyarımızı daha güzel hâle getiren bir şey için fiilde bulunmuşuzdur. Bu yüzden fiillerimizin amaçsız ve kasıtsız olması mümkün değildir.⁴⁵³

Kısaca İbn Sînâ için Tanrı'nın iradesi 1) Kasıt veya amaç içermez: O'nun iradesi zatîdir, haricî bir şeye dayanmaz; zira O eksiklikten münezzehtir olduğundan fayda veya ihtiyaç O'nun için söz konusu değildir; 2) Bilgisi ve rızası ile gerçekleşir: Kendi zatını ve bütün varlığın ilkesi oluşunu akleden salt akıl için fiilin bilgisine sahip olmaması ve ondan razı olmaması düşünülemez. 3) Engellenemez: Zatının yetkinlik ve yüceliğinden dolayı ondan iyiliğin

⁴⁵¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s.370-371.

⁴⁵² A.g.e., s.336-337.

⁴⁵³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.18-19.

feyezan edeceği kendi bilgisinde sabittir ve herhangi bir şeyin ona engel olabilmesi ya da onu vazgeçirebilmesi eksiklik ve aczini gösterir. 4) Basittir: O'nun tüm diğer varlıkları bilmesini ve irade etmesini içeren tek bir aklediş ve iradesi vardır; 5) Ebedî ve değişmezdir: Eğer Tanrı'nın iradesi ebedî ve değişmez olmasaydı, o zaman Tanrı değişime tabi olurdu ve fail neden olmak için haricî bir şeye ihtiyaç duyardı.⁴⁵⁴

Bu özelliklerin Tanrı'nın iradesine özgü olduğu açıktır; ancak insan iradesi ile kesiştiği nokta bilgiden kaynaklanmasıdır. Yalnız şu var ki daha önce belirttiğimiz gibi insanın sadece belirli türden iradesi yani ihtiyarı bilgi içeriklidir ve onun bilmesi aynı zamanda irade etmesi demek değildir. Bunun yanı sıra bilgiden kaynaklanan irade şu üç durum gerçekleştiğinde edilgindir: 1) Bilgi faile kendisinde bulunmayan bir amacı bildiriyorsa, 2) Bu amaç failde bulunan bir bilkuvveliği bilfiil hâle getirmek üzere bir fiziksel süreç başlatıyorsa, 3) Bu süreçle fail kendisi için faydalı veya iyi bir şey arıyorsa. Eğer bu üç şart gerçekleşmediği hâlde fail bilgisi dolayısıyla fiil ortaya koyuyorsa onun bilgisi edilgin bir öge içermiyor demektir ve onun bilgisi ve iradesi etkindir.⁴⁵⁵ Dolayısıyla insandaki iradi fiil bir tahayyül, zan ya da edilgin akletmeden kaynaklanır, kasıt veya amaca göre şekillenir. Tanrı'nın iradi fiili ise bu öğeleri içermediğinden haricî bir şeye yönelik ve edilgin değildir, salt etkin bir aklediş ile gerçekleşir.

Burada şu soruyu sormak yerinde olacaktır: Eğer Tanrı'nın iradesi kasıtsız ve amaçsızsa, seçenekler arasındaki bir tercihi ve dolayısıyla tercih yapma özgürlüğünü kapsamıyorsa, onun zorunlu olmadığını nasıl söyleyebiliriz? Nitekim Tanrı için özgür tercih sahibi yani muhtar diyememek ona bir eksiklik atfetmek anlamına gelecektir. Bu yüzden ihtiyar kavramının İbn Sînâ'da neyi işaret ettiği ve Tanrı'da ve insanda bulunup bulunmadığı bakımından ihtiyarın incelenmesi gerekmektedir.

İhtiyar bir şeyi tercih ve tahsis etme, diğer şeylere üstün tutma anlamına gelir ve onun iradeden daha özel bir kullanımı vardır. Kelamcılar ve filozoflar onu genel anlamda irade ve kudret yerine de kullanmışlardır. İki yaygın anlamı şu şekildedir:

1) *Failin bir fiili dilediğinde (şâe) yapması ve dilemediğinde yapmaması*. Bu durumda fiilin yokluğu meşîetin yokluğu sebebiyledir. Bu kullanım üzerinde kelamcılar ve filozoflar ittifak etmişlerdir; ancak filozoflar failin feyz ve cömertlik demek olan meşîetinin bilgi ('ilm) ve diğer yetkinlik sıfatları gibi Allah'ın zatının bir gereği olduğu görüşündedirler. Bu sıfatların birbirinden ayrılması imkânsızdır, dolayısıyla Allah için meşîetin yokluğu söz konusu olamaz.

⁴⁵⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s.370-371; Acar, *Talking about God and Talking about Creation*, s.136.

⁴⁵⁵ Ruffus ve McGinnis, "Willful Understanding", s.179-180.

Bu yüzden filozoflar için “O dilerse (in şâe)” şartlı öncülünün doğruluğu zorunlu, “O dilemezse (lem yeşâ)” şartlı öncülünün doğruluğu imkânsızdır. Bu önerme grubu mantık ilkelerinin ikincisi olan çelişmezlik ile açıklanabilir. *O dilerse* öncülü doğru ise *O dilemezse* öncülü yanlış olur. *O dilerse* öncülü P ile sembolleştirildiğinde *O dilemezse* öncülü $\neg P$ olur. Bu durumda P doğru ise $\neg P$ yanlış, P yanlış ise $\neg P$ doğru olmak zorundadır. Kelamcılar için ise iki öncül de geçerlidir, muhtar ve kadir olan dilerse yapar ve dilemezse yapmaz.

2) *Muhtar ve kadirin fiil ve terke dair imkân sahibi olması*. Bu kullanımı kelamcılar benimsemiş, filozoflar reddetmişlerdir. Nitekim filozoflara göre Allah âlemi zatının gerektirdiği nizam ile meydana getirmiştir ve bundan hâli olması düşünülemez. O’nun fiil ve terke imkânı oluşunu söylemek haricî bir şeyin onu bir tarafa yönlendirdiğini söylemek olacaktır. Kelamcılara göre ise ihtiyarın hakiki anlamı bu ikincisidir; zira irade ve ihtiyarla meydana gelenin varlığı ve yokluğu failin tasarrufundadır. Kısaca Allah’ın iradesi/ihtiyarı filozoflara göre zatının gereğidir, kelamcılara göre ise zatından ayrıdır (*zait*).⁴⁵⁶

İbn Sînâ ise kudretin ancak yapma ve yapmama özelliğine sahip varlık için söylenebileceği ve sadece yapma özelliği bulunan için kabul edilmemesi kanısını hatalı bulur. Zira ona göre sadece yapan varlık dilemeden ve irade etmeden yaparsa, onun bu anlamda kudreti ve kuvveti yoktur denebilir. Bu varlık irade ile yaparsa, iradesi de daimî ve değişmez olup rastgele (*ittifakiyyen*) var olmak suretiyle başkalaşmıyorsa veya iradesinin zatî olarak değişmesi imkânsız ise o, kudret ile yapar demektir. O “dilediğinde yapar” ve “dilemediğinde yapmaz” önermeleri ise İbn Sînâ’ya göre şartlı önerme olarak kudretin tanımına girer.⁴⁵⁷ Nitekim şartlı önermenin doğruluğu orada bir istisnai kıyasın bulunmasını gerektirmez; çünkü “dilemezse yapmaz” hükmünün doğruluğu “fakat o bir vakitte dilemedi” hükmünün doğru olmasını gerektirmez. “Kesinlikle dilemedi” önermesinin yanlışlığı “dilemeseydi yapmazdı”

⁴⁵⁶ Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfu Istulâhâtî'l-fünûn, I-II*, ed. Ali Dahruc, çev. Abdullah el-Hâlidî ve Curc Zinâtî (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996). s.119-120.

⁴⁵⁷ Önermeyi temsil etmesi bakımından hazırladığımız doğruluk tablosu şu şekilde olur:

Dilediğinde yapar: $(P \rightarrow Q)$

Dilemezse yapmaz: $(\neg P \rightarrow \neg Q)$

	P	Q	$\neg P$	$\neg Q$	$P \rightarrow Q$	$(\neg P \rightarrow \neg Q)$	$(P \rightarrow Q) \wedge (\neg P \rightarrow \neg Q)$
1.	D	D	Y	Y	D	D	D
2.	D	Y	Y	D	Y	D	Y
3.	Y	D	D	Y	D	Y	Y
4.	Y	Y	D	D	D	D	D

Buradaki hakikat, önermeyi meydana getiren bileşenlerin doğru değerini aldığı vakitte önermenin aslının da doğru değerini almasıdır. Buna göre $(P \rightarrow Q)$ ve $(\neg P \rightarrow \neg Q)$ önermeleri doğru değerini aldığı anda $(P \rightarrow Q) \wedge (\neg P \rightarrow \neg Q)$ önermesi de doğru değerini almaktadır.

hükümünün de yanlış olmasını gerektirmez. Çünkü “dilemeseydi yapmazdı” önermesi “dilediğinde yapar” hükmüyle “dilememiş olsaydı yapmamış olurdu” hükmünü gerektirir. “Dilediğinde yaptı” önermesi doğru olunca “yaptığında diledi” yani “yaptığında kadir olması bakımından yaptı” önermeleri de doğru olur. Dolayısıyla “dilemediğinde yapmadı” ve “yapmadığında dilemedi” önermeleri de doğru olur ve bu onun bir vakitte dilememiş olmasını gerektirmez.⁴⁵⁸ Eğer ki “dilemezse yapmaz” şartlı önermesinin bir istisnai kıyasa sebebiyet verdiği kabul edilirse “dilemez” ya da “bir vakitte dilemedi” önermesi bu önermenin öncülü olarak hâlihazırda bulunduğundan, netice olarak “yapmaz” ya da “bir vakitte yapmadı” sonucu çıkar. Ancak şartlı öncülün olması hem iktiranî hem de istisnai kıyas için makul bir durum olduğundan bunun istisnai olmama sebebi Tanrı’nın vakit cihetinden münezzeh olmasındandır. O hâlde bu durumu iktiranî olarak değerlendirmek gerekir.⁴⁵⁹

Kısaca Tanrı kudret sahibi olarak dilediğinde yapma ve dilemediğinde yapmama imkânını haizdir; ancak bu O’nun herhangi bir vakitte dilemediğini göstermez. Herhangi bir vakitte dilemediğini söylemek, O’nun dileme vaktinden önce âtil olduğuna ve O’nu belirli bir vakitte dilemeye yönelten bir saik olduğuna kanaat getirmek olur. Bu açıklama ile İbn Sînâ hem Tanrı’nın zatı gereği zorunlu fiilinin aynı zamanda iradeyle meydana geldiğini, hem de O’nun irade etmediği bir vakit bulunup da sonradan irade etmesinin -bir gerektiriciye bağlı olduğundan- geçerli olmadığını göstermeye çalışır.

İbn Sînâ’ya göre, Mu’tazile’nin iddia ettiği gibi Tanrı’nın iradesi zatının dışında olamaz; zira öyle denirse şu sorgulama zorunlu olur: Acaba O’nun iradesi, bir irade nedeniyle mi, yoksa tabiat nedeniyle mi veya başka herhangi bir şey nedeniyle mi meydana gelmiştir? Yokken sonradan meydana geldiği kabul edildiği takdirde bu şey ya zatında hâdis olarak ya da zatında hâdis olmayıp zatından ayrı bir şey olarak kabul edilir ve bu durumda iradenin hudûsu hakkında sorgulama devam eder. O’nun zatında hâdis ise zatı sonradan bir kasıt, irade, tabiat, kudret ya da kabiliyet dolayısıyla başkalaşmış demektir ki zatı gereği Zorunlu Varlık bütün

⁴⁵⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s.154-155.

⁴⁵⁹ “Dilemezse yapmaz” şartlı önermesinden “dilemez” ya da “(bir vakitte) dilemedi” önermesi çıkmayacağını şu şekilde izah edebiliriz:

	P	Q	¬P	¬Q	¬P→¬Q	(¬P→¬Q)→¬P
1.	D	D	Y	Y	D	Y
2.	D	Y	Y	D	D	Y
3.	Y	D	D	Y	Y	D
4.	Y	Y	D	D	D	D

Buna göre P öncülü “diler”, Q öncülü “yapar” önermelerinin sembolleştirilmesi olarak kabul edildiğinde “dilemezse yapmaz” önermesinden “bir vakitte dilemedi” önermesinin çıkması için tüm satırların doğru değeri (D) ile sonuçlanması gerekir; ancak tablonun son sütununda iki adet yanlış değerini (Y) görmekteyiz. Bu da bize iktiranî kıyasa göre “dilemezse yapmaz” önermesinden “bir vakitte dilemedi” önermesinin çıkmayacağını gösterir.

yönlerden zorunlu ve yetkin olduğundan bu imkânsızdır. Ayrıca Zorunlu Varlık'ın iradesi zatının dışında kabul edildiğinde, o değişmemişse ve ona sonradan bir şey ilişmemişse ondan bir şeyin meydana gelmesi zorunlu olmaz, durum aynı şekilde kalır. Mümkün varlıklar bir sebep olmaksızın varlık kazanamayacağından, O'ndaki varlığa ve kendisinden varlık çıkması zorunluluğuna ilişkin tercihi yokluğa ve fiil yapmamaya ilişkin tercihten ayıran sonradan oluşmuş bir aracı gerekir. Bu ise haricî bir şey olamaz. Dolayısıyla Tanrı'nın fiili, belirli bir yöne tercihi gerektiren hâdis ve haricî bir vasıta ile değil, zatındaki ezeli iradeyle meydana gelir.⁴⁶⁰

Bizatihi Zorunlu Varlık'ın anlamını zorunluluğun kendisi olarak yani varlığı zatından gelen olarak tanımlayan İbn Sînâ, O'nun tüm sıfatlarının bilfiil olduğunu ve onlarda bilkuvvelik, imkân ve istidat bulunmadığını vurgular. Ona göre “O muhtardır ve kadirdir” dediğimizde O'nun bilfiil olup hiçbir zaman yok olmadığını ve yok olmayacağını kastederiz. Oysa İbn Sînâ'ya göre insanlar geleneksel olarak muhtardan bilkuvve olan ve ihtiyarını fiile çıkarmak için zatî ya da haricî bir tercih ettiriciye muhtaç olanı anlarlar. Bu yüzden “insan muztar hükmünde muhtardır” denir.⁴⁶¹ Bu sözün anlamını İbn Sînâ şöyle açıklar:

Bizden muhtar olanlar ihtiyarında onu belli bir fiile yönlendiren saikten hali değildir. Aynı zamanda gaye olan söz konusu saik, bizdeki güçlerin en güçlüsüyle uyumlu olursa denir ki filanca yaptığı fiilde muhtardır. Bazen de bu saik başka bir insandan gelir ve başka bir durumda bizde saik ile güç arasında böyle bir uyum olmazsa bizden fiil zorlama (*ikrah*) yoluyla çıkar. Saik zatımızdan kaynaklanırsa o zaman bu açıdan muhtar olduğumuz söylenebilir. Bununla birlikte hakiki muhtar fiilini herhangi bir saikin yönlendirmesi olmaksızın yapandır. Eğer “filanca bunu muhtar olarak yaptı” dersek bunun manası saikin onun zatından kaynaklanmasıdır. Eğer “o bunu zorla (*mükrahen*) yaptı” dersek saik kendisi dışındandır.⁴⁶² Eğer saik dışarıdan değilse, fail fiilinde

⁴⁶⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s.344, İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.387. Bu konuda İbn Sînâ'ya eleştiri getiren Fahreddin er-Râzî'ye göre mümkünün iki tarafından birinin tercih edilmesi bir sebebe bağlı olmak zorunda değildir. Nitekim aç bir kişi önündeki iki çörekten birini diğerine sebep olmadan tercih eder. Aynı şekilde aslandan kaçan önüne çıkan tüm yönlerden birini herhangi bir sebep olmadan tercih edebilir. Tanrı da benzer şekilde herhangi bir tercih sebebi olmadan belli bir zamanda belli bir âlemi meydana getirmiştir diyebiliriz (Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s.460).

⁴⁶¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.121-122. Bu ifade daha önce Âmirî tarafından kullanılmıştır. Âmirî bedeninin fiillerinin ve ona yönelik tedbire dayanan fiillerin felekî tesirle meydana geldiğini; buna karşın nefsin fiillerinde alıştırma ve eğitimin faydasının da görüldüğünü ifade ederek insan için “muztar suretinde muhtar” denildiğini söyler (Âmirî, “et-Takrîr li-evcûhi't-takdîr”, s.321. Fahreddin er-Râzî de benzer bir ifadeyi kullanır. Er-Râzî'ye göre insan dilediğinde yapıyorum, dilemediğimde yapmıyorum, dolayısıyla fiil ve terk benden kaynaklanıyor dese bile aslında bu dileme ve dilememenin de bir sebebi vardır. Bu sebep de kendiliğinden olamayacağı için başka bir sebeple meydana gelmiştir. Teselsül akla aykırı olduğundan bu sebepler insanın kalbindeki saikte son bulur ve bu saik insanın zatından kaynaklanmış olamaz. Dolayısıyla insan muhtar suretinde muztardır (Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l- ilmi'l-ilâhî*, c.3, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), s.60.)

⁴⁶² Bu kısımda özellikle zorla yapma için kullanılan *kerh* ve *mükrah* ifadeleri, ayrıca fiilin saikin zatta olması ile muhtar özelliğinin ilişkilendirilmesi Aristoteles'in isteyerek yapılan (*hekouison/tav'an*) ve istemeyerek yapılan (*akouison/kerhen*) terimlerini akla getirmektedir. Nitekim Aristoteles isteyerek yapılanlara dair organları harekete geçiren ilkenin kişide bulunduğunu ve ilkenin kişide olmasının onun yapmaya ve yapmamaya güç yetirebilmesi anlamına geldiğini söylemektedir, bkz: Aristoteles, *NE*, 1110a 1-19.

muhtardır ve onun nezdinde ya vehim ya da akıl hasebinden bu saik amaç ya da iyiliktir. Saik dışarıdan ise fiili -eğer fail için mümkün ise- ondan zorlama (*kerh*) yoluyla çıkar.⁴⁶³

İbn Sînâ'ya göre hakiki muhtarın hiçbir şekilde hiçbir saik tarafından yönlendirilmemiş olduğunu düşünürsek, bu anlamda muhtar olmadığımızı rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak yine onun ifadelerine göre saik zatımızdan kaynaklanırsa bir ölçüde muhtar sayılabiliriz, bununla birlikte saikin haricî bir şey olması durumunda da muhtar olmadığımızı söylenebilir.

Evvel ise ihtiyarında bir saike ihtiyaç duymaz; zira O bilkuvve muhtar olup da sonradan bilfiil muhtar oluyor değildir. O'nun ihtiyarı aynı zamanda fiili demektir ve bir saik olmaksızın zatından kaynaklanır. O'nun kendi zatı dışında herhangi bir amacı olmadığı için ihtiyarında bizdeki gibi birbiriyle çatışan güçler yoktur ki biri diğerine boyun eğsin ve bu sayede ihtiyarı fiile çıksın. Dolayısıyla İbn Sînâ'da Zorunlu Varlık'ın ihtiyarı ve kudreti ezelî ve ebedî olarak bilfiildir. Bizdeki kudret gibi bilkuvve olarak iki zıddı yönelik olup da bir tercih ettirici ile meydana geliyor değildir. Eğer bizdeki kudret de bilfiil olsaydı bizden iki fiilin aynı anda çıkması gerekirdi. Bizdeki meşîet bilkuvvedir ve kudretimiz bazen meşîet olarak nefste, bazen de hareket ettirme bağlamında organlardadır.⁴⁶⁴

Açıklamalarımızdan anlaşılacağı üzere İbn Sînâ'nın Tanrı'ya atfettiği ihtiyar/muhtar olma tercih anlamındaki ihtiyar değildir; zira insanlar için kullandığı ihtiyar, Aristotelesçi terminolojide reviyeye ile birliktedir. Reviyeye ise daha önce bahsettiğimiz gibi tikel meselelerde düşünüp taşınma olduğundan sadece insan için geçerlidir. Tanrı'nın hem tikelleri tümel olarak bilmesi, hem de seçenekler arasında bir tereddüdün onun için söz konusu olmaması bakımından O'na atfedilen "ihtiyar" başka hiçbir şeye bağlı olmaksızın tamamen zatından kaynaklanan bir fiil oluşturması ve bunun farkında olup rıza göstermesi anlamındadır. İnsan için kullanılan ihtiyar ise tikel bir eyleme karar vermede aklın devrede olması anlamındadır ve seçenekler arasındaki tereddüdü ima eder. Öte yandan Tanrı'nın var olmaması düşünülemez biçimde Zorunlu Varlık olması düşüncesi ile Aristotelesçi sebep-sonuç birlikteliğini birleştiren İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın yaratmasını da zorunlu addetmektedir. Zira zorunlu ve mükemmel varlığın yaratmaması hem onu sebep olmaktan alıkoyar hem de cömertliğini eksiltir ve bu durumda ona zorunlu da mükemmel de denemez. Bu yüzden insanın fiillerinin kısıtlanması olarak olumsuz biçimde ele aldığımız zorunluluk atfı Tanrı açısından yüceltici bir ifadeye dönüşür. Bunun sebebi ister istemez insanın kendisini karşılaştırdığı varlıkların yeryüzünde bulunanlar olmasıdır. Kasrî ve tabii hareketin bilinçsizce

⁴⁶³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.124.

⁴⁶⁴ A.g.e., s.121-125.

ve tekdüze oluşu, hayvansal iradi hareketin akıldan yoksun oluşu bizi gayet normal olarak bu düşünceye sevk etmektedir. Ancak İbn Sînâ'nın Tanrısı antropomorfik bir tanrı değildir, salt akıldır, akledendir. Bu yüzden O'nun zorunluluğu diğer varlıklarla karşılaştırılabilecek türde bir zorunluluk olmayıp, aslında insani nefsin nihai olarak yaklaşılmaya çalıştığı mükemmelliğin getirdiği bir zorunluluktur. Bu durumda İbn Sînâ'ya göre tercih/ihtiyar etmeye ihtiyaç duymayacak şekilde “zorunlu” hâle gelmek insan için asıl özgürlüktür de diyebiliriz.

Meselemiz açısından diğer önemli iki kavram da “kudret” ve “fail” kavramlarıdır. Mu'tezilîler insan iradesi meselesini kudret terimi çerçevesinde şekillendirmiş ve insana fail, âlim, kasteden, dileyen gibi sıfatlar atfetmişlerdir. Bu açıdan insan hakiki anlamda faildir, Aristotelesçi terimlerle ifade edecek olursak şeyleri bilfiil kılan fail sebeptir.⁴⁶⁵ İbn Sînâ ise faili fail sebep ile özdeşleştirir ve ona göre fail ile meful zorunluluğa dayanan sebep-sonuç ilişkisi içindedir.⁴⁶⁶ Buna göre fail ya da sebep öncesinde Aristoteles ve diğer fizikçilerin vurguladığı gibi sadece hareket ya da değişim veren değil, mefulün varlığını meydana getirebilendir. Mefulün bilfiil hâle gelmesi ancak fail sebebin bilfiil var olması ve mefulün zatı itibariyle mümkün olmasıyla gerçekleşir.⁴⁶⁷

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın kudreti onun bilmesini varlığın takip etmesi, yani varlığa getirme fiilinin akletme fiilinden ayrı olmamasıdır. Bizde ise önce tasavvur meydana gelir, onu arzu izler ve sonrasında organlar harekete geçer. O'nun kudreti, O bir şeyi bildiğinde o şeyin varlığa gelmesinin zorunlu olması demektir. Bizdeki kudret ise hareketin ilkesi bağlamında bilen güç değil, hareket ettirici güçtür. O'ndaki kudret imkândan halidir ve ondan fiilin

⁴⁶⁵ Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought*, s.11.

⁴⁶⁶ Fâil sebebin her ilimde eşit oranda incelenemeyeceğini belirten İbn Sînâ onu “fiziğin konusu olan fâil sebep” ve “metafiziğin konusu olan fâil sebep” şeklinde ikiye ayırır. “Fiziğin konusu olan fâil sebep”, cisimlerin tabiatında bulunup onlardaki oluşumu sağlayan hareketler anlamında “tabiat”tır. “Metafiziğin konusu olan fâil sebep” ise âlemin ilkesi olup onu meydana getiren Tanrı'dır. Fizikçi, deney ve gözlemle bir cismi ve onun etki ve edilmelerini madde-suret ve kendisinde bulunan tabiat bağlamında araştırırken metafizikçi, cismi oluşturan unsurlarla o cisimde bulunan tabiatın nedenini araştırır. Metafizikçi açısından her şeyin gerçek nedeni Tanrı'dır. Tanrı, sadece cismin değil onu oluşturan unsurların da nedenidir. Hangi maddenin hangi suretle bir araya geleceği ve nasıl bir cismin oluşacağı Tanrı'yla ilişkili bir durumdur. Bu, âlemin tesadüfen kendi kendisine meydana gelmediği, biri tarafından tasarlandığı kabul edildiğinde geçerli olabilecek bir çıkarımdır. Bir cismi diğerlerinden ayıran ve ona gerçekliğini veren esasında surettir. Cismin tabiatı anlamına da gelen suret, cismin neliğini vermekle kalmaz, ayrıca onun niteliklerini ve tabiatına ait fiilleri de açıklar. Dolayısıyla metafizikçi açısından her fiziksel olayın uzak nedeni Tanrı'dır. (Şaban Haklı, “İbn Sînâ Felsefesinde "Fâil Neden" in (Etkin Neden), Nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi”, Marife 4/1, 2004, s.129-134).

⁴⁶⁷ Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought*, s.28.

iradesiyle sâdır olmasıdır. Bizim kudretimiz ise güç (*kuvve*) bağlamındadır ve imkânlıdır, salt akıl olan Zorunlu Varlık'ın kudreti için bu söylenemez.⁴⁶⁸

Tanrı'nın önceden hiçbir şey irade etmeyip sonradan tikel hedefler gerçekleştirmeyi amaçlayan belirli bir iradeye göre fiilde bulunduğunu varsaymak, O'nun iradesinin değişebileceği (bu, O'nun mükemmelliğini ve benzersizliğini ortadan kaldırır) anlamına geldiğinden kabul edilemez. Tanrı'nın iradesinin değiştirilemez bir tabiatı olması gerektiğinden, kavramsal bir tutarsızlığa yol açmadan İbn Sînâ'nın Tanrısını Eş'arî Fail ile özdeşleştirmek kesinlikle imkânsızdır. Zira Eş'arîler için hakiki bir fail sadece irade sahibi özgür bir varlık değil, aynı zamanda fiillerini bu iradeye uygun olarak gerçekleştiren bir varlıktır. Eş'arîlerin tutumunu takip eden Gazzâlî "fail" kavramını, ihtiyar yoluyla ve irade edilenin bilgisine sahip şekilde fiilin kendisinden çıktığı kişi olarak tanımlar. Buna göre fail irade sahibi olan, iradesine göre (zorla değil, isteyerek) ihtiyar eden ve akıl ve amaçla fiilde bulunan biri olmalıdır. Oysa İbn Sînâ'da Tanrı "tabiat"ının gereğince eş anlamlı olarak bilen ve irade edendir ve eksiklik ima ettiği için hiçbir amaç gütmeyiz. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık düşüncesi ile Eş'arîlerin Yaratıcı ve nihai Fail (kendi tabiatı tarafından zorunlu kılınmayan) şeklindeki Tanrı anlayışını uzlaştırma imkânının önündeki engel kendi ilahi irade algısıdır.⁴⁶⁹

İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışı Mu'tezile'ninkiyle de uzlaşmaz. İbn Sînâ Mu'tezile'nin Tanrı'nın "kadir" sıfatını yanlış yorumladığını ve O'na insani özellikler atfettiğini düşünür. Zira onlar kadiri "kendisinden fiil çıkması mümkün olan" veya "dilediğinde yapan" şeklinde ele almışlardır. Böylelikle kudret ve meşîet bakımından O'nu insana benzetmiş olmaktadır; çünkü insan dilediğinde yapma kudretine sahiptir. İnsanın dilediğinde yapmasının anlamı ise şudur: insan saik ve tercih ettirici sebepler bulunduğu müddetçe fiilde bulunabilir, yani bilfiil değil bilkuvve kadirdir. Oysa Tanrı bizatihi kadirdir. Dolayısıyla Evvel bizatihi zorunlu iken kudretinin mümkün olduğunu söylemek bir şeyin hem zorunlu hem mümkün olduğunu söylemek olur ki bu çelişiktir. Bu yüzden İbn Sînâ Tanrı'nın her açıdan bilfiil olması gerektiği düşüncesine dayanarak O'na ait tüm sıfatların bizatihi ve bilfiil olduğu sonucuna varır. O'nun iradesi ve kudreti ilmidir, ilmi O'ndan sudûr eden fiilin sebebidir. Bu yüzden O'nun kadir oluşu bir saik ya da tercih ettiriciye dayanmaz.⁴⁷⁰

⁴⁶⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.20-21.

⁴⁶⁹ Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought*, s.34.

⁴⁷⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.128-129. Bizdeki güç bağlamında kuvvet, tercih edici özne iki taraftan birini tercih etmediği zaman bir tarafın diğerine evla olmamasıdır. Zira bizdeki irade zatımızdan kaynaklanmaz; irade,

İbn Sînâ bize ait kudretten bahsederken ise oldukça determinist bir ton takınır ve tüm fiillerimizin takdir ve cebr ile meydana geldiğini söyler. Haricî tercih ettirici bizdeki güce ilişmediği sürece fiil ortaya koymaya imkânımızın olmadığını ve bu tayin edicinin Tanrı'nın takdiriyle bize ulaştığını belirtir.⁴⁷¹ İbn Sînâ'nın bu kaderci ve determinist yaklaşımı aslında Tanrı'nın kudret ve iradesinin mümkün değil zorunlu olduğunu göstermek içindir. İnsan kudretinin mümkün olup haricî bir saik ile tercihe yönlendirildiğini savunarak Tanrı'nın kudretinin bundan münezzeh olduğunu, zatî ve zorunlu olduğunu vurgular. Nitekim Tanrı dilerse yapar, dilemezse yapmaz ifadesiyle dile getirilen kudret anlayışı İbn Sînâ'ya göre Tanrı'ya eksik varlıklarda bulunan ve saiklerin müdahale edebildiği irade ve kudretin atfedilmesidir. Bu vesile ile sıradaki bölümde Tanrı'nın zorunlu kudret ve iradesinin insan fiillerine nasıl yansıdığını, determinizm ve takdir bağlamında ele almaya çalışacağız.

6.2. Zorunluluk ve Determinizm

Aristoteles'e göre varlıklar hareket bakımından üçe ayrılır: Ebediyen hareketsiz olanlar, ebediyen hareketli olanlar ve bazen hareketli, bazen hareketsiz olanlar.⁴⁷² Bunlar sırayla Tanrı, göksel küreler ve ayaltı âlemdeki varlıklara karşılık gelir. Yine Aristoteles “zorunluluk” kavramını -mecburiyet/zorlama anlamında kullanmadığında- bir şeyin aynı hâlde ebediyen kalması ve başka türlü olamaması olarak tanımlar. Diğer tüm zorunluluk tanımları da bu anlamdan türemiştir; zira mecburiyet (ή βία/he bia)⁴⁷³ bir şeyin baskı sonucunda hareketini yerine getiremediğini ve zorlanma anlamında zorunlu bir şey yaptığını veya buna maruz kaldığını ifade eder. Dolayısıyla mecburiyet, arzu ve ihtiyara karşı olan, onları engelleyen biçimde bir zorunluluktur.⁴⁷⁴ Bunun yanı sıra Aristoteles “imkân” teriminin, bilkuvve oluş manasında kullanıldığında, bir şeyin olduğundan başka türlü olabilmesini ifade ettiğinden bahseder.⁴⁷⁵ Bu tanımlardan anlaşıldığı üzere, ebedî ve değişmez olan Tanrı “zorunlu” olarak; tabiatları gereği geçici ve değişken olan ayaltı varlıklar bizatihi mümkün olarak adlandırılır. Göksel kürelerin durumu ise daha farklıdır. Onlar değişmez ve ezeli, tekdüze hareket sahibidir; dolayısıyla bu açıdan zorunlu olarak adlandırılmakla birlikte bu

meşîet, fiil, akli idrak ve hareket bizde bilfiil değil bilkuvve hâldedir. Bu yüzden bu güçlere konu olabilecek iki taraftan birini tayin ve tahsis edecek haricî bir sebebe ihtiyaç duyarız. Tercih yapmamız için haricî saik ya da zorlayıcı irade gibi bir şeyin fiili belirlemek üzere bize eklenmesi gerekir (İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.23).

⁴⁷¹ A.g.e., s.23-24, 28.

⁴⁷² Aristoteles, *Physics*, 253a 28-31.

⁴⁷³ Bu terim Arapça tercümelerde قهر ya da قسر kelimesiyle karşılanmıştır, bkz: Glossarium Græco-Arabicum: A lexicon of the mediæval Arabic translations from the Greek, Berlin-Brandenburgische, Akademie Der Wissenschaften, http://telota.bbaw.de/glossga/results.php?gr_lexeme=%CE%B2%CE%AF%CE%B1 (11.04.2022).

⁴⁷⁴ Aristoteles, *Metaphysics*, 1015a 24-1015b 4.

⁴⁷⁵ A.g.e., 1019b 36-1020a 3.

zorunluluğun kaynağı kendileri değildir. İbn Sînâ'ya geldiğimizde ise o, göksel kürelerin kendi tabiatları gereğince ezeli harekete sahip olamayacaklarını düşünür; çünkü bir şeyin tabiatı gereği ezeli harekete sahip olması demek sonsuz hareket ettirme gücüne sahip olması demektir. Oysaki göksel küreler sınırlı cisimlerdir ve hiçbir sınırlı varlık sonsuz güce sahip olamayacağından⁴⁷⁶ kürelerin ezeli hareketi haricî bir sebebe bağlı olmalıdır. İbn Sînâ'ya göre başkası sebebiyle zorunlu olan her şey zatı itibarıyla mümkün olduğundan⁴⁷⁷ felekler de bir sebep ile zorunludurlar, kendi zatlarında ise mümkündürler.⁴⁷⁸ İbn Sînâ'nın bu ayrımı ile varlıklar zorunluluk açısından farklı bir tasnife tabi olur: a) Bizatihi zorunlu Tanrı, b) Bizatihi mümkün ve geçici ayaltı varlıklar, c) Bizatihi mümkün ve sebep ile zorunlu göksel küreler. Bu tasnifle Aristoteles'in zorunluluk tanımı artık geçersiz olur; zira bir varlık bizatihi zorunlu olmaksızın ebediyen değişmeden kalabilmektedir. Bizatihi/mutlak zorunlu ile sebep vasıtasıyla/göreceli zorunluyu ayırmak için İbn Sînâ mutlak zorunluyu zatî yeterlilik ve sebepsizlik üzerinden tanımlar ve bu anlamda sadece Tanrı mutlak zorunludur. Bu bakımdan bir sebep vasıtasıyla meydana gelmiş hiçbir şey zorunlu olarak adlandırılmaz.⁴⁷⁹ Daha sonra İbn Rüşd bu görüşe eleştiri yöneltecektir; zira İbn Rüşd, Aristoteles'e benzer şekilde zorunlu ve ebedîyi özdeş kabul eder. Bu nedenle bir şekilde “zorunluluk ya da ebedîlik kazanma” ona göre saçmadır. İbn Sînâ'nın “Tanrı dışındaki varlıklar zatî olarak mümkündür, ancak zorunlu sebepten dolayı zorunlu olur” görüşüne ve İskender Afrodisî'ye atfettiği “göksel küreler ebedîliği İlk Hareket Ettirici'den alır” görüşüne itiraz eder. Ona göre zatında mümkün olan mümkün kalır, zorunlu ise başka türlü olma imkânına sahip değildir.⁴⁸⁰ Varlığı için haricî bir sebebe muhtaç olan varlığın yokluktan başka kendi zatından kaynaklanan bir kavramı yoktur.⁴⁸¹ Bu durumda İbn Sînâ'nın yokluk için mümkün kavramını kullanması ve sebebi bulunan bir şey zatı ile yokluğu ifade ederken onun mümkün olduğunu söylemesi doğru değildir. İbn Rüşd'e göre eğer mümkünden, bir şeyde bilkuvv olarak bulunan şey anlaşılırsa ve o şey bilfiil var olduğunda mümkün tabiatından zorunlu hâle geçtiği kabul edilirse bu durumda mümkün ve zorunlu ayrımı tutarlı olarak yapılmış olur. İşte bu nedendir ki zorunlu varlıktan zorunlu olarak var olan, mümkün varlıktan da gerçek mümkün anlaşılmadıkça

⁴⁷⁶ Aristoteles, *Physics*, 266a 23-24.

⁴⁷⁷ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, s.3.

⁴⁷⁸ Harry Austryn Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1929), s.110.

⁴⁷⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s.310-312; Harry Austryn Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, s.110-111.

⁴⁸⁰ Helen Tunik Goldstein, *Averroes' Questions in Physics* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991), xix.

⁴⁸¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986), s.108.

varlığı mümkün ve zorunlu diye ikiye ayırmak doğru bir ayırım olarak kabul edilemez.⁴⁸² İbn Rüşd'ün bu görüşü Fârâbî'nin görüşüne yakın görünmektedir. Fârâbî, mümkün varlık adlandırmasını gerçekten var olan, ancak var olmama imkânına sahip olan ve dolayısıyla varlığını sonsuza kadar sürdüremeyecek olan nesnelere uygulamıştır. Başka bir deyişle, ayaltı âlemde var olan tüm gelip geçici nesneleri herhangi bir kayda bağlamadan mümkün varlık olarak adlandırmış, zorunlu varlık adlandırmasını ise var olmak zorunda olan, yani ebedî olan varlıklarla sınırlandırmıştır. İbn Sînâ ise gelip geçici şeyler de dâhil olmak üzere var olan tüm şeyleri zorunlu varlık olarak görür ve aynı zamanda ebedî varlıklar da dâhil olmak üzere başkası sebebiyle var olan her şeyi mümkün varlık olarak niteler. Her iki küme de başkası sebebiyle zorunlu, zatı itibarıyla mümkün varlık kategorisine aittir. Bütün bunlar ışığında denebilir ki zorunlu ve mümkün varlık anlayışlarında Fârâbî ve İbn Rüşd, İbn Sînâ'ya nazaran daha Aristotelesçidir.⁴⁸³

Mezkûr tasnifler ve açıklamaların bize gösterdiği gibi İbn Sînâ için imkân bir nesnenin olumsal, değişken ve gelip geçici tabiatını ifade eder. Bu açıdan imkân, her ikisi de sebat ve değişmezlik ifade eden imkânsız ve zorunlunun karşıtıdır. İbn Sînâ'da zorunluluk ise asıl anlamıyla sebepsizliktir; ancak bu sadece haricî fail sebebin yokluğu değil, herhangi bir biçimde sebebin yokluğu demektir. Dolayısıyla hiçbir bileşik nesne -bileşiminin bilfiil ya da bilkuvve, fiziksel ya da zihinsel, gerçek ya da formel olması fark etmez- mutlak anlamda zorunlu sayılamaz.⁴⁸⁴ Bu durumda “mutlak zorunlu varlık” veya “zatı itibarıyla zorunlu varlık” ifadeleri yalnızca Tanrı için kullanılabilir. Göksel varlıklar için bir anlamda zorunlu denebilir; zira onlar ezelî-ebedîdirler ve hep etkindirler. Ayaltı âlemdeki varlıklar gibi madde ve suretten meydana gelmiş değildirler.⁴⁸⁵ Ayırık akıllar ise yine özleri gereği mümkündürler

⁴⁸² Ömer M. Alper, “İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 10 (2001), s.160.

⁴⁸³ Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (Oxford University Press, 1987), s.292. En mütekâmil hâline İbn Sînâ'da ulaştığı anlaşılan, *bizatihi zorunlu varlık-bizatihi mümkün varlık-başkasıyla zorunlu varlık* ayrımı Fârâbî'nin başlıca eserlerinde bulunmamaktadır (Kaya, *Varlık ve İmkân*, s.94). Buna karşın Fârâbî'ye atfedile gelen *Uyûnü'l-mesâil* adlı eserde zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımı yapılması ve hatta “özü itibarıyla mümkün, başkası itibarıyla zorunlu” ifadesinin kullanılması (Fârâbî, “Uyûnü'l-mesâil”, içinde *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s.118) bir tutarsızlığa işaret etmektedir. Bununla birlikte Fârâbî'nin metafizik sistemini yansıtan eserlerinde varlığa dair zorunlu-mümkün ayrımından hareket eden bir tasnifin bulunmaması ve İbn Sînâ'nın eserlerinde *‘Uyûnü'l-mesâil’*deki formülasyonun anlamca benzerine çok sayıda rastlanması mezkûr eserin Fârâbî'ye aidiyeti konusundaki temel şüphelerden birini oluşturmaktadır (M. Cüneyt Kaya, “Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü'l-mesâil’in Fârâbî'ye Aidiyeti Üzerine”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy 27 (2012), s.46).

⁴⁸⁴ Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, s.111-112.

⁴⁸⁵ Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes* (Leiden & Boston: Brill, 2007), s.169-170.

ve İlk Varlık sayesinde zorunlu olurlar. Onların varlığının zorunlu olması akıl olmaları yönündendir, kendi zatlarını aklederler ve zorunlu olarak İlk'i aklederler.⁴⁸⁶

Böylelikle ortaya çıkan tabloda İbn Sînâ ontolojisinde sadece Tanrı için mutlak zorunlu denebilir. Diğer tüm varlıklar zatları itibarıyla mümkündür ve ancak sebepleri dolayısıyla zorunlu olabilir. Ancak İlk Varlık'taki zorunluluk, bir sebeple var olması, herhangi bir zamanda var olmaması ya da başka türlü olması düşünülemeyen anlamındadır. Nitekim her şeyin sebebi olan en mükemmel varlığın herhangi bir şekilde sebepli olduğunu, var olmadığını ya da başka türlü olduğunu iddia etmek ona eksiklik atfetmekten başka bir şey olmayacaktır ki bu da İbn Sînâcı sistemde mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı'daki zorunluluk aynı zamanda O'nun eksiksizliğini ifade eder, herhangi bir şekilde “mecburiyet” anlamı taşımaz; zira mecbur olmak ya da icbar edilmek kudret bakımından eksiklik ve muhtaçlık göstergesidir. Zorunlu Varlık hiçbir biçimde varlık verme ve fiil konusunda etki altında kalıyor ya da icbar ediliyor olamaz. Bu anlamda O'nun açısından zorunluluk kendi varlığının sebepsiz oluşu ve diğer varlıkların O'na muhtaç oluşu ile alakalıdır.⁴⁸⁷ Diğer tüm varlıklar ise sebepli olduklarından var olmak için zatlarından başka bir sebebe muhtaçtır. Yani diğer hiçbir varlık O'na atfedilen “zorunluluk”tan pay almış değildir.

Mecburiyet anlamındaki zorunluluk söz konusu olduğunda ise İbn Sînâ'nın özgürlük-determinizm tartışmasında nerede yer aldığı tartışmalıdır. Bir yandan metafizik ve fizik anlayışına katı nedensellik hâkimdir, bir yandan da ahlak üzerine kısa bahislerinde insanların ahlaki açıdan fiillerinden sorumlu oluşundan ve huylarını değiştirebileceklerinden bahseder. Bu yüzden onu bazı araştırmacılar determinist, bazıları özgürlükten yana (ya da en azından sisteminde özgürlüğe yer açan), bazıları da bağdaşırcı olarak adlandırmışlardır.⁴⁸⁸ Bir fiilin (ve dolayısıyla failin) dâhilî ya da haricî olarak varlığını gerektiren bir sebep ile belirlenmesi

⁴⁸⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s.374.

⁴⁸⁷ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s.197-198. Benzer bir görüş Aristoteles'in metafizik anlayışında da bulunmaktadır. Aristoteles hareket etmeyen, değişmeyen, ezeli ve ebedî varlıklardaki zorunluluğunun tabiatlarına aykırı veya “zorlayıcı” hiçbir şeyin onlarda bulunmaması anlamına geldiğini ifade eder. Dolayısıyla Aristoteles'te de metafizik bir varlık için kullanılan zorunluluk kavramı zorunda olmak ya da mecburiyet anlamlarıyla yan yana getirilemeyecek bir ontolojik anlama sahiptir; zorunluluk, bir varlığın başka türlü olmasının veya değişmesinin imkânsızlığını ifade etmektedir (İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s.31-32; Aristoteles, *Metaphysics*, 1026b 27-29).

⁴⁸⁸ Bu araştırmacıların isimleri ve eserleri için bkz: Ruffus ve McGinnis, “Willful Understanding”, s.161. Örnek olarak Shams İnâti, Tanrı'nın dahi başka türlü olanı yapma imkânının bulunmadığı bir metafizik sistemde insan için özgürlüğün imkânsız olduğunu savunur (Shams İnâti, *The Problem of Evil: Ibn Sina's Theodicy* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2017), s.168). Ayrıca Tanrı'nın önbilgisi ve tayini ile failin alternatifler arasında tercih yapabilme imkânının bir arada bulunamayacağını savunan ve dolayısıyla İbn Sînâ'nın sisteminde özgürlüğe yer olmadığı sonucuna varan yerli bir çalışma için bkz: Zikri Yavuz, “İbn Sînâ, Ezelilik ve Özgür İrade”, içinde *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler* (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009).

anlamındaki determinizm açısından bakıldığında İbn Sînâ'yı determinist olarak adlandırmak makul görünür. Ancak bu bakış genel olarak İbn Sînâ'nın Tanrı ve insanlara attettiği iradi ve ihtiyari fiilleri açıklayamaz. Determinist yoruma itiraz edenlerden bazıları İbn Sînâ'nın metafizik anlayışını özgürlüğe yer ayıran bir okumayla değerlendirmiş, bazıları da onun ahlak, din ve siyasete dair görüşlerine odaklanarak özgürlüğe kapı aralamaya çalışmışlardır.⁴⁸⁹

Bu tartışmaları da dikkate alarak İbn Sînâ'nın düşüncelerinde determinizmi dört bakımdan inceleyip tezimiz açısından varılabilecek sonuçları ortaya koyacağız:

1. Âlemdeki sebep-sonuç ilişkisiyle tezahür eden ve boşluk kabul etmeyen nedensellik,
2. Her şeyin Tanrı tarafından takdir edilip bilinmesiyle belirlenmiş olması anlamına gelen kadercilik,
3. İnsan nefesine yerleşen huyların değişip değişmeyeceği ile ilgili olan ahlaki determinizm ya da karakter determinizmi,
4. Geleceğe yönelik fiillerin ve bunlarla ilişkili önermelerin ele alındığı mantıksal determinizm.

İlk iki öge ilk bakışta aynı şeye işaret eder gibi görünmektedir. Ancak ilkinin daha çok fiziğin alanında kabul edilen varlıklar arasındaki ilişki şeklinde; ikinciye ise Tanrı'nın bilgisi ve takdiriyle meydana gelen kader ve kazanın tezahür edişi şeklinde düşünebiliriz.

Öncelikle İbn Sînâ'nın genel tutumunu fiziki ve metafiziksel açıdan determinist olarak görmek mümkündür. Daha önce değindiğimiz üzere ona göre iradi fiiller de dâhil olmak üzere her şeyin bir gerektiricisi vardır. Onun mümkün ve zorunlu ayırımına dayandığı bu görüşe göre zat itibarıyla mümkün her varlık varoluş alanına çıkmak için bir sebebe ihtiyaç duyar. Bu yüzden mümkün varlıklar için sebepsizlik anlamında bir serbestlik yoktur. Bu açıdan bakıldığında İbn Sînâ'da Tanrı dışında tüm varlıkların belirlenmiş olarak bulunduğu sıkı determinizm ağır basar. Yine tüm varlık ve olguların birbirini gerektirdiği nedensellik zincirinin sonsuza kadar geriye gidemeyeceği düşünüldüğünde nihai ve tek sebep olarak Tanrı'ya ulaşılmaktadır. Tanrı'nın da zatı gereği eksiksiz ve her şeyi bilen olması zorunlu olduğundan O'nun varlığa getirdiği tüm eşyadaki iyiliği ve düzeni bilmemesi imkânsızdır. Tanrı tüm kâinatı düzensizce yaratmış ya da yarattığı şeyler O'nun bilgisi ve takdiri dışında işliyor olamaz. Bu minval üzere İbn Sînâ ayüstü ve ayaltı âlemde olan biten ne varsa

⁴⁸⁹ Ruffus ve McGinnis, "Willful Understanding", s.168-171. Ayrıca insana irade ve ihtiyar atfetmesi bakımından İbn Sînâ'nın sisteminde özgürlüğe yer bulunduğu iddiasında olan yerli iki çalışma için bkz: Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*; Hatice Toksöz, "İbn Sînâ'nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi", *Milel ve Nihal* 9, sy 1 (2012).

Tanrı'nın takdiri ile gerçekleştiğini söyleyerek kader bakımından da oldukça determinist bir tutum izlemektedir. Bütün bunlar ışığında insanın fiillerini düşündüğümüzde sanki İbn Sînâ insana hiçbir şekilde özgürlük ve sorumluluk atfetmiyor gibi gözükür. Gerçekten de bu sonuca varılıp varılamayacağını mezkûr dört başlık altında inceleyeceğiz.

6.2.1.Nedensellik ve İrade

İbn Sînâ önce Tanrı'nın ve daha sonra ayüstü âlemdaki akıl ve nefslerin ayaltı âlemde olmuş, olan ve olacak her şeyi bildiklerini net biçimde ifade eder. Ona göre bütün oluşlar mümkün olmaları yönüyle değil, zorunlu olmaları yönüyle meydana gelişlerinden önce idrak edilmişlerdir.⁴⁹⁰ Yani oluş ve bozuluşa konu olan varlıklar felekler tarafından herhangi bir yönde gerçekleşebilen mümkün varlıklar olarak değil, oluş öncesinde zorunlu olarak olmuş hâllerıyla bilinirler. Bu yüzden İbn Sînâ “bir insanın yerde ve gökte meydana gelen her şeyi tabiatlarıyla birlikte bilmesi mümkün olsaydı o, gelecekte olanların keyfiyetini de anlardı” der.⁴⁹¹ Bizim bu bilgiye sahip olamamamızın sebebi ya oluşların sebeplerinin bizim için gizli olması ya da bir kısmının açık, bir kısmının da gizli olmasıdır. Bu gizlilik de aslında bizim güçlerimizdeki zayıflıktan ileri gelir.⁴⁹² Bazı sebepleri bilsek dahi zan baskın olur ve kesinlik oluşmaz, yahut başka bir sebep gerekebileceği gibi engel de oluşabilir. Her şey ancak Zorunlu Varlık tarafından bilinebilir; zira her şey O'nunla imkân durumundan zorunlu hâle çıkar.⁴⁹³ İbn Sînâ'nın bu düşüncelerinden çıkan sonuç şudur: Aslında kâinattaki varlıklar tabiatları ve dolayısıyla sebepleri ile bilinirse zamandan bağımsız olarak tüm oluşlar bilinebilir. Bu da demektir ki biz bilemesek de her şey belirlenmiştir. İbn Sînâ bu belirlenmişliği zatı itibarıyla mümkünler üzerinden vurgular:

Zatı bakımından mümkün her varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır. Çünkü o, var olduğunda kendisi için yokluktan ayrılmış olarak varlık meydana gelmiştir; yok olduğunda ise kendisi için varlıktan ayrılmış olarak yokluk meydana gelmiştir. Bu durumda, onun için meydana gelen varlık ve yokluk durumlarından her biri, ya bir başkası nedeniyle meydana gelir veya başkası nedeniyle meydana gelmez. Başkası nedeniyle oluyorsa o başkası illettir; başkası nedeniyle olmuyorsa yok iken varlık kazanan her şey, kendisi dışında mümkün bir şeyle hususileşmiştir.⁴⁹⁴

İbn Sînâ fiilleri de kapsayan tüm mümkünleri hâlihazırda mevcut varlıklardan ayırır. Cisimler ve fiiller sebepleri tarafından varlığa getirildikleri için yine onlar tarafından zorunlu kılınmışlardır. Zira İbn Sînâ zorunluluk fikri ile -fiilen var olmuş şeylerdeki- sebepliliği bir

⁴⁹⁰ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, s.134.

⁴⁹¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.277; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s.409; İbn Sînâ, “İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)”, çev. Gürbüz Deniz, *Diyanet İlmî Dergi* 50, sy 1 (2014), s.236.

⁴⁹² İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, s.134.

⁴⁹³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâ'i*, s.248.

⁴⁹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s.36-37.

tutar. Mümkün ya da olumsal olan, yani aynı zamanda hem olma hem de olmama ihtimali bulunan hiçbir şey fiilen mümkün hâlde var olamaz; ancak sebebi vasıtasıyla zorunlu olarak var olabilir. Dolayısıyla sebebinden ayrı olarak tek başına düşünülüğünde mümkün varlığa yokluk atfedilir. Sebebin sonucun varlığını belirlemesi aynı zamanda iki karşıt durumdan hangisinin meydana geleceğini belirlemesi demektir; zira iki karşıt nitelik aynı anda aynı nesnede bulunamaz. Bu açıdan aynı anda hem olabilen hem de olamayan bir şey varsaymak çelişmezlik ilkesine aykırıdır. Ancak belirtmek gerekir ki İbn Sînâ, temel bir mantık kuralı olan bu çelişmezlik ilkesini, belirli bir şey ve onun yüklemelerinden bahsetmek üzere metafiziğe uygular. Çünkü o, varlığı bir yüklem olarak ele alır ve ona göre varlıklar ya zorunlu olmayanlardır ki bu durumda yokturlar ya da zorunludurlar ve vardırılar. Metafizik bir iddiayı mantıksal bir ilkeye dayandırmakla onun varoluş teorisi kendiliğinden determinist bir nitelik kazanır.⁴⁹⁵ Oluş ve bozuluşa konu olan şeylerdeki imkân, onların varlığına değil zatlarına aittir. Var olan her şeyin ancak sebebi dolayısıyla zorunlu olması, sebebin ortaya çıkardığı şeyin sadece varlığını değil ona mahsus özelliklerini de belirlediği anlamını taşır. Bu nedenle var olan olduğundan başka türlü olamaz; zira sebep onun nasıl olması gerektiğini de belirler. Hangi nitelik olursa olsun var olanda sebep yoluyla tahakkuk eder.⁴⁹⁶

İbn Sînâ'nın tüm var olanların onlara ilişkin sebepler ile meydana geldiğini söylemesi zorunluluk ile varlık arasında özdeşliğe yakın bir bağ kurduğunu gösterir.⁴⁹⁷ Dolayısıyla bir şeyin var olması için bir sebep tarafından zorunlu kılınması gerekir. Bu durumda Zorunlu Varlık hariç her şey bir sebep tarafından gerektirildiği için iradeler de bu bağlamda gerektirilmiştir:

İradelerin hepsi yok iken meydana gelmişlerdir ve kendileri için tamam olan ve onları zorunlu kılan sebepler vardır. İrade ne iradeyle var olur, -aksi takdirde sonsuza kadar giderdi- ne de irade edenin doğasından kaynaklanır. Yoksa doğa var olduğu sürece irade gerekirdi. Aksine iradeler kendilerini zorunlu kılan ve sebep olan illetlerin meydana gelmesiyle meydana gelirler. Sebepler ise yersel ve göksel olanlara dayanır, bu iradeyi zorunlulukla gerektirirler.⁴⁹⁸

İbn Sînâ'ya göre her yokken sonradan var olan şey gibi iradelerimiz de sebeplere tabidir ve iradenin sebebi sonsuzca uzanan bir irade değildir. Bilakis haricî olarak yersel ve göksel

⁴⁹⁵ Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, s.94-95.

⁴⁹⁶ A.g.e., s.96.

⁴⁹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s.315; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâ'i*, s.218, 306.

⁴⁹⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.275; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s.409; İbn Sînâ, "Risale fi'l Birr ve'l-İsm", s.236; İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-Fesâd)*, çev. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), s.108.

şeylerden ilişen hususlardır, yersel olanlar da göksel olanlarda son bulur.⁴⁹⁹ Dolayısıyla iradelerimizi meydana getiren ayüstü âlemdeki hareketlerdir. Bu bazen doğrudan olur, bazen de bize ayaltı âlemdeki varlıklar aracılığıyla sirayet eder. Sebepler çeşitlidir ve bazen birbiriyle uyuşur bazen de çatışırlar. Bazısı bazısına sebep olur ve düzenli bir ardışık hâl alırlar. Bazıları da feleklerin hareketi ve yıldızların nefslerinin tahayyülleri etkisiyle sürüklenirler. Bazen bir şey bir şey için bizzat sebep olur, başka bir şey için bilaraz sebep olur. Bazen de birçok sebep birleşip bir şey için tek sebep hâline gelir. Mesela havadaki nem kuru mizaçlı insana bizzat itidal sebebi olurken, nemli mizaçlı insana bizzat fesat sebebi olur. Sonra bu aşırı nemli mizaç belki kişinin ölümüne yol açar. Bu sebeple de yakınları kederlenir ya da arkadaşı varlığını miras edinir. Bu şekilde sebep-sonuç zinciri feleklerin sonsuz hareketlerine tabidir; bu yüzden insanın buna vakıf olması mümkün değildir.⁵⁰⁰

İbn Sînâ bu noktada sebepleri sâbık ve vâsıl olarak iki kısma ayırır ve konuyu yine insanın ölmesi örneğiyle açıklar. Öncelikle maruz kalınan şartlar sâbık sebep, insanın mizacındaki değişim vâsıl sebeptir. Sonrasında insanın ölmesinin vâsıl sebebi mizacının yanmasıdır ve mizacının yanmasının sebebi ise çok acı bir şey yemesidir. Bunun sebebi ise insanın iradesidir ve iradesinin sebebi de başka bir şeydir. Feleğin hareketine kadar giden bu sebepler sâbık sebeplerdir ve insanın bilgisi bunları kuşatamaz. Feleklerin hareketi sonsuz olduğundan sebepler de sonsuz olur. Hâdis ve tikel şeyler önce feleğin hareketine ve sonra Bârî'nin takdiri ve iradesine kadar giden sebep-sonuç ilişkisi içinde tertipli şekilde yer alırlar. Bu durumda her fiilimiz, irademiz ve tedbirimiz hâdis olduğundan ve dolayısıyla sebebi hareket olduğundan, ilk harekete kadar uzanan sebeplerle meydana gelir. Bu yüzden İbn Sînâ'ya göre tüm fiillerimiz, iradelerimiz ve tedbirlerimiz takdir ve cebr ileldir.⁵⁰¹

Bütün varlıkları kuşatan ve sebep-sonuca dayanan bu belirlenimi getiren zorunlu sudûr sürecidir. Zorunlu Varlık her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesidir ve her şeyi ya doğrudan ya da bir vasıta ile zorunlu kılar.⁵⁰² O'nun dışındaki tüm şeyler zat itibarıyla

⁴⁹⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.277. Daha sonra Mu'tezile kelamcısı İbnü'l Melâhimî bu konuda İbn Sînâ başta olmak üzere filozofları eleştirecek ve fiillerin sebep-sonuç silsilesi içinde zorunlu olarak meydana geldiğini öngören felsefî anlayışa göre teklifin, sevap ve cezanın mümkün olmadığını vurgulayarak filozofları Mücbire'ye benzetecektir. Ayrıca fiilin zorunluluk çerçevesinde değil, var olmasının ya da olmamasının eşit derecede mümkün olduğu bir tercihe dayalı olarak meydana geldiğinin evvelî bir bilgi olduğunu söyleyerek filozofların gerçekte apaçık bilgiyi inkâr ettiklerini iddia edecektir (Orhan Ş. Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi : Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), s.288-299; İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, ed. Hassan Ansari ve Wilferd Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008), s.144).

⁵⁰⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.381-382.

⁵⁰¹ A.g.e., s.383-384.

⁵⁰² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s.312.

mümkün olduklarından bir sebep ile meydana gelirler ve bu açıdan doğrudan ya da dolaylı olarak O'na bağılıdır. İbn Sînâ'da kâinat sadece kaynağını Evvel'den alması bakımından değil bekası açısından da belirlenime tabidir. Tüm varoluş düzeni sürekli olarak İlk Neden'e bağılı olduğundan Tanrı'nın birincil fail olarak tüm zamanlar boyunca dünyayı idame ettirdiği söylenebilir. İbn Sînâ ayrıca zamansal ve nedensel öncelik arasında bir ayrım yapar ve yalnızca nedensel olanın esas olduğunu belirtir; zira zamansal olarak ardışık sebepler sadece araçsaldır. Böylece gökler ve ayırık akıllar gibi ebedî varlıklar dahi mümkün olarak sınıflandırılmış olur.⁵⁰³ Tanrı'dan başlayan ve ayüstü âlemin sebepli son varlığına kadar giden sebepler zincirinde hiçbir boşluk yoktur. Kendinde Zorunlu Varlık olan Evvel'den ortaya çıkanlar, sebepler aracılığıyla nihai olarak Evvel tarafından zorunlu kılınır.⁵⁰⁴ Mümkün varlıklar tabirinin sadece ayaltı âlemde değil ayüstü âlemde bulunan varlıkları da kapsamı ve bütün sebeplerin İlk Neden'e bağlanması İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten ayrıldığı önemli bir noktadır. O Aristoteles gibi sebep-sonuç ilişkisiyle işleyen evreni fiziksel varlıkların dört sebep bağlamında birbirine sebep olduğu bir kümeyle sınırlandırmamış, metafizik sebepleri asli ilkeler olarak vazetmiştir. Böylece felekler akıllar ve nefsleri dolayısıyla ayaltı âleme etkide bulunabilmekte ve sadece fiziksel açıklamaların yeterli olmadığı varoluş ve olgular yerli yerince açıklanmaktadır. Bununla birlikte bu katı nedensellik irade sahibi varlıkların hareketlerini de sebepleriyle belirlenmiş kılmaktadır.

Bütün bu nedensellik örgüsü ve belirlenmişlik sebebiyle sıkı determinizm adlandırmasına uygun görünen İbn Sînâ'nın zorunluluk anlayışı, acaba varoluşun her zerresine nüfuz etmiş ve hiçbir serbestliğe ya da tesadüfe yer bırakmayan bir sebepliliği mi ifade etmektedir? Konumuza Aristoteles ve Fârâbî bölümlerinde de kısmen değindiğimiz, olayların oluş sıklığına göre sebeplilik ile bağlantısı ve bunun ne anlama geldiği ile devam edelim.

6.2.1.1. Tesadüfün Anlamı

İbn Sînâ'nın çizdiği kâinat resminde nedensel bir boşluk bulunmadığını açıkça söylemek mümkündür. Bu kâinatta kendiliğinden gelişen ya da sebepsiz meydana gelen olaylar yoktur. İbn Sînâ tesadüf dahi sebepsiz bir durum olarak adlandırmaz. Ona göre tesadüf, çeşitli sebepler arasındaki çatışmadan doğar ve bütün durumlar tahlil edildiğinde onların Allah katından inen zorunlu kılıcı ilkelere dayandığı görülür.⁵⁰⁵ İbn Sînâ tesadüfi durumların sebeplerini bizzat değil bilaraz sebepler olarak görür. Mesela bir kişi alışveriş için çarşıya

⁵⁰³ Taneli Kukkonen, "Creation and Causation", içinde *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau, c. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), s.241; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.288.

⁵⁰⁴ Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, s.104.

⁵⁰⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s.409; İbn Sînâ, "Risale fi'l Birr ve'l-İsm", s.236.

çıktığında borçlusuyla karşılaşır ama amaç dâhilinde olmayan bu karşılaşma yine bir sebepten kaynaklanmakla birlikte hareketin amacına izafetle tesadüf olarak adlandırılır. Aynı şey bir kıyas ve itibarla çoğunlukla gerçekleşen -hatta zorunlu- olabilir, başka bir kıyas ve itibarla eşit derecede gerçekleşme ihtimali bulunan olabilir. Hatta nadiren gerçekleşen belirli şartlar yerine geldiğinde ve belirli durumlar dikkate alındığında zorunlu bile olabilir. Örneğin embriyoda beş parmağa giden maddenin fazlalaşması ve tabii maddede hak edilen surete yönelik taşan ilahi gücün tam bir istidada denk gelmesi koşulu gerçekleştiğinde, ilahi gücün tam istidadı suretten yoksun bırakmayacağı hesaba katıldığında fazladan bir parmağın yaratılması zorunlu olur. Dolayısıyla bu oluşum tabiatıta genel olana kıyasla nadiren olsa da zikredilen sebeplere kıyasla zorunlu olur.⁵⁰⁶ Bu yüzden asıl sebepleri bilen aslında nadir ya da tesadüf denilen şeylerin de zorunlu olarak gerçekleştiğini bilir.

Burada zihinde tesadüfün eşleştirildiği nadiren gerçekleşen durumların, ayrıca çoğunlukla ve eşit dereceli gerçekleşen durumların açıklanması yerinde olacaktır. Aristoteles ve Fârâbî'nin de değindiği bu meseleyi İbn Sînâ onlara benzer şekilde ele alır:

...durumların bir kısmı sürekli olan durumlardır. Bir kısmı ise çoğunlukla olan durumlardır. Örneğin, ateş oduna temas ettiği zaman çoğunlukla onu yakar. Evinden tarlasına doğru çıkan kişi çoğunlukla oraya ulaşır. Bir kısım durumlar ise ne sürekli ne de çoğunlukladır. Çoğunlukla olan durumlar, azınlıkla olmayan durumlardır...Geriye eşit oranda olan ile azınlıkta olan kalmıştır.⁵⁰⁷

Görüldüğü üzere İbn Sînâ durumları ya da olayları oluş sıklığına göre dörde ayırmaktadır: *Sürekli, çoğunlukla, eşit olarak* ve *nadiren* olanlar. Sürekli olan daimî bir tabiat ya da iradeyle gerçekleşir. Çoğunlukla olan ya sadece sebebin tabiatındaki devamlılıktan kaynaklanır ya da böyle olmaz. Eğer böyle olmaz ise ya sebep kendisiyle birlikte olan bir sebebe veya ortağa ihtiyaç duyar ya da bir engelin ortadan kalkması gerekir ya da gerekmez.⁵⁰⁸ Eğer bu ihtiyaç ya da gereklilik meydana gelmez ise o şeyin oluşması oluşmamasından evla olmaz; zira ortada tercih ettirici yoktur. Sürekli olan ile çoğunlukla olan arasındaki fark da şudur: Sürekli olana kesinlikle bir direnç ilişmez, çoğunlukla olana ise bazen bir direnç ilişebilir. Direnç ve

⁵⁰⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu-ş Şifâ: Fizik I*, s.78-80.

⁵⁰⁷ A.g.e., s.77. Mümkün olaylar Fârâbî'de de Aristoteles'teki gibi *çoğunlukla, nadiren* ve *eşit* olarak gerçekleşme ihtimalleriyle ayrılır, bkz: Fârâbî, "Ahkâmî'n-Nücûm", s.52; Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s.94; krş: Aristoteles, *Physics*, 196b 10-17.

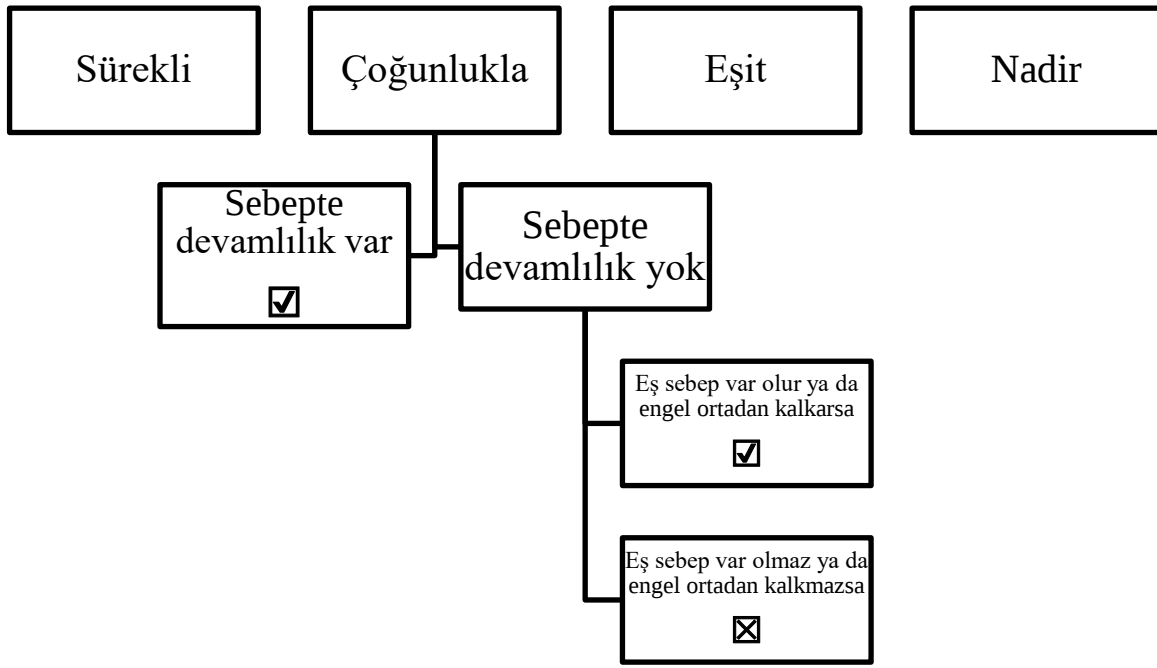
⁵⁰⁸ Nedenselliğin (*illiyet*) gerçekleşmesi için gerekli olan, görünüşte sebebin bir parçasıdır; ancak bazen sebebin varlığına sebep olan parça bir tane olur ve sonuç bu parçaya izafe edilir. Diğer parçalar ise, engelin ortadan kaldırılması, şartın gerçekleşmesi ve kabul edicinin hazır hâle gelmesi gibi şeylere dayanır. Bu kayıtların asıl parça ile birlikteliği devamlı ise sebebinin sebepten ortaya çıkışı devamlıdır denir; bunların birlikteliği çoğunlukla ise sebebinin ortaya çıkışı çoğunlukla kabul edilir. Eşit derecedeki ve nadir olaylarda da durum benzer şekildedir (Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*, thk. Muhammed Bağdâdî, c. 1 (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990), s.652.

engellerin kaldırılması durumunda çoğunlukla olan zorunlu olur. Bu tabii durumlarda olduğu kadar iradi durumlarda da geçerlidir. Zira irade doğru ve tam olduğunda, organlar da harekete ve itaate elverişli olduğunda, engelleyen veya kararlılığı (*azîmet*) eksilten bir sebep bulunmadığında ve kastedilen şey ulaşılabilir nitelikte olduğunda ona ulaşılmaması imkânsız olur. Bu açıdan çoğunlukla olan da sürekli olan gibidir ve ona da şans (*baht*) yoluyla oluşandır denilemez. Tüm durumlar kıyas ve itibara göre bu dört sınıftan birine dâhil edilse de İbn Sînâ'ya göre bir şey sebeplerinden var olması zorunlu olmadıkça ve mümkün tabiatından ayrılmadıkça var olamayacaktır.⁵⁰⁹

Eşit dereceli durumlarla ise genel olarak yemek ve yememek, yürümek ve yürümek gibi iradi fiiller kastedilir. İradenin meydana geldiği varsayılarak yeme ve yürüme iradeye kıyaslandığında eşit derecede olma imkânından ayrılıp çoğunlukla olanlardan olur. Bu durumda onların tesadüfi ya da şansa bağlı olduklarını söylemek kesinlikle doğru olmaz. Yeme ve yürüme iradeye izafe edilmediğinde ve yapma ile yapmamanın eşit olduğu bir vakitte değerlendirildiklerinde başka bir şeye kıyasla tesadüfi oldukları söylenebilir. Mesela birinin birisiyle karşılaşmasına kıyasla “onunla karşılaştım ve o sırada tesadüfen yürüyordum” demesi gibi. Özetle, oluşan durum sürekli ya da çoğunlukla olmadığı için muttali olunamayan ve beklenmeyen bir şey olduğunda ona götüren sebeplerin tesadüf ya da şans olduğu söylenebilir.⁵¹⁰

⁵⁰⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik I*, s.77-79.

⁵¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik I*, s.79; İbn Sînâ John Philoponus'u (*Yahya en-Nahvî*) kastederek bazı Meşşâî filozofların bir şeyin rastlantı ve talih sonucu oluşması için sadece nadir meydana gelen durumlardan olmasını şart koştuklarını; ancak bunun doğru olmadığını, zira öğretmenleri olan Aristoteles'in sadece sürekli ve çoğunlukla olmamayı şart koştuğunu ifade eder (Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s.160-161).



Tablo 3: İbn Sînâ'da meydana gelme oranına göre durumlar.

İbn Sînâ'ya göre olaylara tesadüfün ya da şansın atfedilmesi sebeplerin tam olarak kuşatılamaması nedeniyledir. Beklenmeyen bir şey gerçekleştiğinde onun şans eseri meydana geldiğini söyleriz; ancak bunu söylememiz bu durumla sürekli ya da çoğunlukla karşılaşmadığımız içindir. Zira kimse her gün şahit olduğu bir olaya “tesadüf” demez. Bir sebep bir sonuca götürme özelliğine sahipse, bununla birlikte bu özelliği sürekli ya da çoğunlukla ortaya çıkmıyorsa o sonucun tesadüfi sebebi olur. Şuna dikkat edilmelidir ki tesadüfi olan için de İbn Sînâ “sebepe” ifadesini kullanmaktadır. Yani tesadüf olarak adlandırdığı nispeten daha az ortaya çıkan ve dolayısıyla daha az görülen, ancak yine de sebepli olan şeydir. Bunun anlamı, İbn Sînâ için tesadüfün kendiliğinden ve rastgele meydana gelen şey olmadığıdır. Ayrıca İbn Sînâ'da tesadüfi olan izafidir, şartlara ve bakış açısına göre değişir. Ona göre eğer fail her şeydeki hareketin seyrini kavrayacak ve bu konuda irade ve ihtiyar etmesi mümkün olsaydı amacını ona göre ayarlaması mümkün olurdu. Tıpkı çarşıya çıkan kimsenin, yolda borçlusunun olduğunu önceden bilse onu amaç kılmasının mümkün olması gibi. Böyle olsa bu durum eşit derecede ve nadiren gerçekleşme imkânından ayrılırdı; çünkü çıkış yönünde borçlusuna ulaşacağını bilen kişinin evden çıkışı çoğunlukla onu borçlusuyla karşılaştırır. Bunu bilmeyenin evden çıkışı ise borçlusuna belki ulaştırır, belki de ulaştırmaz. Dolayısıyla ilave bir şart olmadan -yani borçlusunun o yolda olduğunu bilmeksizin- çıkışa kıyasla bu karşılaşma tesadüfi olurken, ilave bir şartla -yani borçlusunun o

yolda olduğunu bilmesi şartıyla- çıkışa izafetle tesadüfî olmaz.⁵¹¹ Bu nedenle tesadüfî sebep fiilin başlangıcındaki bilgi ve amaç bakımından arazî sebep kategorisindedir ve sürekli ya da çoğunlukla gerçekleşen olaylarda gerektirici olamaz.

İbn Sînâ tesadüfün yanı sıra şansa da geniş yer ayırır. Tesadüfün şanstın daha genel olduğunu; zira her şansın aynı zamanda tesadüf olduğunu ama her tesadüfün şans sayılmayacağını söyler. Aralarındaki fark ise şansın hesaba katılan bir sonuca götürmesi, ayrıca ilkesinin akıl ve ihtiyar sahibi yetişkin kişinin iradesi olmasıdır.⁵¹² Yani “şans sayesinde gerçekleşti” dediğimizde aslında gerçekleşme ihtimali verdiğimiz ve tercihimize konu olmuş bir şeyi kastederiz. Mesela bir piyango biletini ona ikramiye çıkma ihtimalini gözeterek alırız ve ikramiye çıkarsa “tesadüf oldu” demeyiz. İlkesi tabiat olana ise “şans ile olmuştur” denmez ve iradi bir ilkeye kıyaslanmadığı sürece kendiliğinden olan (min tilkâ nefsihi) ismi verilir. Çünkü tesadüfî durumlar iki veya daha çok şey arasındaki çatışmalardan ortaya çıkar. Tabii ve iradi olmak üzere iki farklı ilkeden tek amaç etrafında çatışan iki hareket çıkması mümkündür. İradi harekete kıyasla iyi ya da kötü kabul edilir ve şans ile olmuş olur; ancak tabii harekete kıyasla şans ile olmaz. Bununla bağlantılı olarak İbn Sînâ kötü tedbiri kötü şanstın ayırır. Kötü tedbir çoğu durumda yerilen amaca götüren sebebin ihtiyar edilmesidir. Kötü şanstı ise sebep çoğu durumda yerilen amaca götürmez; ancak gerçekleşen şeyin sorumlusu açısından kötü şans bu sonuca götürmüş olur. Bu anlamda sebep akli bir tercihe konu olduğunda orada şans ya da tesadüf yerine kişinin ahlaki devrededir. Bununla birlikte bir tesadüfî sebepten sınırsız sayıda tesadüfî amaç gerçekleşebileceğinden zatî sebeplerden sakınma gibi tesadüften sakınılamaz.⁵¹³ Bu durumda ancak Allah’a sığınırız.⁵¹⁴ Sürekli ya da çoğunlukla gerçekleşen durumlarda sebebe ve amaca dair bilgi sahibi olup tahmin yürütebileceğimizden onlara karşı tedbirimiz söz konusu olur; ancak nadiren gerçekleşen tesadüfî durumlarda sadece tedbirimiz işe yaramaz.

⁵¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik I*, s.80.

⁵¹² A.g.e., s.80, Aristoteles de bu farkı benzer şekilde ifade eder, bkz: Aristoteles, *Metaphysics*, 1064b 31-1065b 2; Aristoteles, *Physics*, 197a 36-197b 8. Ayrıca Aristoteles’e göre mutlak anlamda ‘bir şey için’ olup da sebebi dışarda olan nesnelerde, o oluşan şey amaç tutulmaksızın oluşma söz konusu olunca, “tesadüf sonucu” denir. ‘Şans eseri’nden ise, tesadüf sonucu olmalarına karşın, ihtiyar sahibi olanlarca ihtiyar edilebilecek şeylerle ilgili olarak söz edilir. Burada önemli olan tesadüfte sebebin dışarıda, şanstı sebebin ihtiyar sahibinde olmasıdır (Aristoteles, *Physics*, 197b 18-22).

⁵¹³ Tehânevî’ye göre filozoflar nezdinde eğer sebep müsebbibe sürekli ya da çoğunlukla götürüyorsa sebebe zatî sebep ve müsebbibe zatî gaye denir. Eğer sebep müsebbibe eşit derecede ya da nadiren götürüyorsa bu durumda sebebe tesadüfî sebep ve müsebbibe tesadüfî gaye denir. (Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfu ıstılâhâtı’l-fünûn, I-II*, s.924)

⁵¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik I*, s.82.

Öte yandan İbn Sînâ'nın eşit derecede gerçekleşen durumları reviiye ve fikre konu ederek asıl tedbirin bunlara yönelik olduğunu söylediğini görüyoruz:

Biz biliyoruz ki tesadüfen meydana gelen şeyler vardır. Bir kısım şeyler de meydana gelmektedir ve bunların olması ile olmaması eşittir. Eğer bunlar olmasaydı, zorunlu olanı yaptığımızda ihmal ettiğimiz takdirde gerçekleşmeyecek olan bir şeyin gerçekleşeceğine inanarak düşünmeye (*reviiye*), tefekkür etmeye (*fikr*) veya hazırlanmaya ihtiyaç duymazdık. Eğer düşündüğümüz ve hazırlandığımız şey, zorunlu olarak gerçekleşmeyen şeylerden olup adeta birisi, onun hakkında bir şey söylemiş, böylece doğru veya yanlış olmuş ve o kişinin sözü nedeniyle o şeyin hükmü belirginleşmişse, hazırlanmamızın ve düşünmemizin hiçbir şekilde yararı olmamıştır. Fakat akıllarımız, hazırlanmanın yararı olduğuna tanıklık etmektedir ve biz de bundan kuşku duymamaktayız.⁵¹⁵

Zorunluluk ve iradi hazırlık arasındaki bu ikilemi şu şekilde çözebiliriz: İbn Sînâ zatî sebepten kaynaklanan ve sürekli ya da çoğunlukla gerçekleşen durumlar derken tabii olguları kastetmiş olabilir. Bu durumda tabiattaki işleyiş tahmin edilip ona göre davranıldığında tedbir söz konusu olur. İradi durumlar söz konusu olduğunda ise zorunlulukla olan şeylere karşı yapabileceğimiz bir şey yoktur; bilakis ancak imkân içeren durumlarla ilgili tedbir uygulayabiliriz. Ya da İbn Sînâ'nın burada vurgulamak istediği fiillere ve ahlaka yönelik tutumda insanın imkâna dair bir inancı olması gerekliliği olabilir, zira insan fiillerin zorunlu olduğunu ve tedbirin faydasız olduğunu düşünürse her şeyi oluşuna bırakır.

Zorunlu Varlık dışındaki bütün varlıkların var olması için sebebe muhtaç oluşu, nedenselliğin yanı sıra kâinatta işleyen bir düzenin olduğunu ifade eder. Nitekim cismani olarak varlığa geliş başlı başına bir hareket iması içerir ve bir şeyin varlık sebebi olmak hareketle mümkün olur. İbn Sînâ'da Tanrı bu hareketlerin sebep-sonuç zincirindeki yerini bilmekte ve tayin etmektedir. Aristoteles'teki gibi ilk hareketi verip kenara çekilmiş değil, bilakis ayüstü ve ayaltı âlemdeki tikelleri takdir ve inayetiyle kuşatmıştır. Bu, İbn Sînâ açısından yine determinizmin bir ifadesidir.

6.2.2.Kader Bağlamında Determinizm

Kader teriminin eski ve başlıca anlamı, Tanrı'nın özgür iradeli kararıyla insan fiillerini ve huylarını önceden takdir etmesidir. Hourani'ye göre bu, kelimenin Kur'an ve Hadislerdeki zahirî anlamıdır ve Müslüman kelimacılar tarafından da böyle anlaşılmıştır. Ancak kader, İslâm filozofları tarafından daha farklı bir içerikle kullanılmaya başlanmıştır: Tanrı'nın kendi zatının zorunluluğuyla kendi etkilerini yarattığı kozmik bir sistemin bir parçası olarak insan

⁵¹⁵ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (el-İbâre)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), s.66.

hayatının “belirlenmesi”.⁵¹⁶ Bu tanım klasik tanımdan iki yönüyle ayrılır: 1) Tanrı’nın eseri de O’nun zatı itibarıyla zorunludur, 2) İnsan doğrudan muhatap değildir, onun fiilleri âlemin ve nizamın parçası olması hasebiyle belirlenmiştir.

İbn Sînâ da bu anlamda kaderi ma’lûl ve müsebbibe götüren illet ve sebeplerin belli bir tertip ve nizama göre sıralanması olarak tanımlar. Kader, tabii olduğu kazânın gerektirdiği şekilde işler. Tanrı’nın fiili için ise herhangi bir sebep yoktur; zira O’nun fiili zatından gelir ve O’nu yönlendirebilecek saikler söz konusu değildir.⁵¹⁷ Dolayısıyla kazâ ve kader, ilkesini Tanrı’nın zatından alan belirlenime ve onun uygulanışına işaret eder. İbn Sînâ’nın sisteminde Tanrı’nın kazâsı sudûr sürecinin ilk aşaması olan ve O’nun ilk emri olan tek bir fiile işaret eder. Kader ise Tanrı’nın var etmesinin ayrıntılı tezahür edişini ya da zorunlu ilahi nedenselliğin ilkesini ifade eder. Tanrı ne yaratacağına gelişigüzel karar vermemiş, bilakis ilkesini O’ndan alan birbirine bağlı sebepler ağıyla her şeyi kontrolü altına almıştır. Bu sebeplilik zorunlulukla eşanlamlıdır; zira onda gelişigüzelliğe yer yoktur. Tanrı’nın tikel varlıkları aracılarla yaratmış olması bazı şeylerin O’nun kontrolü altında olmadığı anlamına gelmez. Olayların Tanrı tarafından bu şekilde belirlenmesi tabii âlemle sınırlı olmayıp, iradi nedenselliği de kapsar.⁵¹⁸

İbn Sînâ bir şeyi irade ettiğimizde bunun bizim tahayyül ve arzu gibi içkin güçlerimiz vasıtasıyla oluştuğunu kabul etmekle birlikte, iradelerimizin de âlemdeki tüm varolanlar gibi ilahi takdirle gerçekleştiğini ifade eder:

İrademiz zatımızdan dolayı değildir, bilakis dışarıdan gelen bir şeydir. Durum böyle olduğunda bizde olan ve iradede, meşîetten, fiilden, akli idrakten, hareketten kaynaklanan tüm şeyler bilfiil değil bilkuvve olur. Dolayısıyla tüm bunlarda iki taraftan birini bilfiil hâle getirecek belirleyici sebebe ihtiyaç duyulur. Bu belirleyici sebebin gerçekleşmesi takdirle olur, bu yüzden tüm fiillerimiz de kader ile meydana gelmiş olur. Bir şeyi irade ettiğimizde, bizde bu irade uygun şeyi tasavvur etmemizden sonra oluşur. Sonra o şeyden etkilenir yani lezzet duyarız ve o şeye karşı bizde istek ya da şehvet oluşur. Ardından bizde o şeyi edinmek için başka bir irade daha oluşur. Bu durumda irade bize dışarıdan gelen ve sebebi olan bir şeydir.⁵¹⁹

Bu durumda bütün fiillerimiz bir kader ile belirlenen sebeplerden kaynaklanıyor ise, kötü olarak adlandırılan fiilleri gerektiren sebepler neden vardır ve ilahi takdirin bizi kötülüğe yönlendirmesi ne anlama gelir? İbn Sînâ’ya göre bazı fiiller akılca hoş görülmeven şeyler olsa da bunların meydana gelişi ilahi nizamın gereğidir. Yani aslında tikel olarak kötü görünen ve ilahi takdir ile bağdaştıramadığımız fiiller aslında bütünü nizamı adına gerekli olan şeylerdir.

⁵¹⁶ George F. Hourani, “İbn Sînâ’s ‘Essay on the Secret of Destiny’”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 29, sy 1 (1966), s.25.

⁵¹⁷ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s.305.

⁵¹⁸ Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, s.114-116.

⁵¹⁹ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s.28-29.

Bunun yanı sıra kötülük edenlere ceza uygulanması ve onların bu sayede kötü fiilleri bırakmasının amaçlanması da evrendeki nizamı korumaya yöneliktir.⁵²⁰ Aynı şekilde bu determinizm içinde dua etmenin ve duanın karşılık bulmasının da açıklanması gerekmektedir. İbn Sînâ'ya göre duanın karşılık bulması sebeplerin ilahi hikmetle bir arada bulunmasıdır. Yani bazı şeylerin dua ve duanın karşılığı olmadan varlık kazanması mümkün değildir. Her ikisinin de illeti Allah'tır ve O, gerçekleşen şey için duayı sebep kılmıştır. Bu, tıpkı hastanın iyileşmesi için ilacın sebep kılınması gibidir. Hem duanın hem de duaya karşılık gelen şeyin uygun kılınması kazâ ve kadere göredir. Bu durumda dua ve duaya karşılık gelen şey zorunlu olur. Göksel varlıklar duamızı gerçekleştirdiğinde biz onlara göre ma'lûl oluruz, onlar bize göre illet olur. Elbette ma'lûl olan illet üzerinde fiilde bulunamaz, dolayısıyla bizi duaya yönlendiren de semadandır ve böylece ma'lûl ve illet bir olmuş olur.⁵²¹ Öyleyse bu durumda da gerçekleşmeyen duaların sebebiyle ilgili açıklama yapmak gerekmektedir: Dua eden kişi duasındaki gayenin faydalı olduğunu düşünse de duaların gerçekleşmesindeki sebep, gayesinin bütünsel nizama faydası hasebiyledir. Kişinin isteği bu anlamda faydalı değilse, gerçekleşmez. Ancak temiz nefse dua sırasında Evvel'den bir kuvvet feyezân eder ki bununla unsurların (*anâsır*) ona itaat etmesi ve iradesine uyması sağlanır. Duanın karşılık bulup gerçekleşmesi işte budur.⁵²² İbn Sînâ'nın ifadelerinden anlaşılan, nefsinin tezkiye etmiş birey hâlihazırda bütününe faydasına olan ve nizama uygun olan şeyi bilen kişidir. Bu kişi kendi kişisel faydasına olup da nizamın gereği olmayan bir şeyi niyaz etmez. Dolayısıyla ancak böyle kişilerin duası karşılık bulur. Ancak burada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: İbn Sînâ duaların gerçekleşip gerçekleşmeme nedenini ve sürecini açıklar; fakat en başta duaların meydana geliş sebebini de göksel cisimler vasıtasıyla Evvel'e bağladığı için karşılık bulmayan duaların ortaya çıkışı anlamlı görünmemektedir. Gerçekleşen şeye nizamın gereğince duayı sebep kılan Allah'ın nizama uygun olmayan duayı zaten sebep kılmayacağını bilerek ortaya çıkarmasının nedeni İbn Sînâ adına açıklanmaya muhtaçtır.

İbn Sînâ takdire bağlı nizamın içinde olan ancak bir yandan da özgürlük iması barındıran emir ve yasaklar meselesi ile ilgili ise şunları söyler:

Bu dünyada sorumlu varlıkların fiillerine yönelik olarak (vahiy yoluyla) varit olan emir ve yasaklar, emredilen şeyin, kendisinde ortaya çıkacağı (Tanrı tarafından) bilinmekte olan biri için yalnızca bir teşviktir; yasak ise, yasaklanan şeyden kaçınacağı (Tanrı

⁵²⁰ A.g.e., s.110.

⁵²¹ Thomas Aquinas da benzer şekilde duanın ilahi nizamı değiştirmek adına değil, Tanrı'nın takdir ettiği şeyin gerçekleşmesi adına edildiğini söyler. Bu, insanın Yüce Tanrı'nın ezelden beri vermeyi takdir ettiği şeyi almaya O'na yalvararak layık olabilmesi demektir (Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, çev. Fathers of the English Dominican Province, c. II (New York: Benziger Brothers Inc., 1947), Pt II-II, Q 83, Art 2/s.1539).

⁵²² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.112-113.

tarafından) bilinen kişi için bir kaçırmadır. Böylece emir, belli bir fiilin kendisinden sâdır olacağı bilinen kimseden o fiilin sâdır olması için bir neden olmuştur ve yasak, kötü olan şeyden uzak duracak olan kişinin bundan dolayı uzak durması için bir neden olmuştur. Şayet emir olmasaydı, birinci durumdaki fiili yapan kişi, fiilini yapmakta arzulu olmamış olurdu. Ayrıca eğer yasak olmasaydı, yüzde yüz oranında kötülüğün meydana gelmesinin mümkün olacağı, yasak olunca yüzde elli oranında bir kötülüğün meydana geldiği ve eğer yasak olmasaydı yüzde yüz oranında meydana gelmiş olacağı düşünülmüştü. Emir noktasında da durum aynıdır: şayet emir söz konusu olmasaydı esasen doğru şeyler olmazdı; emir olunca yüzde elli oranlarında fesat ve doğruluk meydana gelmiştir.

Övme ve yermeye gelince, bunların ancak iki gayesi vardır: Birincisi, eylemde bulunacak kişiyi kendisinden yapılması istenene benzer bir eylemi tekrarlaması noktasında iyiliğe teşvik etmektir; ikincisi ise, kendisinden yerilen eylemin sâdır olduğu kimseyi bu gibi eylemleri tekrarlamaktan alıkoymaktır. Ayrıca böyle bir fiilin kendisinden sâdır olacağı kişiyi, yapma gücüne (vus') sahip olduğu hâlde yapılması istenilmeyen eylemden menedilmesi içindir... İnsanların şu iki şeyden biriyle kayıt altına alınmaları gerekmektedir: Âlemin nizamının tamamen ermesi için, ya şeriat kaydı ya da akıl kaydı... bu iki kayıttan çözülmüş olan kimse nedeniyle âlemin nizamı bozulur.⁵²³

İbn Sînâ'ya göre emir ve yasaklar âlemi yöneten bütünsel sebepler düzeninin bir parçasıdır; zira onlar insanlar için teşvik veya caydırıcı işlevi görür. Övgü ve yergi de gelecekteki fiile saik olmaları açısından tayin edilmiş dünyada kendilerine yer bulur.⁵²⁴ Ancak Hourani'ye göre, ister belirlenim (*determination*) ister kader (*predestination*) denilsin, fiillerimiz Tanrı tarafından belirlendiğinde, sanki O yapmamızı irade ettiği fiiller için bizi cezalandırıyormuş gibi saçma bir sonuç ortaya çıkar. Bu problemi Mu'tezile kendi ele alış biçimiyle belirlenimi reddederek çözmeye çalışmıştır.⁵²⁵ İbn Sînâ ise geleneksel kader anlayışını kabul etmemekle beraber felsefesi için merkezi konumda olan belirlenimi benimsemiştir. Onun meseleye çözümü ise birinin yaptırımını ile karşısındakine hak ettiği karşılığı vermesi anlamındaki ödül ve cezanın reddedilmesidir. Ona göre ödül ve ceza, -tıpkı sağlıklı ve sağlıklı bedeninin karşılaştığı haz ve acı gibi- bu hayatta nefsin kendi davranışlarının kaçınılmaz sonucu olarak öbür dünyada karşılaştığı durumlardır. Dolayısıyla Tanrı kendi belirlediği hayatlar için

⁵²³ İbn Sînâ, "Kaderin Sırrına Dair Risâle", çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Sayı:7, 2003), s.177-178.

⁵²⁴ Hourani, "İbn Sînâ's 'Essay on the Secret of Destiny'", s.39.

⁵²⁵ Mu'tezile kelamcısı İbnü'l-Melâhimî bu konuda da filozofları ve özellikle İbn Sînâ'yı eleştirmiş, onlara göre meydana gelen her şeyin zorlayıcı bir sebepten zorunlu olarak ortaya çıktığını ve bu durumda gerçek anlamda ihtiyari bir fiili kabul etmediklerini söylemiştir. Mu'tezilî düşünceye göre zorunlu sebep-sonuç silsilesi içinde gerçekleşen hiçbir şey teklif kapsamında olamayacağından ve teklifin esasını bütünüyle irade hürriyetinin oluşturmasından yola çıkarak İbn Sînâ'nın determinist düşüncesinde sorumluluk, ceza, ödül vb. gibi kavramların boşa çıktığını iddia etmiştir. Zira Tanrı'nın tayini ile bir şeyin var olması zorunlu ya da imkânsız iken Tanrı'nın bununla ilgili "yap" ya da "yapma" şeklinde emir vermesi saçmadır. (Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s.233; İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, s.137,142).

karşılık dağıtıyor değildir, O adilce kuralları koymuştur, nefis bu kurallar dâhilinde fiillerinin sonuçları ile karşılaşmaktadır.⁵²⁶ İbn Sînâ'nın bu konudaki argümanları şöyle özetlenebilir:

Temel problem: Eğer Tanrı insanın kötü fiillerini de irade etmişse ve buna rağmen bu fiiller yüzünden insanı cezalandırıyorsa, bu durumda adaletsiz değil midir?

- 1) İyilik ve kötülük Tanrı tarafından nedensellik düzeninin parçası olarak irade edilmektedir. Vahiydeki emirler, yergiler vb. ve dünyevi cezalar da fiiller için sebep işlevi görürler.
- 2) Ahiretteki ödül ve ceza nefsin dünyadaki fiillerinin ve huylarının sonucudur, Tanrı tarafından dağıtılan şeyler değildir.

Çözüm: Tanrı adaletsiz değildir; zira O ahirette insanı cezalandırıyor değildir. O insana dünya hayatında nefsini geliştirmesi ve ahirette mutluluğu yakalaması için yardım etmektedir.⁵²⁷

Kader ve ödül-ceza ilişkisi bağlamındaki açmaz İbn Sînâ'nın farkında olduğu, ancak tam anlamıyla çözüm sunmadığı bir meseledir.⁵²⁸ İnsanın bu dünyadaki bireysel fiilleri, kaderde ve akli âlemde o tikellerin belirmesi ve orada var olması sebebiyle zorunlu ise ve insanın fiillerinin kaderde belirlenmiş olanla örtüşmesi gerekli ise, nasıl ve ne sebeple insan yapılmasını irade edemediği fiiller sebebiyle cezalandırılmaktadır? İbn Sînâ çok yemek yenmesi sebebiyle mideye aşırı yüklenilmesi sonucu bedenin rahatsız olup acı duyduğu gibi nefsin de yanlış inançlara sahip olup uygunsuz davranışlarda bulunmak ve çirkin huylara sahip olmak sebebiyle zatî ve içsel ceza gördüğünü söyler. Ancak va'd ve vâid ile ilgili ayetlerden anlaşılanlara ve günah işleyen insanların haricî azaba ve cismani acılara kendi işledikleri fiiller sebebiyle maruz kalmaları meselesine dair akli deliller ikame etmemiştir. Bununla beraber İbn Sînâ'ya göre ilahi hikmette varlıkların yok olması ve iyiliklerin ortadan kalkması türünden cezalar uygunsuz ve kötü değildir. Nasıl ki doktor bedenin bozuk kısmını

⁵²⁶ Hourani, "İbn Sînâ's 'Essay on the Secret of Destiny'", s.40; İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*, s.171.

⁵²⁷ Hourani, "İbn Sînâ's 'Essay on the Secret of Destiny'", s.40-41.

⁵²⁸ Fârâbî bu açmazı, olayların zatındaki imkânın kalıcı olduğunu savunarak çözmeye çalışır. Bu çözümde hem Tanrı geleceğe dair olayları zorunlu kılar, hem de insan irade ve kudret sahibi olmaya devam eder. Yani Tanrı bir insanın ne zaman neyi yapacağını kesin olarak bilir ve Tanrı'nın bilgisi açısından insanın fiili zorunludur; bununla birlikte bu fiil insanın iradesiyle mümkünler alanında meydana getirdiği bir olay olması hasebiyle zatında mümkün oluşunu korur. Bu açıklamaya göre bir şey farklı açılardan hem zorunlu, hem de mümkün olabilmektedir. Özetle, Fârâbî'ye göre Tanrı iki mütekabil durumdan birinin olacağını kesin olarak bilir ve o şey de kesin olarak olur; ancak bu o olaya ait imkânı ortadan kaldırmaz. Meydana gelmeyen ve gelmeyecek olan mütekabilin imkânı da oradan kalkmaz, tıpkı Tanrı'nın zulmetmesi gibi hiç olmamış ve olmayacak olsa da zatında mümkün olarak kalmaya devam eder (Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s.97-100).

bedenin tümünün sağlığı açısından kesiyor ve bütünü yararını parçanın yok olmasına tercih ediyorsa, benzer şekilde toplumun yararı ve düzeni bireysel yarara tercih edilmelidir. Buna inanmak toplumun düzenini sağlayacaktır.⁵²⁹ Ancak bu açıklamalar sadece Tanrı'nın adaletini savunmaktadır, insanın iradesi ve fiilleri hakkında bir şey söylememektedir. Görünüşe göre bu meselede İbn Sînâ için insandan çok Tanrı'nın iradesini ve inayetini açıklamak önem arz etmektedir.⁵³⁰ İnsanın fiillerinin sebep-sonuç ilişkisine dâhil her şey gibi sebepli olduğunu ve iradelerin takdirle gerçekleştiğini söyledikten sonra cezanın Tanrı'nın bizzat uyguladığı bir şey olmayıp kötü fiillerin sonucu olduğunu söylemek özgürlük-belirlenmişlik tartışması açısından bir şey ifade etmemektedir; zira fiilin zorunlu olarak gerçekleşen sonucu onun zâtî niteliği hakkında bilgi vermemektedir.

Bu meseleye dair bir açıklama da Tanrı'nın tikelleri tümel ve değişmez bir bilgiyle bilmesi üzerinden denenebilir. Maria de Cellis'e göre, İbn Sînâ'da Zorunlu Varlık bireyleri arazî özellikleriyle tanımaz, ancak farklı türdeki insanları öngörülebilir karakterleri ile tanır, böylece hangi tür insanların O'nun dinî buyruklarına uyup uymayacağını ayırt edebilir. Bu yüzden insanın özgürlüğü sadece bilkuvv olarak görülebilir; zira İbn Sînâ kötülük problemini çözmek adına sebep-sonuç ilişkisine dâhil ettiği ödül ve ceza meselesinde insanın irade özgürlüğünün bilkuvv olduğunu ima eder. Bu bilkuvvelik, insandaki irade özgürlüğünün Tanrı'nın tümellerle sınırlı bilgisine ve tikeller ile onların gelecekteki durumlarını sadece şimdiki zamanda bilfiil olduklarında bilebilmesine bağlı olmasıdır. Başka bir deyişle, insanın ahiretteki durumuna dair ilahi öngörü her bir bireyin davranışının öngörülebilir karakterine yani huyuna bağlıdır. Bu huylar öngörülebilir, değişmez ve Tanrı tarafından tamamen bilinebilirdir. Bu nedenle insanın gelecekteki mutluluk ya da mutsuzluk durumunu belirleyebilme özgürlüğü Tanrı'nın tikelleri tümel bakımdan değişmez şekilde bilmesi çerçevesinde gerçekleşir. Kısacası Tanrı'nın tikelleri tikel manada arızî özellikleriyle değil de tümel olarak bildiği kabul edildiğinde fiili gerçekleşene kadar insanın irade özgürlüğü bilkuvv olarak mevcuttur denebilir.⁵³¹

⁵²⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât v'et-Tenbîhât*, ed. Hasan Melikşâhî, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), s.470-471; Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, ed. Ali Rıza Necefzade, c.2 (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005), s.561-562; Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, c.3 (Kum: Neşru'l-Belâğa, 1973), s.328-333.

⁵³⁰ Michael E. Marmura da İbn Sînâ'nın Fârâbî'den farklı olarak, ilahi öngörü meselesini insan fiiliyle ilişkisi bakımından ele almadığını düşünür. Ona göre İbn Sînâ'nın ilahi öngörü bahislerinde asıl ortaya koymak istediği, Tanrı'nın bilgisinin O'nun zâtî itibarıyla değişim ve çokluktan münezze oluşudur (Michael E. Marmura, "Divine Omniscience and Future Contingents in AlFârâbî and Avicenna", içinde *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. Tamar Rudavsky (Dordrecht: Springer, 1985), s.81.

⁵³¹ Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought*, s.73.

Zorunlu Varlık'ın değişime tabi şeyleri değişimleriyle birlikte, zamansal ve somutlaşmış biçimde akletmesi mümkün değildir; zira O'nun tikelleri bazen mâ'dum olarak bazen de mevcut olarak bilmesi O'nun bilgisinin değişmesi anlamına gelirdi. Oysa O'nun aynı zamanda zatı demek olan bilgisi değişmez, ezeli ve ebedidir.⁵³² Dünyadaki tikellerin bilgisi nihai olarak duyuşsal algıya dayanır. Tanrı ise saf akıl olduğundan dünyadaki tikel varlık ya da olayları tikel olmaları bakımından değil, sadece tümel nitelikleri bakımından bilir. Yani her bir tikel varlığı veya tikel olayı bilmez, onların türlerini bilir.⁵³³ Tanrı insanları da tek tek ayrıntılarıyla bilmez, mutlak insanın güçlerini ve bu güçlerin fiillerini bilir. Bizim “bu” veya “şu” şeklindeki işaretlerimiz algılanan ve algılayan organa nispetledir ki burada yakınlık, uzaklık ve belirli bir yön söz konusudur. Hâlbuki saf akıl hakkında bunu söylemek imkânsızdır.⁵³⁴ Tanrı'nın her bir insanı ve her bir fiili tikel olarak bilemediği varsayımında ilahi öngörünün insan fiillerine yönelik determinizme yol açmadığı düşünülebilir; ancak durum İbn Sînâ açısından böyle değildir. Öncelikle göksel nefslar dünyadaki ayrıntıların önbilgisine sahiptirler ve aynı zamanda dünyadaki hadiselerin meydana gelmesinde fail sebep rolü üstlenirler. Ayrıca Tanrı'dan kaynaklanan ve her şeyi kapsayan varlık zinciri O'nun bilgisinin zorunlu sonucudur. Eğer oluş ve bozuluş dünyasında bu bilgi tümel olarak kalıp tikele nüfuz etmiyorsa dahi bu, insan fiilleri de dâhil olmak üzere tikellerin önceden belirlenmediği anlamına gelmez; zira nihayetinde Tanrı'nın ebedî bilgisinin sonuçlarıdır.⁵³⁵

Tanrı'nın tikelleri zamansal değişim çerçevesinde bilmediği ve O'nun erdeme ve erdemsizliğe yönelik kabiliyet ve temayüldeki pay dağıtımının bireysel fiiller bir yana tikel kabul edicilere dair bilgi olmadan yapıldığı varsayılırsa, bireyler için ilahi adaleti savunmak zorlaşır.⁵³⁶ İbn Sînâ bu sorunu, ödül ve cezayı Tanrı'nın değerlendirme yaparak dağıttığı şeyler olarak değil, nefsin kendi fiillerinin zorunlu sonucu olarak hak ettiğine ulaşması şeklinde tarif ederek aşmaya çalışır. Ancak burada başka bir mesele daha söz konusudur. İnsan nefsi fiillerini ortaya koyarken bireysel olarak bazı belirlenimlere tabidir -zira kimi insan zeki, kimi insan

⁵³² İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s.328.

⁵³³ Marmura, “Divine Omniscience and Future Contingents in AlFârâbî and Avicenna”, s.90.

⁵³⁴ Gazzâlî'ye göre İbn Sînâ özelinde filozofların bu düşüncesi hatalıdır. Tanrı'nın tikellere ilişkin bilgisinde tikellerdeki değişim Tanrı'nın bilgisinin değişmesini gerektirmez; bilen nesneyle olan ilişkisinin değişmesi anlamına gelir. Bu durumda Tanrı'nın bilgi ve kudretinde değişim olmaz. Ayrıca Tanrı'nın farklı tümelleri bilmesi O'nda çokluk oluşturmuyorsa ve bu farklı bilgiler tek bilgi altında toplanabiliyorsa, tikele ait farklı zamanlardaki farklı durumların bilgisi de tek bilgiyle bilinebilir. Zira Tanrı geçmiş, gelecek ve şimdiyi tek bir bilgiyle kuşatır (Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), s.280-288).

⁵³⁵ Marmura, “Divine Omniscience and Future Contingents in AlFârâbî and Avicenna”, s.91.

⁵³⁶ Barry S. Kogan, “Some Reflections on the Problem of Future Contingency in AlFârâbî, Avicenna, and Averroes”, içinde *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. Tamar Rudavsky (Dordrecht: Springer, 1985), s.97.

ahmak, kimisi erdeme eğilimli, kimisi karakter olarak erdemsizliğe yakındır- ve bu onun fiillerini belirler. Bu yüzden bu niteliklerin kaynağı ve insanın bunların oluşumu ve değişimindeki rolü açıklığa kavuşturulmalıdır.

6.2.3. Huyların Değişmesi Bağlamında Determinizm

İbn Sînâ kâinatın olabilecek en mükemmel şekilde bulunduğunu düşünür; zira zatı gereği en mükemmel olan Tanrı'nın kendini akletmesiyle ortaya çıkan şey de mümkün olan en mükemmel şeye tekabül etmelidir. Tanrı mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akleder ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şey, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götürecek tarzda taşar.⁵³⁷ Öyleyse bu mükemmellik içindeki kötülükler nereden gelmektedir? İbn Sînâ'nın sisteminde kötülük ya bizzat ya da bilarazdır. Bizzat kötülük, bir şeyin tabiatının gereği olarak onun türü ve tabiatına ait olan ikinci yetkinliklerin yokluğudur. Bilaraz kötülük ise ma'dum olma veya hak edenin yetkinliğini engellemedir. Bu durumda kâinatta mutlak kötülük yoktur, dolayısıyla Tanrı'dan kötülük sudûr etmiştir denemez. Kötülük yalnızca tabiatında bilkuvve bir şey olana ilişebilir ve bunun sebebi maddedir.⁵³⁸ Kötülük maddeye en baştan ya da sonradan ilişir. İlk var oluşunda ilişirse madde bu kötülük sebebiyle belirli bir heyet kazanır. Böylelikle maddenin özel istidadının yetkinliğe ulaşması engellenmiş olur. Örnek olarak insan veya atın meydana geldiği maddeye kötülük sebebi ilişirse mizacını daha kötü ve cevherini isyankâr yapar. Bunun sebebi failin mahrum bırakması değil, aksine etkilenenin kabul etmemesidir. Maddeye sonradan gelip yerleşen kötülük ise ya yetkinleştireni engelleyen ya da onu yok eden bir zıttır. Engelleyene örnek büyük bulutların bitkileri güneş ışığından mahrum etmesidir. Yok edenin örneği ise yetkinliğe ulaşacağı zamanda bitkinin istidadını bozan soğuk havadır. Böylelikle İbn Sînâ kötülüğe dair bütün sebepleri ay altı âlemdeki bilkuvvelige atfeder. Bu bilkuvvelik aynı zamanda kötülüğün sadece fertlere ve bazı vakitlerde isabet etmesiyle de alakalıdır.⁵³⁹ Bu açıklama, tüm insanlardaki bedensel ve dolayısıyla nefsanî yapıların sudûrdaki feyze aynı

⁵³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s.384.

⁵³⁸ İbn Sînâ'nın bu konuda Yeni Platoncu *el-Hayru'l-mahz* ve *Üsûlûcyâ* metinlerinden etkilendiğini söyleyebiliriz. Zira bu eserlerde İlk İllet'ten iyiliğin tüm şeylere eşit ve tek biçimde taşıdığı, ancak farklılık ve noksanlığın şeylerin kendi kuvveti ölçüsündeki tekliği ya da çokluğu, zamansallığı, maddiliği ya da maneviliği sebebiyle O'ndan geleni kabul ediş derecesine bağlı olduğu ifade edilmektedir. Bu durumda ayaltı âlemde görülen her türlü kötülük ve eksiklik maddenin özünden kaynaklanmaktadır (Aristoteles (?), “Kitâbü'l-İzâh fi'l-Hayru'l-mahz li-Aristûtâlis”, içinde *el-Eflâtûniyyetu'l-muhdesede inde'l-Arab*, ed. Abdurrahman Bedevî (Kuvayt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977), s.24; İbn Sînâ, “Şerhu Kitâbi Esûlûcyâ el-mensûb ilâ Aristû”, s.46; Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), s.108.

⁵³⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s.386.

şekilde tabi olduğunu; ancak ayaltı âlemdeki birtakım sebeplerin onların kabul edici yapısına çeşitli nitelikler vermesi sonucunda farklı dereceler aldıklarını da ima eder.

İbn Sînâ'nın sisteminde var olanlardaki kötülük, iyiliğe olan ihtiyaca tabi bir zorunluluktur. Eğer unsurlar birbirine zıt ve galip olandan etkilenecek hâlde bulunmasaydı onlardan değerli türler meydana gelmezdi. Mesela ateş varlığın akışında zorunlu olarak gerçekleşen çatışmalar sonucu şerefli bir kimsenin elbisesiyle temas ettiğinde onu zorunlu olarak yakmasaydı, ateşten yararlanılarak elde edilen tüm faydanın da iptal olması gerekirdi. Yani iyiliğe konu olan şey bazen arazî olarak kötülüğü de gerçekleştirebilir; ancak İbn Sînâ'ya göre iyiliğin taşması ender bir kötülük nedeniyle genel iyiliğin terkedilmesini gerektirmez, zira iyiliğin hepten terk edilmesi bu ender kötülükten daha büyük bir kötülük olur. Sürekli ve çoğunlukla olan durumlar tabiatla amaçlanan iyiliğin meydana gelmesidir. Yine ateş örneğinden yola çıkıldığında, türlerdeki çoğu birey yanma açısından emniyettedir. Sürekli duruma örnek ise pek çok türün ancak ateş yakıcı olarak bulunduğu hayatını sürdürebilmesidir. Nadiren olan ise ateşin sebep olduğu afetlerdir. Bu yüzden nadiren olan kötülükler nedeniyle sürekli ve çoğunlukla olan yararların terkedilmesi iyi değildir ve ilahi hikmete yakışmaz. Bu açıklamayla birlikte İbn Sînâ Tanrı'nın eşyayı irade etmesiyle kötülüğü de bilaraz irade ettiğini kabul eder; ancak aslen iyilik bizzat irade edilmiştir ve bütün bunlar takdire göredir.⁵⁴⁰

İbn Sînâ'ya göre yerilen fiillere, bu fiillerin ilkeleri olan huylara ve elem, üzüntü gibi infiallere de kötülük denir. Yani tüm şeyler için, kendi yetkinliğinden eksik oluşuna ve kendisinde bulunması gereken bir şeyi kaybetmesine kötülük denir. Huyların kötü olmasının sebebi kötü fiillerin onlardan çıkmasıdır ve bu huylar nefste bulunması gereken yetkinliğin yok olmasıyla da alakalıdır. Fiiller ve huylar söz konusu olduğunda kötülüğü yetkinlikten uzaklaştırma ile bağdaştıran İbn Sînâ, kötü denilen fiillerin aynı zamanda ona sahip güce ya da fail sebebe kıyasla yetkinlik olduğunu ifade ederek göreceli bir tutum izler. Yani zulüm, galip gelmek isteyen ve galip gelmek üzere yaratılan öfke gücüne kıyasla yetkinlik ve iyilik iken, mazlum için ya da yetkinliği bu gücü hükmü altına almak olan düşünen nefis için kötülüktür. Yaratılıştaki (*cibillet*) bulunan eksiklik ve kusur sebebiyle olan kötülük ise bir failin yapmasından değil yapmamasından kaynaklandığı için hiçbir şeye kıyasla iyilik değildir.⁵⁴¹

Kısacası İbn Sînâ'ya göre âlemdeki tümel düzenin gereği olarak birtakım kötülükler zorunlu olarak meydana gelir; ancak bunlar azınlıktadır ve bütünü değerlendirirken göz ardı

⁵⁴⁰ A.g.e., s.387-391; İbn Sînâ, “Şerhu Kitâbi Esûlûcyâ el-mensûb ilâ Aristû”, s.65.

⁵⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s.389-390.

edilmelidir. Tümel düzendeki iyiliğin nadiren ve arazî olarak gerçekleşen kötülük yüzünden terk edilmesi ilahi hikmetle bağdaşmaz. Bu yüzden âlemde bulunup kötülük olarak adlandırılan şeyler aslında olabilecek en mükemmel var etmenin zorunlu tali öğeleridir. Bu açıdan zorunlu bir kötülük olarak insani nefsin yetkinliğinden mahrum kalmasına sebep olan erdemsizliğin ve kötü fiillerin kaynağını İbn Sînâ kimi yerde haricî etkilerle şekillenen mizaca, kimi yerde ise insanın kendini bedensel hazlara adanmasıyla edindiği kötü ahlaka bağlar. İnsanda adeta düşünen nefis, hayvani nefis ve bitkisel nefis sürekli mücadele hâlinindedir ve birbirlerinin yetkinliğini engelleyip kendi taleplerini gerçekleştirmeyi amaçlarlar. Elbette ki bu amelî hikmet açısından yüksek mertebeye ulaşamamış insanların durumudur. İyi ahlak temelde düşünen nefsin bu mücadeleden net biçimde galip çıkmasıdır. İbn Sînâ'ya göre insan bunu nasıl gerçekleştirebilir, şimdi ona bakalım.

Öncelikle İbn Sînâ ahlakı, herhangi bir düşüncenin (*reviyye*) öncelemesi olmaksızın kimi fiillerin nefsten kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan bir meleke olarak tanımlar.⁵⁴² Ufak değişikliklerle Galen'den tevarüs ettiği bu tanım⁵⁴³ ile tabiat anlayışı arasında paralellik vardır; zira İbn Sînâ'ya göre tabiat ismi kendisinden iradesiz olarak, *reviyye* ve ihtiyar olmadan fiil çıkan tüm güçler için kullanılabilir.⁵⁴⁴ Hatta “filin *reviyye* (ve ihtiyar) olmadan ortaya çıkması” kısmı iki tanımda da bulunmaktadır. Belki de bu yüzden huylara “ikinci tabiat”⁵⁴⁵ denmektedir. Dolayısıyla huyun da bir tabiat olduğunu varsayabiliriz. Bu durumda sanki ahlaka konu olan iradi fiiller düşünce ve bilinç olmadan ortaya çıkıyormuş gibi görünmektedir. Oysa İbn Sînâ'da amelî güç, belirli tikel fiillere yönelik bedensel hareketlerin *reviyyeye* dayanan ilkesidir.⁵⁴⁶ Bu durumu şöyle açıklayabiliriz: İbn Sînâ'nın ahlak tanımıyla ifade etmek istediği “kazanılan melekelerin insanı uzun uzun düşünmeksizin sevk ettiği davranışlardır.”⁵⁴⁷ Nitekim İbn Sînâ sanat bir meleke hâline geldiğinde onu kullanmak için *reviyyeye* ihtiyaç duyulmayacağını söyler. Hatta *reviyye* aktif olduğu zaman sanat kusurlu hâle gelir ve tıpkı yazı yazan ya da ut çalan kişi gibi o konuda hünerli olan kişi bile kendini verdiği şeydeki ustalığında aptallaşır. Her ne kadar bu tür fiillerin başlangıcı ve amaçlanışı *reviyye* ile olmuş olsa da ancak her aşamada bilfiil *reviyye* ile düşünmeksizin yapmayı

⁵⁴² A.g.e., s.400; İbn Sînâ, *en-Necât*, s.271; İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, s.164.

⁵⁴³ Galen, “Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk”, s.107.

⁵⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu-ş Şifâ: Fizik I*, s.35.

⁵⁴⁵ İbn Sînâ bu ifadeyi doğrudan zikretmese de Galen'den aldığı ahlak tanımıyla ima etmektedir. İkinci tabiat, bir fiilin insanda alışkanlık hâline gelip son derece yerleşik olmasını ifade eder. Bu durumda tabii eğilimler bağlamındaki verili ahlak birinci tabiat, aynı fiillerin sürekli tekrarı sonucu oluşan alışkanlık ikinci tabiatır. İradi fiillerin tabii fiiller gibi kendiliğinden kolayca ortaya çıkması açısından tabiat vurgusu önemlidir (Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s.176-177; Galen, “Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk”, s.112-113).

⁵⁴⁶ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, s.42

⁵⁴⁷ Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s.125.

sürdürmekle sanat düzgün biçimde ortaya konur. Aynı şekilde kayan bir kişinin tutunabildiği şeye tutunması ve elin kaşınan uzvu kaşımak için hareket etmesi de fikir ve reviyeye olmadan yapılanlara örnektir. Bu, nefsanî kuvvenin irade ederek ve şuurlu olarak uzvunu hareket ettirmesi düşünülünce daha net anlaşılır. Bu hareketi bizzat ve dolaysız yapıyor değildir; zira aslında sadece tendonu ve kasları hareket ettirmektedir ve bunu uzvun hareketi izler. Nefs, hareketi en başta irade etmesine rağmen kasın hareketinde aslında şuurlu değildir.⁵⁴⁸ Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre ameli işlerde reviyeye sadece başlangıçta işlev görmektedir. Tıpkı bir koşucunun yarış esnasında tüm hareketlerini en ince ayrıntısıyla hesaplayıp durmadığını varsaymamız gibi, insanın ahlaki fiillerinin de kendisindeki huylardan düşünmeksizin çıktığını varsayabiliriz. Mesela insanın alışkanlığı yalan söylemek ise artık o yalan söylemek üzerine düşünmeden söyleyiverir; ya da cömert insan yardıma muhtaç birini gördüğünde otomatik bir davranış sergiler gibi tereddüt etmeden yardıma bulunur. Bu şekilde yorumladığımızda düşüncenin rolü bu tür fiillerin alışkanlık ya da meleke hâline gelmeden önce sürekli tercih edilmesidir ve iradi fiil bu sayede tabii fiilden ayrılır diyebiliriz.

Bununla birlikte İbn Sînâ yine Galen'i takip ederek insanın bazı nefsanî özelliklerinin kişinin iradesiyle alakalı olmayıp doğuştan gelen mizacıyla şekillendiği görüşündedir. Ona göre insanlardaki farklı psikolojik infiallere yönelik tabii eğilim anlamındaki tabii ahlak ile mizaç arasındaki ilişki kişinin fiillerinde oldukça belirleyicidir. İdrak kuvvetlerinden veriler (suretler, sesler vb.) elde edildiğinde ve o verilerin içeriğiyle uyumlu olarak şehvet veya öfke gücünde bir istek oluşacağı vakit, oluşacak isteğin şiddetini veya zayıflığını/kişinin bu isteğe eğilimini, bu güçlere hizmetle görevli olan ruhun mizaç sayesinde elde ettiği istidatı belirlemektedir. Her insanda bulunan mizaç ve dolayısıyla da istidat, kabiliyet ve yönelimler farklı nicelikte ve şiddette olduğundan, insanların şehvet veya öfke temelli infiallere dair tabii eğilimleri, yani tabii ahlâkları da farklı olmaktadır.⁵⁴⁹ Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre insanlar yaratılışları itibarıyla birtakım infiallere meyillidir. Mesela kimi insanlar korkaklığa, kimileri sevince, kimileri öfkeye, kimileri hüzne, kimileri de şehvete eğilimlidir. Bu eğilimler kişilerin fitratları gereği sahip oldukları huyları yani tabii ahlaklarıdır. İnsanların farklı infiallere yönelik tabii yatkınlığı anlamındaki tabii huylardaki farklılıklar, onların kişisel mizaçlarından kaynaklanmaktadır.⁵⁵⁰ Ancak tabii ahlak sadece bir eğilim ve istidat sağlamaktadır. Bu eğilim

⁵⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu-ş Şifâ: Fizik I*, s.89-90.

⁵⁴⁹ İbrahim Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi" (Yüksek Lisans, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), s.110

⁵⁵⁰ İbrahim Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc-Ahlak İlişkisi", içinde *İslam Düşüncesinde Mizâc Teorileri*, ed. Mehmet Zahit Tiryaki ve Kübra Bilgin Tiryaki (İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2016), s.139,143.

kimi mizaçlarda çok güçlü olabilir, bu durum belirli huy ve davranışların asla değişmeyeceği anlamına gelmemektedir.

Daha önce de bahsedildiği üzere, düşünen nefsin iki işlevinden birisi, netice olarak aklın bilfiil veya mükemmel hâle gelmesine yardımcı olmak babında doğru fiillere götüren akli ihtiyarda bulunmaktır. Bu akli ihtiyar, kişi tarafından ortaya konan doğru fiilin düzeni açısından, şehvet ve öfke güçleri tarafından da kabul edilebilir olmalıdır. Bir başka ifadeyle, düşünen nefis, şehvet ve öfke güçlerini hükmü altına almalıdır. Bu ise ancak kişinin iyi huylara sahip olması durumunda gerçekleşebilir. Ancak İbn Sînâ'nın da benimsediği Galenci sıvılar tıbbında huylar bedenin mizacına veya dört sıvının, yani kan, balgam, kara safra ve sarı safranın belirli oranlarda karışımına bağlıdır. Bu sıvılardan birinin diğerlerine baskın olması, fertlere özgü hâkim karakterleri belirlemektedir: Mesela balgamî, mizacında balgamın baskın olduğu; sevdâvî (*melankolik*) ise mizacında kara safranın baskın olduğu kimsedir. Kişilerdeki bu sıvı yapısında ortaya çıkan dengesizlik, karakter bozukluklarına, yani kötü karaktere yol açarken, iyi karakter de dengeli veya mutedil mizacın sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tıbbi-ahlaki gelenekte bir kimsenin kötü karakterinin daha iyi hâle gelmesinin anahtarı, mizacındaki değişikliktir. Bu hem kimyevi hem de davranışsal pek çok yolla başarılmaktadır. Bir kişinin karakterini değiştirmede ilaç tedavisi ve perhiz en etkili yoldur. Mesela, melankolik bir kimse, mizacında baskın durumdaki soğuk ve kuru nitelikli kara safranın hâkim karakter özelliklerini dengelemek için sıcak sıvılar tüketmelidir. Diğer yandan davranış değişikliği ise, ahlaka dair kitaplarda belirtilen sınırlamalara uyup, dinî hukukta peygamber tarafından emredilen belirli sorumluluk ve ibadetleri yerine getirmekle sağlanabilir. Erdemli davranış, namaz, oruç, hac ve benzeri ibadetlerin hepsi mizacı dengelemek ve kişiye iyi bir karakter vermek suretiyle nefsin bedensel güçlerini, yani şehvet ve öfke güçlerini, düşünen nefsin hizmetine sunmak içindir. Bundan dolayı, denge hâline en yakın mizaç hem davranış hem de bilgisinde iyi özellikleri geliştirmeye en yatkın olan kimsedir.⁵⁵¹

Bu durumda İbn Sînâ'ya göre bazı davranış örüntülerinin doğuştan gelen mizaca bağlı olarak ortaya çıktığını, bununla birlikte bunların tıbbi müdahale ve alışkanlık edinme ile değiştirilebileceğini söyleyebiliriz. Bu değişimde elbette mizaçtan gelen yatkınlık pay sahibidir ve bu itibar ile kimisi için değişim kolay, kimisi için zordur. Nitekim İbn Sînâ'ya göre insanlar fitrat açısından erdemli ya da erdemsiz olarak yaratılmamıştır, her insan bu iki taraftan birine yönelebilmeye istidatlı olarak yaratılmıştır. Bu istidadı huya çevirmesi ise ancak belirli bir fiili adet edinip sürekli tekrarlamaıyla olur. Bir kişiye erdemli ya da

⁵⁵¹ Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), s.42.

erdemsiz denmesi; kişinin övülmesi ya da yerilmesi bu şekilde huy hâline getirilen istidatlar sebebiyledir. Tabii istidatlar farklı kategorilerde değerlendirilir: Bunlardan bazıları yok edilmesi, artırılması, azaltılıp eksiltilmesi mümkün olanlardır ki âdet ismiyle anılırlar. Diğerleri ise yok etmenin veya değiştirmenin geçerli olmadığı, nefsin zapturapt altına alınmasına imkân vermeyen tabii istidatlardır. Ahlak da böyledir ve aynı sınıflandırmaya tabidir.⁵⁵²

Öte yandan İbn Sînâ ahlakın tümüyle sonradan kazanılan bir şey olduğunu ve alışkanlık yoluyla tamamen değiştirilebileceğini söylemektedir:

Faziletlerin nasıl elde edileceği ve rezilliklerden nasıl korunulacağı gibi hususlar kendi yerinde açıklanmış olup burada sözü uzatmaya gerek yoktur. Bu konudaki temel ilke; her insanın doğuştan güzellikleri yapma yetisine sahip olduğu gibi çirkinlikleri de yapma yetisine sahip olduğunu bilmendir. İyisi olsun kötüsü olsun bütünüyle ahlak, kazanılan bir şeydir. Bu nedenle, kazanılmış ahlakı olmayan bir insanın ahlak edinmesi veya kendisindeki kazanılmış ahlakı, iradesini kullanmak suretiyle bu ahlakın tam da tersine dönüştürmesi mümkündür. Alışkanlıkla edindiği bir ahlaktan vazgeçmesi mümkündür. Kendisindeki kazanılmış bir ahlak olmayan kişinin güzel bir ahlak elde etmesini veya kendinde bulunan bir ahlakı değiştirmesini sağlayan şey, alışkanlıktır. Alışkanlık derken, uzun zaman, sık aralıklarla bir şeyi tekrar tekrar yapmayı kastediyorum. Çünkü güzel ahlak da kötü ahlak da bir şeyi tekrarlamak suretiyle kazanılır. Bu durumda, alışkanlıkların alışkanlık hâline gelmesiyle güzel ahlakın bizde oluşacağını söylememiz gerekir.⁵⁵³

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere İbn Sînâ mizaç ve yaratılıştan gelen ahlaki özellikleri yatkınlık ya da istidat olarak ele almakta ve alışkanlık ile yönlendirilebileceğini düşünmektedir. Bazı eğilimlerin değişmemesinin sebebinin mizacın müsait olmaması olduğu söylenebilir.⁵⁵⁴

Sonuç olarak İbn Sînâ huyların değişimi konusunda olumlu bir tavır sunmaktadır. Tabip olmasının getirdiği birtakım düşünceler ve Galen etkisi sonucunda yer yer ahlakın tabii oluşuna ve değişiminin zorluğuna atıfta bulunsa da ahlakın kazanılan bir şey olduğu ve alışkanlıkların bu açıdan önemli olduğu vurgusu daha keskin görünmektedir. Dolayısıyla ahlakın edinilmesi ve değiştirilmesi bağlamında İbn Sînâ'nın determinist bir tutum sergilediği söylenemez. İslam felsefesi ahlak geleneğine uyarak insanın kendisindeki huyları alışkanlık yoluyla izale edebileceği ya da tersine çevirebileceği düşüncesindedir. Bu, kimi insan için kimi zaman zor olsa da ihtimal olarak hep mümkündür. İnsan mizacının etkisi altında bazı ahlaki niteliklere tabii eğilim gösterir; bununla birlikte nefsinde oluşan huylar kendi eseridir.

⁵⁵² İbn Sînâ, "Risale fi'l-Birr ve'l-İsm", s.239.

⁵⁵³ Fatih Toktaş, "İbn Sînâ'nın 'Risâle fi 'İlmî'l-Ahlâk' Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 43 (2016), s.49-50.

⁵⁵⁴ Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s.229.

6.2.4.Mantıksal Determinizm

Mantıksal determinizm ya da kadercilik geleceğe dair olanları da içeren tüm önermelerin ya doğru ya da yanlış olması gerekliliğine dayanan bir zorunluluk türüdür. Çelişmezlik ilkesi ve geleceğe dair olumsal önermelerin modalitesi ile ele alınır. Tezimizin önceki kısımlarında bahsettiğimiz üzere ilk olarak Aristoteles'in *Yorum Üzerine* kitabının dokuzuncu bölümünde tartışılmıştır. Kısaca tekrar edersek: Aristoteles'e göre, gelecekteki tikel bir durum hakkında, iki kişiden biri onun gerçekleşeceğini ve diğeri gerçekleşmeyeceğini söylediğinde çelişmezlik ilkesi gereğince birinin önermesi doğru, diğerininki yanlış olmalıdır. Eğer durumun gerçekleşeceği önermesi doğruysa gerçekleşmesi zorunludur, eğer gerçekleşmeyeceği önermesi doğruysa da gerçekleşmemesi zorunludur. İki kişiden birinin önermesi doğru olacağı için hiçbir şey tesadüfen gerçekleşiyor olamaz. Eğer tesadüf var olsaydı iki durum da eşit oranda olma ya da olmama ihtimaline sahip olurdu ve biri ya da diğeri için doğrudur diyemezdik.⁵⁵⁵ Aristoteles'in vardığı bu sonuç özgür irade bağlamında büyük sorun teşkil eder; zira böylesi bir durumda her şey zorunlulukla gerçekleşir ve özgürlükten bahsedilemez. Bu yorum olabilecek her şey için genelleştirildiğinde, hiç kimsenin gerçekte yaptıklarından başka bir şey yapma gücüne sahip olmadığı bir kaderciliği gerektirir.⁵⁵⁶ Ancak Aristoteles özellikle insan fiillerini içeren bazı durumlara zorunluluk atfedemeyeceğimizin de farkındadır; zira iradeden kaynaklanan gelecekteki durumlarda ve genel olarak bilfiil olmayan şeylerde olma ve olmama imkânının bulunduğunu söyler. Bu durumda her şey zorunlu olarak meydana geliyor değildir; bazı şeyler tesadüfi olarak meydana gelir, iki zıt önermenin biri diğesine göre daha doğru olmaz.⁵⁵⁷ Aristoteles bu ikilemi şu şekilde sonuçlandırır: Var olan şeyler var olduklarında zorunlu olarak vardırlar, var olmayan şeyler de var olmadıklarında zorunlu olarak var olmamışlardır. Yani bir şeyin var olmadığı anda kayıtsız olarak var olması zorunludur demekle var olduğu zaman var olması zorunludur demek aynı şey değildir. Karşıt iki şeyden biri zorunlu olarak vardır, gelecekte olacak olan iki karşıttan biri de zorunludur ancak ikisinden belirli birine zorunlu diyemeyiz.

Aristoteles'i takip eden ve onun *Yorum Üzerine* adlı eserine yazdığı şerhte bu konuya değinen Fârâbî, bizim açımızdan mümkün olan yani meçhul mümkün olan olaylarla ilgili zamansal bir ayırım yaparak bu meseleyi çözmeye çalışır. Ona göre geçmişteki ve şu andaki olaylarla ilgili iki çelişik önermeden birinin doğruluğu hâlihazırda husûle gelmiş hâldedir. Bununla birlikte

⁵⁵⁵ Aristoteles, "De Interpretatione", 18a 34-18b 8.

⁵⁵⁶ Eşref Altaş, "Gelecekle İlgili Mümkün Önermeler ve Özgür İrade: Fahreddin Er-Râzî'nin Aristoteles'in Mantıksal Kadercilik Çözümüne Yönelik Eleştirileri", *Diyanet İlmî Dergi* 58, sy 3 (2022).

⁵⁵⁷ Aristoteles, "De Interpretatione", 19a 7-20.

bizim açımızdan belirsiz ve meçhul olabilir. Eğer biz inceleme ve araştırma yoluyla doğruluk ve yanlışlık açısından olayın bilgisini edinirsek bizim açımızdan da belirli ve malûm hâle gelir. Henüz husûle gelmemiş gelecekteki durumlarla ilgili önermeler ise henüz varlık alanına çıkıp belirlilik kazanmadıkları için hem kendilerinde hem de bizim açımızdan belirsizlerdir. İlahi öngörüye göre gelecekteki olayların veya fiillerin de zorunlu olması onların zatında mümkün olmalarını değiştirmez. Zaten geleceğe dair durumlardaki belirsizliğin yok sayılması, imkânın olmadığını söylemek anlamına gelir ki bu Fârâbî'ye göre saçmadır; zira biz olması ve olmaması mümkün durumların var olduğunu ve bunların bizim irade ve ihtiyarımıza bağlı olduğunu bedihi olarak bilmekteyizdir.⁵⁵⁸ Ayrıca mümkün durumların olmadığı bir dünyada insan hiçbir gayret göstermeye gerek duymaz ve hiçbir hazırlık yapmaz; sanatları mümkün kılan istidatlar gereksiz olur.⁵⁵⁹ Dolayısıyla Fârâbî'ye göre bir açıdan belirlenmişlik varken bir açıdan özgür irade de mevcuttur. Bu yüzden onu ılımlı determinist ya da bağdaşırcı olarak yorumlamak mümkündür.⁵⁶⁰

İbn Sînâ'ya geldiğimizde ise durum bu kadar net değildir. Gelecekteki olaylara dair önermelerin doğruluk değerini tartışırken -Fârâbî'den farklı olarak- ilahi önbilgi sorununu mantıksal bağlamda insan fiiliyle ilişkisi içinde ortaya koymaz.⁵⁶¹ Bununla birlikte yine benzer çizgide her şeyin zorunlu olduğu durumda düşünüp taşınmaya veya hazırlanmaya gerek kalmayacağını söyler; zira bazı şeylerin gerçekleşip gerçekleşmeme ihtimali eşittir.⁵⁶² Ancak net bir şekilde ifade etmemesine rağmen İbn Sînâ ontolojik ya da metafizik bir imkândan ziyade epistemolojik bir imkândan bahsetmektedir. Bu durum iki ögeyle desteklenebilir: İlk olarak *el-İbâre*'de tartışmanın geçtiği kısımda önermelerin doğruluk değerine ait zorunluluk tartışılmaktadır. İkinci olarak, İbn Sînâ'ya göre zorunlu ve mümkünün tabiatını incelemek mantıkçının işi değildir, mantıkçının amacı doğruluk ve yanlışlığın

⁵⁵⁸ Özpılavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*, s.254-256.

⁵⁵⁹ Fârâbî, *Şerhu'l-İbare*, s.90-91; Mümkün olaylar Fârâbî'de de Aristoteles'teki gibi çoğunlukla, nadiren ve eşit olarak gerçekleşme ihtimalleriyle ayrılır. Tecrübeden, reviyeden ve hazırlanmadan sadece çoğunlukla mümkün şeylerde fayda görülür. Zorunlu ve imkânsız şeylerde ise zaten aklı çalışan kimse bunlardan fayda görüleceğini düşünüp kullanmaya kalkmaz. Kararlılık (hazm) ise nadir ve eşit mümkünde bazen fayda gösterebilir (Fârâbî, "Aḥkâmü'n-Nücûm", s.52; Fârâbî, *Şerhu'l-İbare*, s.94; krş: Aristoteles, *Physics*, 196b 10-17).

⁵⁶⁰ Fahreddin er-Râzî Aristoteles ve Fârâbî'nin geleceğe yönelik imkân ile ilgili tutumlarını eleştirir ve gelecekteki var olacak bütün olayların, onlarda bir fazlalık, eksiklik ve değişiklik meydana gelmesi imkânsız olacak şekilde nefsülemlerde belirli olduğunu söyler. Bu durumda epistemolojik çıkarımların hakiki ontolojik varlıklara dair belirleyiciliği olmadığı gibi, bir şey farklı açılardan hem zorunlu hem de mümkün olamaz. Bir şeyin nefsülemlerde belirli olduğunu kabul ettikten sonra o şey için mümkündür denemez; ya varlığı zorunlu ya da imkânsızdır. Dolayısıyla da özgür iradeden bahsetmek mümkün olmaz (Altaş, "Gelecekle İlgili Mümkün Önermeler ve Özgür İrade", s.1202-1203).

⁵⁶¹ Marmura, "Divine Omniscience and Future Contingents in AlFârâbî and Avicenna", s.81.

⁵⁶² İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (el-İbâre)*, s.66; krş: Aristoteles, "De Interpretatione", 18b 26-33.

durumunu, nasıl belirginleşip belirginleşmediğini tespit etmektir.⁵⁶³ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın kastettiği varolanların hakikatteki imkânı değildir. Zira Kaukua'ya göre İbn Sînâ geleceğe dair olumsal önermelerin doğruluğunun, gönderimde bulundukları durumların zorunlu oluşunu gerektirmediğini savunurken metafizik modalite hakkında değil, önermelerin niteliği olarak anlaşılması gereken epistemik modalite hakkında konuşmaktadır. Başka bir deyişle, İbn Sînâ geleceğe dair olumsal önermeyi oluşturan terimlerin anlamlarının önermenin doğruluğunu belirlemeye yetmeyeceğini ve önermenin doğruluğunun sadece gönderimde bulunduğu gerçekteki duruma -ki henüz gerçekleşmemiştir- tekabül etmesiyle belirlenebileceğini söyler. Bu durumda sadece epistemik olarak imkândan bahsedilebilir, metafizik zorunluluk ya da determinizm söz konusu olmaya devam eder.⁵⁶⁴ Kaukua bu iddiasını İbn Sînâ'nın *el-İbâre* eserindeki ifadelerine dayandırır:

Çelişiklerin doğru ve yanlış bölüşmedeki durumlarının tek bir durum olması gerekmez. Çünkü niceliği belirlilerde (*mahsûrât*) doğruluk ve yanlışlık, önermenin zatı ve şeyin doğası nedeniyle belirginleşir. Aynı şekilde zamanları, geçmiş veya şimdi olan tekil zamansal önermeler de böyledir. Çünkü meydana gelmiş zaman, iki şeyden birini zorunlu olarak diğerinin doğasına ekler. Gelecek şeyler hakkındaki tekil çelişik önermelere gelince bunlarda şeylerin doğaları bakımından doğruluk ve yanlışlığın belirginleşmesi gerekmez.⁵⁶⁵

Niceliği belirli önermeler ile zamansal tekil önermeler arasındaki fark şudur: Niceliği belirli önermelerin doğruluğu ve yanlışlığı önermenin zatı ve şeyin doğası nedeniyle belirginleşirken, tekil önermeler hakikatteki olgulara tekabül edip etmemesi ile doğruluk ya da yanlışlık kazanır. Geçmişe ve şimdiye dair tekil önermelerde bu olgular hâlihazırda gerçekleşmiştir ve bu nedenle önermenin doğruluk değeri belirlenebilir. Geleceğe dair önermeler ise olgular henüz gerçekleşmediği için doğruluk değeri kazanmamıştır.⁵⁶⁶ Bu, geleceğe dair olumsal bir önermenin işaret ettiği olgunun zatı gereği zorunlu olmadığını ve dolayısıyla bu olguyu işaret eden önermenin doğruluk değerinin olguyu gerçeklikten ayrı biçimde, sadece zihindeki şekliyle ele alarak belirlenemeyeceğini ifade eder. Mesela sağlıklı bir insan olarak Zeyd yarın yürüme kabiliyetine sahip olacaktır, fakat kabiliyet tek başına Zeyd'in yarın yürüyüp yürümeyeceğini belirlemeye yetmez. Bu anlamda yüklemın işaret ettiği nitelik mevzu için arazîdir ve sadece mevzuya nispetle düşünüldüğünde meydana gelişi

⁵⁶³ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (el-İbâre)*, s.67.

⁵⁶⁴ Jari Kaukua, "Future Contingency and God's Knowledge of Particulars in Avicenna", *British Journal for the History of Philosophy*, 2022, s.3.

⁵⁶⁵ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (el-İbâre)*, s.64; krş: Aristoteles, "De Interpretatione", 18a 28-36.

⁵⁶⁶ Fârâbî de bu konuda benzer şeyler söyler, ancak belirsizliğin sadece epistemolojik değil aynı zamanda ontolojik olarak da bulunduğunu ima eder: "Husûle gelmemiş gelecekteki durumlar henüz varlık alanına çıkıp belirlilik kazanmadıkları için hem kendilerinde hem de bizim nezdimizde belirsizlerdir." Bununla birlikte Fârâbî'ye göre meydana gelen tüm olaylar Tanrı'nın bilgisi açısından düşünüldüğünde zorunludur; ancak zatında mümkün olarak kalmaya devam eder. (Fârâbî, *Şerhu'l-İbare*, s.90,97).

tamamen olumsaldır. Geleceğe dair olumsal önermenin işaret ettiği olgu meydana gelmesi ya da gelmemesi için belirleyici bir sebebe ihtiyaç duyar ve belirleyici sebep oluşmazsa ya da yarın oluşması için gerekli koşullar şimdi sağlanmazsa olgunun gerçekleşip gerçekleşmeyeceği karara bağlanmış olmaz. Kaukua İbn Sînâ'nın bu görüşlerinden belirleyici sebebin yokluğunun bizim epistemik sınırlarımız ile mi yoksa hakiki metafizik bir belirsizlik ile mi ilişkili olduğunun net olarak anlaşılmadığını; ancak İbn Sînâ'nın doğruluğun belirleniminden bahsetmesi nedeniyle epistemik bir kaygı taşıdığını düşündüğünü söyler. Eğer değişmeyen metafizik ilkeler eşliğinde gerekli koşullar her olgu için zorunlu tam sebebi oluşturuyorsa, o hâlde olguların şu andaki durumları, bir dizi ara olgu aracılığıyla olsa da uzak gelecekteki olguyu gerektirir. Bunun yanı sıra olumsal bir önermenin doğruluk değeri hep haricî bir sebep tarafından belirlenir; eğer terimler arasındaki ilişkiyle belirlenseydi olumsal önerme olmaktan çıkardı.⁵⁶⁷ İbn Sînâ yine *el-İbâre*'de geleceğe dair tekil önermelerin aynıyla (*bi-aynihi*) doğru ya da yanlış olması durumunda gelecekteki her şeyin kaçınılmaz olarak var olacağını ya da olmayacağını söyler. Böylelikle bir şey hakkındaki söz doğruysa o şey mutlaka olacaktır, söz yanlış ise mutlaka olmayacaktır. Hâlbuki şey, birisi onu doğruladığı için mevcut hâle geliyor değildir, aksine sözün doğru olmasının nedeni şeyin kendinde böyle olmasıdır. Dolayısıyla bu zorunluluk, haklarında hiçbir şey söylenmese bile şeylerin kendiliğinde bulunmaktadır.⁵⁶⁸ Buna göre Kaukua'nın yorumu doğru görünmektedir; zira İbn Sînâ olumsallığı ve imkânı önermelere atfederken ontolojik ya da metafizik anlamda bir belirsizlikten bahsetmemektedir.

Öte yandan İbn Sînâ'ya göre olması ile olmaması eşit olaylar olduğunu, bunların bizim düşünme ve hazırlanmamıza konu olduğunu ve tüm olaylar zorunlu olsaydı bunlara gerek olmayacağını söylemiştik. Bu noktada İbn Sînâ'nın insanın irade özgürlüğü ile çelişen bir determinizme yol açması sebebiyle doğru ya da yanlış değerinin önceden belli oluşunu reddettiği düşünülebilir; ancak İbn Sînâ iradi fiillerimizin de tüm olgu ve olaylar gibi sebepleri tarafından zorunlu kılındığını net bir şekilde ifade eder. “Zeyd yarın yürüyecek” ifadesinin önceden doğru olması Zeyd'in yürüyüş hakkındaki düşünüp taşınmasını ve tercihini gereksiz kılar. Bu yüzden bu önerme şimdiden doğruluk değeri kazanamaz, buna rağmen Zeyd'in düşünüp taşınması ve sonuçtaki kararı birtakım saikler ve öncel düşünceler tarafından belirlenecek ve böylece dünyadaki boşluksuz nedensellik ağının bir parçası olacaktır. Zira İbn Sînâ çeşitli eserlerinde iradelerin de tabii şeyler gibi kendilerini zorunlu

⁵⁶⁷ Kaukua, “Future Contingency and God's Knowledge of Particulars in Avicenna”, s.4-7.

⁵⁶⁸ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (el-İbâre)*, s.64-65; krş: Aristoteles, “De Interpretatione”, 18b 35-19a 6.

kılan ve sebep olan illetlerin meydana gelmesiyle meydana geldiklerini ve bu sebeplerin yersel ve göksel olanlara dayandıklarını söyler.⁵⁶⁹ Bu açıdan Kaukua İbn Sînâ'nın irade teorisini en iyi ihtimalle kısmen bağdaşırcı, sıkı bir analizle incelendiğinde ise katı bir determinizm olarak görür.⁵⁷⁰

Kaukua'nın vardığı sonuca göre İbn Sînâ bağdaşırcılığın çoğu modern versiyonunda olduğu gibi mutlak özgür iradeyi reddeder ve iradi faili sebeplere duyarlılık olarak açıklar. Yine çoğu bağdaşırcı gibi onun da teorisi nihayetinde determinizme çıkar; sebeplere duyarlılığımız kısmen özümüz, kısmen de geçmişimizdeki koşullara bağlı faktörler tarafından belirlenir ki ikisinde de müdahale olanağımız yoktur.⁵⁷¹ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın düşüncesinde bir tür bağdaşırcı özgürlüğün var olduğunu kabul etsek dahi bununla ahlaki sorumluluğu temellendirebileceğimiz şüphelidir. İbn Sînâ'nın Mu'tezile ve Eş'ariyye'den tevarüs ettiği tartışma öncelikle sorumluluk ile ilgilendiğinden ve özgürlüğü yalnızca ikinci planda ele aldığından, özgürlüğün sorumluluk için uygun bir zemin olarak düşünüldüğü ölçüde İbn Sînâ'nın da asıl ilgisinin bu yönde olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu konuda kendisinden önceki ve sonraki birçok düşünür gibi net bir çözüm sağlayamamıştır.⁵⁷²

Sonuç olarak ele aldığımız determinizm türlerine göre İbn Sînâ'nın düşüncelerine determinizmi atfetmenin gayet mümkün, özgürlüğü atfetmenin ise zor olduğunu görüyoruz. Gerek sebep-sonuç ilişkisi ve bunun dayanağı olan kader anlayışı, gerekse geleceğe yönelik durumlardaki ontolojik belirlenim olsun bizi İbn Sînâ'nın her şeyin önceden belirlenmiş olduğunu düşündüğü kanısına vardır. Bununla birlikte huyların değişebilir olduğunu iddia etmesi ve yer yer insanı ahlaki açıdan sorumlu olarak ifade etmesi yukarıda tartıştığımız üzere onun “özgürlük” kavramına farklı yaklaştığı veya belirlenimi sorumluluğu dışarıda bırakarak incelediği şeklinde yorumlanabilir. Bu yüzden Kaukua'nın onun ancak bir tür kısmî

⁵⁶⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.275; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s.409; İbn Sînâ, “İbn Sînâ'nın Ahlağa Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)”, s.236; İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-Fesâd)*, s.108.

⁵⁷⁰ Kaukua, “Future Contingency and God's Knowledge of Particulars in Avicenna”, s.10.

⁵⁷¹ Kaukua'ya göre İbn Sînâ Aristotelesçi biçimde tabii özlerin içinde bulundukları varlığı kendine has gayesine doğru yönlendirdiğini varsayar ve bu nedenle her insanda insana has olan bilgi edinme ve bu bilgiyle uyumlu olan iyi hayatı yaşama gayesine yönelik içkin bir tabii dürtü bulunur. Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre insanın doğru sebeplere yönelmesi ve bu sayede iyi ve doğruyu bulması insana içkin bu dürtü ile gerçekleşir. İnsanın sorumluluğu ve ödül veya cezaya layık oluşu da bu dürtüyü beslemesi ya da ondan sapmasına göre şekillenir. Dolayısıyla Kaukua'ya göre kişi özündeki içkin dürtüye uygun hareket ederse özgürdür denebilir ve mutlak anlamda bir özgür iradeye ihtiyaç yoktur. Bu türden bir özgürlük belirlenmiş fiilden başka bir fiili seçme kapasitesini ifade etmez. Bu yüzden İbn Sînâ'nın özgürlük anlayışı sadece negatif tipte bir özgürlüktür denebilir; yani tabiatına aykırı fiilde bulunmaya iten dışsal saiklerden özgür olma anlamında bir özgürlüktür. Yahut da onun tanıdığı özgürlük, karşıt dışsal saiklere direnip içkin dürtüyü güçlü kılmaktır denebilir (Kaukua, “Freedom and Responsibility in Avicenna”, s.160).

⁵⁷² A.g.e., s.168.

bağdaşırıcı ya da negatif özgürlükçü olabileceği; ancak ayrıntılı olarak incelendiğinde sıkı determinist olarak görülme ihtimalinin daha yüksek olduğu görüşüne katılıyoruz.

7. İbn Bâcce (ö.1139)

Batı İslam dünyasında yetişen ilk filozof İbn Bâcce, yazdığı şerhler ve genel görüşleri itibarıyla Aristotelesçi bir filozof olarak adlandırılrsa da onun ahlaka ve siyasete dair görüşlerinde Platon ve Fârâbî etkilerini görmekteyiz; zira İbn Bâcce bireysel ahlakı toplumun idaresiyle iç içe ele alır. Özellikle *Tedbirü'l Mütevahhid* eserinde ideal bir toplumun tasvirini yapar ve ideal olmayan toplumlarda “filozof”un deyim yerindeyse “hicret” ederek kendi mükemmelliğini temin etmesi gerektiğini iddia ederek orijinal bir görüşe imza atar. Aslında bu yüzden İslam felsefesinin ana akımından ayrı durduğu düşünülür; çünkü toplumun gelişiminden ziyade bireyin mükemmelleşmesini önceleyerek, felâsifenin filozofa verdiği “toplumun doğru olana yönlendirilmesinden de sorumlu hikmet sahibi kişi” unvanını reddetmiş görünür. Bu açıdan İbn Bâcce gerçekten de Platon, Aristoteles ve İslam filozoflarından ayrılır. Kusurlu devletteki filozofun toplumla nasıl ilişki kurması gerektiği problemi ise Yeni Platoncu felsefe bağlamında açıklanabilir. İlahi âleme ulaşmak için ön şart olan “hakikatle bağlantı kurma”yı başarabildiği için filozof ruhani suretlerle ya da Platonik idelerle ittisal kurmayı hedefleyen biri olarak görülür. Bu yüzden görünüşler dünyasındaki geçici varlıklara yönelik bağılılıklarından kurtulmaya çalışır. Düşünme ilahi bir güçtür ve bu gücü tam anlamıyla kullanabilen, varlık tarzı tamamıyla akli ve maddeden soyut olan ruhani varlıklara benzer bir kimse hâline gelir. Filozof hakikatle bağlantı kurabilmesi ve akli yetilerini üst düzeyde kullanması sebebiyle seçilmiş kişi gibidir. Felâsife bu görüşü Platon ve Yeni Platonculardan edinmiş olmalıdır.⁵⁷³

Filozofun bilgi arayışı, her şeyden önce, Tanrı’yı bilmek yönündeki ilahi emre cevap niteliğindedir. Bu bilginin başlangıcı insan aklının faal akıl ya da ilahi akıl ile bağlantı kurmasıdır. En aşağıda sanatlar, daha yukarıda nazari bilgi ve en yukarıda hakikatin bilfiil kavranması olmak üzere bu yolda birçok aşama vardır. En yüksek mükemmellik ancak tüm fiillerin ihtiyari ve insani olduğu durumda elde edilebilir. Bu fiiller içgüdüden değil düşünceden (*reviyye*) kaynaklanır ve insana özgü yeti olan akla dayanır. İbn Bâcce’ye göre sapkın devletlerde tüm fiiller içgüdüye göre şekillendiğinden bu devletlerin sakinleri akli ve

⁵⁷³ Oliver Leaman, “İbn Bajja on Society and Philosophy”, *Der Islam* 57 (1980), s.109-110. Bu metnin Türkçe tercümesinde bazı önemli hatalar bulunduğundan orijinalini kullanmayı tercih ettik, bkz: Oliver Leaman, “İbn Bâcce’nin Toplum ve Felsefeye Bakışı”, çev. Bayram Tamtürk, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy 15 (2019).

ihtiyari fiilde bulunma kapasitesine sahip değildir.⁵⁷⁴ Filozofun ya da erdemli insanın sahip olması gereken bu akli fiil kapasitesini ve sürecini İbn Bâcce'nin Aristoteles ve Meşşâî gelenekle aynı şekilde yorumlayıp yorumlamadığını bir sonraki bölümde inceleyeceğiz.

7.1. İrade ve Fiil

İbn Bâcce'nin gözündeki filozofun yani erdemli insanın nihai hedefinin tüm cisimsel bağlardan arınıp akledilirlerle bir araya gelmek olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda daha çok İbn Sînâcî bir yaklaşımı benimsediği ifade edilebilir. Ancak konumuz gereği biz insanın ayaltı âlemdeki fiilleriyle ilgilendiğimizden bu “hazırlık” aşamasıyla alakalı altyapıyı oluşturan unsurlara göz atmalıyız.

İbn Bâcce katmanlı şekilde insanın akli ve akli olmayan yetilerini şöyle anlatır:

İnsan kimi zaman bitkilere benzediği bir hâlde bulunur ve bu (hâl), insanın rahimde kapsandığı zamandır. Zira insan, ilkin şekillenir ve şekillenmesi tamamlanınca, beslenir ve büyür. Bu etkinlikler, ilk varoluşlarından itibaren bitkilerde de bulunur ve onlar, ilk varoluşlarından itibaren ve gelişimleri boyunca diğer farklı etkinliklere sahip değildirler. Bu fiilleri gerçekleştiren doğal ısıdır. Cenin, annesinin karnından çıktığında ve (dış) duyularını kullandığında, o zaman düşünmeyen hayvanlara benzer; mekânda hareket eder ve (bazı şeyleri) ister. (Önce) ortak duyuda, sonra tahayyül gücünde yer edinmiş ruhani suretin ortaya çıkışından dolayı bu böyledir. Tahayyül edici suret, insanda ilk hareket ettiricidir. O zaman insanda, sanki tek bir mertebedeymiş gibi, üç hareket ettirici vardır: arzulatoryıcı-besleyici güç, büyütücü güç ve tahayyül edici güç. Tüm bu güçler, etkin güçlerdir; kendilerinde bir yoksunluk olmaksızın bilfiil vardır. Etkin güçler ile edilgin olanları arasındaki fark budur: edilginlerde yoksunluk bulunur. *Mütevahhidin (Tedbiri)* kitabında açıklandığı üzere, ruhani mertebelerin ilki, duyulur ruhani surettir. Çünkü (bu duyulur suret), algıdır (idrak). Oysa o diğer suretler vasıtasıyla, ne onların içinde varoldukları cisim algılanır ne de cisim onları algılar. Bitkilere herhangi bir "bilgi"nin (*marife*) kesinlikle atfedilmemesine karşılık, hayvanlara atfedilmesinin nedeni budur. Zira tüm hayvanlar, duyumsayıcıdır. Duyu, kendisiyle hayvanın bu (belirli) cismi algıladığı bir ruhani surettir. Dolayısıyla hayvan, "bilgi"den yoksun olmaz. İnsan rahimde olduğunda ve bitkilere benzediğinde, salt bilkuvve hayvan diye adlandırılır. Şöyle ki; onun doğal ruhu, ruhani sureti kabul eder ve bu kabul sayesinde o bir hayvan olur. Buna karşılık bitkilerin doğal ısısında, bunun olması mümkün değildir. (Hayvana ait olan) bu doğal ısının, sureti kabul ederken; (bitkiye ait olan) bu diğerinin kabul etmemesinin nedeni, her ikisindeki karışım farklılığıdır (imtizaç)... Birey, bazen bilkuvve hayvandır ve bazen bilfiil hayvandır. İnsanı, bilfiil hayvan ve bilkuvve insan olduğu, yani düşünce gücünün kendisinde (henüz) oluşmadığı, süt emzirilen bir çocuk olduğu zamanki hâlde varsayalım... O zaman çocuk, ancak düşünce gücü sayesinde bir insan olur. Makulleri elde ettiğinde, düşünce gücünü elde eder ve makullerin elde edilmesiyle, düşünce ve düşünceden kaynaklanan her şeyin hareket ettiricisi olan bir istek ortaya çıkar. O, diğer (güçler) ile değil, bununla (düşünce gücüyle) bireydir... Bu açıdan insanın ilk hareket ettiricisi, bilfiil makul olan bilfiil akıldır.⁵⁷⁵

⁵⁷⁴ Leaman, “İbn Bajja on Society and Philosophy”, s.119.

⁵⁷⁵ İbn Bâcce, “Akıl, İnsan ile Birleşmesi (İttisal el-Akl bi'l-İnsan)”, içinde *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelenek-i*, ed. Recep Alpyağıl, çev. İlyas Özdemir (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), s.134-135.

Canlı varlıklar kümesini klasik bir biçimde sunan İbn Bâcce, insanın gelişimini her aşamada sırayla ortaya çıkan bilkuvve ve bilfiil güçlerle açıklar. İnsan doğum öncesi bitki gibi tabii bir biçimde beslenme ve büyüme gerçekleştirirken bilkuvve olarak hayvani güçleri haiz bulunur. Doğduktan sonra ise duyu ve dolayısıyla idrak sahibi bir canlı hâline gelir. Bu, aynı zamanda onun mekânsal yer değiştirme özelliğini de ifade eder. Tıpkı Aristoteles gibi⁵⁷⁶, hayvanlarda bulunan en yüksek yeti olan tahayyülü harekete sebep olan bir tür bilgi olarak gören İbn Bâcce, iradi hareketin kaynağını hayvanda tahayyüle, insanda ise düşünme gücüne bağlar.

Genel olarak canlı duyum ve tahayyül ile hareket eder. Düşünme gücüne sahip olmayan hayvanlarda en değerli güç olan tahayyül gücü sayesinde istek (*nüzû* ') gücü de harekete geçer. Zaten İbn Bâcce'ye göre hayvani hareket, tahayyül edilen ruhani suretle istek gücü arasındaki uygunluktan meydana gelir ve bu uygunluk sona erince hareket de sona erer.⁵⁷⁷ Bu bakımdan hareketin uzak sebebi duyu ya da tahayyül, yakın sebebi ise istektir. Duyularda meydana gelen suretler ile canlı kendisine uygun şeyleri ister, zarar verici şeylerden kaçır. Mutehayyile gücünde meydana gelen ruhani suretlerle yani hayallerle de kendisi için hâlihazırda mevcut olmayan şeyleri ister veya onlardan kaçır.⁵⁷⁸

Hayvani hareketi klasik Aristotelesçi biçimde açıklayan İbn Bâcce'nin tahayyülden kaynaklanan fiilin insani olmadığını sıkça vurgulaması, onun nazarındaki erdemli insan modelinin deyim yerindeyse insanüstü bir varlığa dönüşme potansiyeli taşıması ve sıradan insanın hayvani fiillerle yaşamını sürdürüp insandan daha düşük bir mertebeye yer almasıyla uyumludur. Zira ona göre tahayyül gücü doğru veya yanlış hüküm verebildiği gibi çoğunlukla yanlış hükümde bulunur. Bu güç öncesinde duyu gücü tarafından idrak edilmedikçe duyulur olanı bizzat değil arazî olarak idrak edebilir. Bu yüzden tahayyül gücü bazı mizaçlarda ya da bazı hasta kişilerde var olmayan şeylerin görülüp onlara yönelik hareket edilmesine yol açır. Hatta duyuları sağlam kişilerde de bazen ortak duyu güçlenir ve duyu organının mizacı zayıflar. Bu durumda duyu gücü ortak duyudan etkilenir ve etkiyi kabul eder. Bu etki duyu organını harekete geçirir ve hayali varlıklar algılanmış gibi olur.⁵⁷⁹ Bir düşünceye dayanmayıp sadece tahayyülden kaynaklanan fiiller insan tarafından işlense de hayvani fiiller

⁵⁷⁶ Aristoteles, *DA*, 433a 11-19.

⁵⁷⁷ İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid: Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefî Yetkinliği*, çev. İlyas Özdemir (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), s.194; İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, çev. Burhan Köroğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), s.182.

⁵⁷⁸ İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s.190.

⁵⁷⁹ İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s.176.

olarak adlandırılır.⁵⁸⁰ Varlığa ilişkin tahayyüle dayanan yanlış hükümlerden kaynaklanan fiiller insani olarak adlandırılmaz ve insanı kendine özgü mükemmelliğe götüremez.

Bu ifadelerden insani fiilin kaynağı olan düşüncenin (*re'y*) her zaman doğru olduğu sonucu çıkarılmamalıdır; zira İbn Bâcce bu tür düşüncenin doğru veya yanlış olabileceğini söyler. Ayrıca düşüncenin ilke olması, bedeni diğer güçlerden bağımsız şekilde harekete geçirmesi anlamına da gelmez. İlk olarak düşünce ortaya çıktığında tahayyül gücü düşüncenin gerektirdiği şeyi idrak etmek üzere harekete geçer ve ortak duyu o düşünceye ait imgeyi hazırlar. Sonra bu yönde iştiaak belirir ve beden hareketlenir. Bu yüzden insandaki ilk hareket ettirici yani insani nefis, cismani bir alete ihtiyaç duyduğunda aynı zamanda zorunlu olarak tahayyüle de ihtiyaç duyar.⁵⁸¹

Bir parantez açarak şunu belirtmek gerekir ki İbn Bâcce Sufilerin tasvir etmede aşırıya kaçtıklarını düşündüğü bir şaşkınlık hâlini de hayal gücünde akla benzeyen bir şeyin belirip istek gücünü etkilemesine bağlar. Zira bu hâl onlara -doğru veya yanlış olsun- zannettikleri şeylere göre nefislerinde buldukları hayaller yüzünden arız olur. Bu hayaller isteme gücünü etkiler; zira bu tür hayaller yalnızca vehmeden nefis ile birleşir. Buna karşın doğruluk ve yanlışlık isteme gücünün akli kısmına aittir.⁵⁸² Daha sonra bir başka Endülüslü düşünür İbn Tufeyl (ö.1185) İbn Bâcce'yi bu sözleri sebebiyle eleştirecek ve onun vesilesiyle nazari yöntemle hakikate ulaşılabilirliğini düşünen filozofların yanlış yolda olduklarını savunacaktır. Zira İbn Tufeyl'e göre İbn Bâcce Sufilerin bahsettikleri zevkin aslında tahayyül gücüne dayandığını söyleyerek gerçek mutluluğa nasıl ulaşılacağını açıklayacağını vaat etmiş; ancak yoğunluktan bunu başaramamıştır. Belki de onu engelleyen, bu konuda bir şeyler söylemenin kendisini insanları mal mülk edinmeye ve bu yolda hileler kullanmaya teşvik etmesiyle çelişecek şeyler ya da kendi hayat tarzını kötüleyecek şeyler söylemek zorunda bırakacak olmasıdır. İbn Tufeyl'e göre İbn Bâcce Endülüs'ün ilk gerçek filozofu olmasına ve kendisinin tasvir ettiği nazari bilgi ve fikrî araştırmada en üst düzeye çıkmış olmasına karşın daha yukarıya çıkıp İbn Sînâ'nın da *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'de bahsettiği Tanrı'yı arayanların müşahade yoluyla ulaştıkları aşamalara ulaşamamıştır. Zira İbn Bâcce'nin sözünü ettiği,

⁵⁸⁰ İbn Bâcce, “Kavlun Yetlû Risâle el-Vedâ”, içinde *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, ed. Macit Fahrî (Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 1991), s.151.

⁵⁸¹ A.g.e., s.151.

⁵⁸² İbn Bâcce, “Aklın, İnsan ile Birleşmesi (İttisal el-Akl bi'l-İnsan)”, s.143; İbn Bâcce, “Risâletü'l-Vedâ (Vedâ Risâlesi)”, içinde *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s.430.

kıyaslardan çıkarılan nazari idrak, öncüller ileri sürmek ve sonuçlar çıkarmak bu aşamalara ulaşmak için yeterli değildir.⁵⁸³

Tekrar konumuza dönersek, İbn Bâcce'nin insan ve hayvan arasındaki ayrımı istek gücüne yönelik de yaptığını söyleyebiliriz. Nitekim istek 1. Hayale dayalıdır: Çocukların terbiyesi, çeşitli yönlerde hareket, dostluk, aşk ve bunun gibi şeylere dairedir. 2. Aracı nefse (*en-nefs el-mutavassıta*) dayalıdır: Buna yeme-içme, giyinme ve tüm sınaatler dâhildir. 3. Akla (*nutk*) dayalıdır⁵⁸⁴: Bununla eğitim ve öğrenim gerçekleşir ve insana özgüdür. İlk iki tür istek ise tüm hayvanlarda ortak olarak bulunur. İbn Bâcce'nin bu tasnifi, hayvanlar kategorisi için ortak olan iradi hareketi, insani ve hayvani olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre, insani fiilin temelinde akla dayalı istek, hayvanınkinden ise sadece hayale dayalı istek bulunmaktadır.⁵⁸⁵

Hayvanlardaki hareket ettirici isteme gücü, birbirine karşıt iki fiile sahip olan iki sınıftan meydana gelir. İlkini İbn Bâcce genel anlamda sevgi (*el-mehabbe*) olarak isimlendirir, istek ve bağlılığın onunla meydana geldiğini söyler. Beslenmeye yönelik şehvet, öfke ve diğer türler bu cinse dâhildir. İkinci sınıfın cins adı nefrettir ve kaçınma ve terk etme ona bağlı olarak oluşur; korkma, bıkkınlık, yılgınlık ve benzerleri de bu gruba dâhildir. Bütün bunların sebebi ise hayalî nefstir. Bu isteme süreci hayvan olması bakımından insanda da bulunur. Ancak insan, düşünmeden kaynaklanan ihtiyari hareketle kendine has özelliğine sahip olur ki, fiillerinde doğruluk ve yanlışlık insana bu özelliğinden dolayı nispet edilir. İbn Bâcce klasik Aristotelesçi ahlak anlayışındaki insanın kendine özgü iradi fiillerinin reviiye ve ihtiyara dayandırılması görüşünü devam ettirmektedir. Nitekim ona göre de insana has olan hareket, doğru reviiyenin gerektirdiği şekilde hareket etmektir. Çünkü açıktır ki, reviiye, zorunlu olarak bir amaca yöneliktir ve bu amaç “mutlak iyi”dir. Bu iyi, tabii olarak istenir ve herkes tarafından sevilir. İnsan dışındaki hayvanlara, mutlak iyinin bilinmesini sağlayan düşünme gücü verilmediği için, iyiyi tanıma onlara maddelere bitişik olarak sunulmuştur ki, bu da duyum ve vehim/hayal yoluyla gerçekleşir. İnsan ise iyiyi hem maddelerinde tanır hem de onu soyut olarak bilir. Bu yüzden insan bir şeye karşı istek duyar (*işteha*) ya da ondan nefret eder (*kerihe*) de sonra bir şekilde nefret ettiği şeyin iyi olduğunu anlarsa, bu durumda istek duyduğu şeyi bırakıp daha önce nefret ettiği şeyi ister. Eğer bunu yapmazsa, onun fiili

⁵⁸³ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzân*, ed. Yusuf Zidan (Kahire: Dâru'l-Emîn, 1998), s.161-163; İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hay Bin Yakzan*, ed. N. Ahmet Özalp, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya ve Babanzade Reşid (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), s.69-72.

⁵⁸⁴ İbn Bâcce akla dayalı isteme konusunda ayrıntıya girmediğinden kesin bir yargıda bulunmak mümkün değilse de bu, Aristoteles'te bulunan akli isteme (boulesıs) teriminden mülhem olabilir.

⁵⁸⁵ İbn Bâcce, “Fi'l-Fahs ani'l-Kuvve en-Nüzû'iyye”, içinde *Resâil Felsefiyye li'l-Kindî ve'l-Fârâbî ve İbn Bâcce ve İbn Adiyy*, ed. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1997), s.147; Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1997), s.102.

düşüklük, aptallık, sapıklık ve benzeri şeylerden olur. Ayrıca bu fiil insani değil hayvani bir fiil olur.⁵⁸⁶ Bu durumda hayvan sadece duyu, vehim ya da tahayyül güçleriyle iyi olanı maddi biçimde tanıyıp ona göre hareket ederken insan genel anlamda düşünme ile maddi olmayan iyiyi de bilme ve özel olarak reviyeye ile bu bilgiye göre hareket edebilme kapasitesine sahiptir; hatta onun insani fiil ortaya koyması ancak bu şekilde mümkün olur.

Bununla birlikte insan da sonuçta unsurlardan oluşan bir varlık olduğundan hiçbir şekilde reviyeye ve ihtiyarına konu olmayan yüksekte düşme, ateşle yanma gibi birtakım zorunlu fiillere maruz kalır. Bitkisel nefse sahip olduğu için de beslenme ve büyüme gibi fiillere; hayvani nefse sahip olduğu için de duygulanım (*ihsas*) gibi bazı fiillere maruz kalır. İbn Bâcce'ye göre insanın aşırı korku nedeniyle yaptığı bazı fiiller de bir tür zorunluluğa girer, mesela arkadaşına hakaret etme veya kralın emriyle babayı öldürme gibi; ancak bunlarda aynı zamanda ihtiyar da söz konusudur.⁵⁸⁷ Fakat gerçek anlamda ahlaka konu olan ve insani olarak adlandırılan fiiller insanın tabii ya da gayritabii bir zorunluluk sebebiyle değil, kendi akıl yürütmesi sonucunda ortaya koyduğu fiillerdir ki bu tür fiiller insana özgü ihtiyar yetisiyle açıklanır.

7.1.1.İnsani İrade: Reviyeye ve İhtiyar

İbn Bâcce insanın düşünce temelli fiillerine dair görüşlerinde Meşşâî çizginin dışına çıkmaz. Ona göre insanda tabiat itibarıyla bulunan ve ona özgü olan tüm şeylerde fiiller bakımından ihtiyar bulunur. İnsanın ihtiyarı ile ortaya koyduğu fiiller diğer cisimlerde bulunmaz. İnsana özgü kılınmış fiiller ihtiyar ile ortaya konur; zira insanın ihtiyar ile ortaya koyduğu tüm fiiller insanidir, insani tüm fiiller ihtiyaridir. İhtiyar ile kastedilen ise reviyeye ile oluşan iradedir. İhtiyara dair ilkeler yalnızca hayvani nefse ilgili fiiller söz konusu olduğunda gereklidir. Çünkü akılsız hayvanların nefslerine ilişkin infialler onların fiillerini önceler. İnsan da bazen – korku sebebiyle kaçmak gibi- bu tür fiillerde bulunur ki böyle fiiller nefsinin hayvani yönünden kaynaklanır. Mesela insanın kendisine çarpan bir taşı ya da kendisini yaralayan bir sopayı kırması gibi fiilleri hayvani fiillerdir. Ancak başkası yaralanmasın diye ya da reviyeye bunu gerektirdiği için kırma fiilini gerçekleştiren kişinin yaptığı insani fiildir. Dolayısıyla aynı fiil düşünmeden kaynaklandığında insani, infialler ya da hayvanlarda bulunan daha alt

⁵⁸⁶ İbn Bâcce, “Fi'l-Müteharrik Risalesi”, çev. Yaşar Aydın, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy 1 (2002), s.22-23.

⁵⁸⁷ İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, s.93-94. Burada İbn Bâcce'nin bahsettiği fiiller muhtemelen Aristoteles'in karma fiiller olarak adlandırdığı fiiller kategorisindedir. Bunlar insanın bir yandan yapmak zorunda kaldığı, ancak başlangıcında tercih ettiği için daha ziyade isteyerek yapmış olduğu fiillerdir (Aristoteles, *NE*, 1110a 4-19).

seviye güçlerden kaynaklanırsa hayvani olur. Burada fiilin sebebi ve amacı önem kazanır. Eğer fiilin gerçekleştirilmesinde fiilin kendisinden başka bir amaç yoksa veya elde edilen amaç aslında kastedilmemişse bu fiil hayvani nefis tarafından gerçekleştirilen hayvani bir fiildir. Mesela bir adam canı çektiği için erik yese ve bu ona tesadüfen sağlığı açısından ihtiyacı olduğu iyiliği sağlasa, bu fiil hayvani olmuş olur; ancak arazî olarak da insani olur. Eğer taakkul sahibi yani reviiye yetisi hep doğruyu gösteren bir insan canı çektiği için değil de karnını rahatlatmak için erik yese ve erik iştahına da uygun olsa, bu fiil aslen insani ve arazî olarak da hayvani olur; çünkü faydalı olan arazî biçimde iştahı cezbetmiştir. Hayvani fiil, sadece iştah, öfke, korku gibi nefsanî infiallerin öncelediği fiildir. İnsani fiil ise nefsanî infialden önce veya sonra gelmesi önem arz etmeksizin düşüncenin failde gerektirdiği bir şey tarafından öncelenendir. Yani hayvani nefis için hareket ettirici nefsanî infialler iken, insani nefis için hareket ettirici bir düşünce ya da inançtır. İbn Bâcce'ye göre insan ergenlik döneminde sadece bir hayvandır ve onun fiilleri yalnızca hayvani nefsin etkisindedir; ancak kendisinde reviiye yetisi geliştiği andan itibaren mutlak ve kendine yeter bir insan hâline gelir. Reviiye sahibi insanda hayvani nefsteki infiallerin sonucunda oluşan fiiller bile insanilikten uzak değildir; zira insan bu tür fiillerde de nasıl yapacağını düşünür. Bu yüzden insan fiilini ortaya koyabilmek adına hayvani nefsten faydalanır. Ancak reviiye gücünü hayvani nefsin amaçlarına yönelik kullanırsa insanın hayvandan bir farkı kalmaz, sadece reviiye sayesinde bu tür amaçları daha çok ve daha iyi gerçekleştirmiş olur. İnsani nefis ise hayvani yönden ayrı kalabilir, mesela tedaviye başvurmak böyledir. Fakat bu tür durumlarda hayvani nefsi etkileyen bir infialin eşlik etmesi mümkündür. Eğer bu infial insanın fikrini desteklerse fiilin gerçekleşmesi daha güçlü olur; eğer infial görüşe zıt olursa gerçekleşmesi zayıf hâlde olur.⁵⁸⁸

İbn Bâcce için ahlaki erdemlerde üstün kişi aynı zamanda ilahî bir insan niteliğindedir. Bir insan fiilini hayvani nefis ve onda olup bitenlere başvurmadan düşünme ve doğruluk adına yaparsa, onun fiili insaniden çok ilahî olarak görülmeye layık olur. Böyle bir insan, nâlık nefsi bir şey yapmaya karar verdiğinde hayvani nefsi buna karşı çıkmadığı ve ona katıldığı sürece ahlaki açıdan erdemli olur. Hayvani nefsin akla uyması ona ait ahlaki erdemini kazandığını gösterir. İlahî insanın bu erdeme sahip olması zorunludur; zira hayvani nefsi onun aklına karşı gelirse o insanın fiili ya eksik olur ya da hiç gerçekleşmez. Bu durumda o kişi o fiili ancak bir zorlama ile (*mükrahen*) yapar ve bu ona çok zor gelir. Çünkü hayvani nefis tabiat itibarıyla

⁵⁸⁸İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, s.94-98,166,168,174; D.M. Dunlop, "İbn Bâjjah's Tadbîru'l-Mutawahhid (Rule of the Solitary)", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, sy 1 (1945), s.79-80.

nâtık nefsi dinler ve ona itaat eder, bunu yapmaması kişinin -vahşi hayvanların ahlakı ile yaşayanlar gibi- kendisi için tabii olmayan şekilde yaşadığını gösterir. Hayvani nefslerinin kendilerine sürekli hâkim olduğu insanlar vahşi hayvanlardan da kötüdürler; zira fiillerini akılla tayin etmeleri mümkün iken onlar akli hayvani nefsin hizmetine sunmuşlardır. Onlardaki düşünme yetisi hasta bünyeye verilen gıda gibi daha fazla kötülüğe sebebiyet vermektedir.⁵⁸⁹

Bu açıklamaları kısaca özetlersek, insana ait fiillerden bir kısmının diğer varlıklarla ortak, bir kısmının ise insana özgü olduğunu söyleyebiliriz. Tipik bir Meşşâî insan anlayışı sunan İbn Bâcce, fiillerde insana özgü olanın kriterini, yapılıp yapılmamasının kişinin elinde olması yani ihtiyara konu olması ve her zaman bir amaca yönelik olması şeklinde arz eder. Dolayısıyla insanın ortaya koyduğu fiiller şöyle sıralanabilir:

1. İhtiyara Konu Olmayan-Zorunlu
 - a. İnorganik (*cemâdî*) fiiller
2. İhtiyara Konu Olan-Elimizde olan
 - a. Hayvani fiiller
 - b. İnsani fiiller

Hayvani fiiller de bizden kaynaklanmasına (min tilkâina) ve onu yapmamak elimizde olmasına (ileynâ en nakıf) rağmen herhangi bir şey için değildir. İnsani fiil ise her zaman bir şey içindir ve amaçların sadece insani fiillerde tanımlanması gerekir. Tuhaftır ki İbn Bâcce'nin amaç üzerinden yaptığı bu ayrım, birtakım hayvani fiillerin de amaca yönelik olabileceği Aristotelesçi çizgiyle uyuşmaz.⁵⁹⁰ Eğer burada İbn Bâcce'nin kastettiği amaçsallık, akli iradenin reviiye gücünün ulaşmaya çalıştığı amacı belirlemesi türünden bir şey olup yine akli bir süreci ifade ediyorsa o zaman bu ayrım daha anlamlı olabilir.

İbn Bâcce'nin insandaki güçlerle ilgili tasnifi ise şöyledir:

1. Fikrî güç
2. Üç ruhani güç (ortak duyu, tahayyül ve hatırlama)
3. Duyusal idrak gücü
4. Üreme gücü
5. Beslenme ve büyüme gücü
6. Maddesel (*ustukusî*) güç

⁵⁸⁹ İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, s.98-100.

⁵⁹⁰ A.g.e., s.100.

Beşinci ve altıncı güçler iradi hareket sahibi canlıya asli olarak nispet edilmediğinden tabii güçler olarak adlandırılır. Altıncı güç ile meydana gelen fiiller tamamıyla zorunludur (*ıztırârî*) ve ihtiyari fiillerle hiçbir ortak yönleri yoktur. Beşinci gücün fiilleri de ihtiyar ile değildir; fakat tamamıyla zorunlu da değildir ve zorunlu olandan hareket ettiricinin cisimde bulunması ile ayrılır. Dördüncü gücün fiilleri de beşincininkiler gibidir; ancak ihtiyari fiillere daha yakındır. Çünkü besin bedenın kıvamı için zaruridir ama doğurgan bir kadının döllenmesi ve arzunun buna yönlendirmesi zaruri değildir. İbn Bâcce bu tür fiillere bazı kişilerin ihtiyari bazılarının ise zorunlu dediğini; ancak kendisine göre bunların ihtiyari olduğunu belirtir. Üçüncü gücün fiillerine gelince, bunlar da yine zorunludur; zira infiallerden meydana gelir. Ancak onlardan bazıları -görme gibi- ihtiyar sınıfına girer, bazıları -dokunma gibi- ise zorunluluğa daha yakındır. Yine de bunlardan etkilenmeme imkânına sahibizdir, mesela sıcağdan kaçma ve soğuktan korunma gibi. İkinci güç ise fiillere ve infiallere sahiptir. Ondan hâsıl olan infialler hislere benzer; fiiller ise insani olduğunda ihtiyari, hayvani olduğunda zorunludur. Birinci güçte ise tasdik ve tasavvur zorunludur, eğer ihtiyari olsaydı hoşumuza gitmeyen şeyleri tasdik etmezdik.⁵⁹¹ İlk dört güçten her biri nâtık nefs ve ihtiyar ile ilişkilidir. Yani insani fiiller ihtiyari olduğundan bu güçlerden kaynaklanan tüm fiillerin akli bir yön içermesi mümkündür; zira insanın fiillerindeki nizam ve tertip akıl sayesinde.⁵⁹²

Fiillerle ilgili birçok tasnife başvuran İbn Bâcce, insani fiillerde ihtiyarın oranına dair şöyle bir ayrıma gider: a) İnsani fiillerden bazıları tüm parçalarıyla ihtiyaridir, bu yüzden insan istediğinde dokumacılık ve ayakkabıcılık gibi sınai işler olan bu tür fiilleri yapmamayı seçebilir. b) Bazıları ise parçalarının çoğu itibarıyla ihtiyaridir ancak onlardaki amaç başka bir şey içindir. Bu tür fiillerde nâtık nefs nâtık olmayan tarafla iştirak hâlinde, denizcilik ve çiftçilikte olduğu gibi. c) Bazı fiillerin başlangıcı insana aittir, insan fiili başlatır ve tamamlanması başka bir şey sayesinde olur. Buna örnek üremedir: erkek meniği kadının

⁵⁹¹ İbn Bâcce insandaki akıl gücünü dolaylı olarak klasik ayrıma tabi tutmuş görünüyor. Nazari akıl zorunlu biçimde tasavvur ve tasdik ile iş görürken, amelî akıl diğer bazı güçleri de kapsayacak şekilde zorunlu olmayan, insanın üzerinde değişiklik yapabileceği ihtiyari hareketin kaynağıdır.

⁵⁹² İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, s.128-130. Bu arada belirtmek gerekir ki Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sudûr teorisini benimseyen filozoflarda, göksel akıllar, özellikle de faal akıl eşyanın tabiatının bilgisini filozofun aklına aktaran vasıta olarak kabul edilirken İbn Bâcce'de göksel akıllar insanı harekete sevk eden öge değildir. İbn Bâcce'ye göre göksel akılların insanın yetkinliğiyle ve mutluluğuyla, dolayısıyla insanın amaçladığı şeyle alakası yoktur. İnsanı mutluluğa doğru harekete geçiren şey bu evrenle ve öncesinde bedenle ilişkisi bulunan nefsanî güçlerdir (Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), s.473-474).

rahmine bıraktıktan sonra ceninin oluşmasında onun herhangi bir ihtiyarı yoktur. Bu tür fiillerde iki fail vardır ve birincisi ihtiyar sahibidir, ikincisi değildir.⁵⁹³

7.1.2.Faillik, Özgürlük ve Sorumluluk

İbn Bâcce fiillerin kaynaklandığı faili ve fiillerin sorumluluğunu özellikle birden fazla hareket ettiricisi olan fiillerde net biçimde tartışır. Bu türden hareketin ilk hareket ettiriciyle ilişkilendirilmesi gerektiğini belirtir ve arada bulunan hareket ettiricilere, nedensellik bağlamında atıfta bulunulamayacağını ifade eder. Bu, özellikle insani fiiller alanında geçerli olan bir ilkedir. İbn Bâcce buna örnek olarak, hareket ettiricilerin cezai açıdan durumunu verir. Burada gerçek hareket ettirici, harekete kaynak teşkil eden amir durumundaki kişidir; çünkü fiil süreci her ne kadar aracı durumundaki birkaç hareket ettiriciyi bünyesinde barındırıyorsa da amir durumundaki kişinin, yani ilk hareket ettiricinin düşünmeye dayalı kararından kaynaklanır. Dolayısıyla ilk hareket ettiriciye nispet edilen hareket zatî değil arazîdir. Yakın hareket ettirici, yani olayı bilfiil gerçekleştiren kişi ise bizzat fail konumunda bulunmakla birlikte bu olayda ona herhangi bir övgü ya da yergi atfetmek, dolayısıyla hareketin etkisini onunla açıklamak mümkün değildir.⁵⁹⁴ Bu yüzden yukarıdaki örnekte döllemeyi sağlayan kişi ihtiyarı fail bazında fiilin sorumlusu kabul edilir. Bunun gibi, azmettiren birinin bulunduğu bir cinayet söz konusu olduğunda yine asıl fail olarak maktulün öldürülmesi kararını veren kişi görülür; bu olayda ihtiyara dayalı bir konumu olması dışında yakın hareket ettirici göz önünde bulundurulup övme ve yermeye dikkate alınmaz. Bazı durumlarda da yakın hareket ettirici ilk hareket ettiricinin konumunda bulunur; çünkü ilk hareket ettiricinin ihtiyara sahip bir fail olduğu kabul edilir. Dolayısıyla fiilin asıl sahibi ve sorumlusu için fiilin gerçekleşmesinde ihtiyar bakımından payı en fazla bulunana bakılır; zira aracı durumundaki failler ister cansız cisimler olsun ister düşünen varlıklar olsun onlar için övgü ve yerme söz konusu olmaz. Hareketin yakın sebebinin öven veya yeren kimse, tıpkı Eflatun'un köpek için dediği gibi, kendisine atılan taş ısırp, taş atanı göz ardı etmiş olur.⁵⁹⁵

İnsani fiillere dair bu açıklamalar, İbn Bâcce'nin insandaki ihtiyar yetisini fiilin sahibi olma ve özgürce eyleme anlamında ele aldığını düşündürür. Ancak şu ifadeleri bu konuda bizi tereddüde sevk eder:

⁵⁹³ İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, s.132; Ma'an Ziyadah, "İbn Bajja's Book Tadbir al-Mutawahhid" (Yüksek Lisans Tezi, McGill University Institute of Islamic Studies, 1968), s.86-87.

⁵⁹⁴ İbn Bâcce, "Fi'l-Müteharrrik Risalesi", s.19.

⁵⁹⁵ A.g.e., s.21-22; İbn Bâcce, *Şerhu's-Sima' Aristoteles'in Fizik Şerhi*, çev. Cahid Şenel ve Abdessamed Taibi (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), s.189.

...gerçek anlamda ilk hareket ettirici ezeli -ebedî (sermedî) hareketin hareket ettiricisidir. Fakat, oluş ve bozulustaki tek tek hareketlere izafetle o (gerçek anlamda ilk hareket ettirici) zatî değil arazîdir. Bu nedenle, övme ve kınama, arazî olarak hareket verene atfedilir. Bundan ötürü, hukukta hata sonucu adam öldürenin cezası, kasıtlı olarak öldürenin cezasından farklıdır.⁵⁹⁶

Bu açıklamadan tüm hareketlerin arazî ve uzak faili olarak sorumlusunun İlk Hareket Ettirici olduğu sonucunu çıkarmak aslında kötülüklerin de ondan kaynaklandığını düşünmek olur. Öte yandan İbn Bâcce'nin Aristotelesçi biçimde ifade ettiği üzere her hareketlinin hareketi başkasından kaynaklanır ve bu hareketler sonsuz biçimde geriye götürülemeyeceğinden başkası tarafından hareket ettirilemeyen hareketsiz bir hareket ettiricide son bulması zorunludur. Zira hareket sonsuza kadar devam ederse “ilk” söz konusu olamaz ve ilk olmadığında “son”dan da söz edilemez.⁵⁹⁷ Bu görüş ile az önce yukarıda bahsi geçen “canlı veya cansız fark etmeksizin aracı durumdaki faillerin övgü ve yermeye konu olamayacağı” ifadesini birlikte düşündüğümüzde sanki İbn Bâcce insanın özgürlük ve sorumluluk alanını kısıtlamış gibi görünür. Bununla birlikte verdiği örneklerde insanı da ilk fail olarak konumlandırması ve ihtiyari fiili zorunlunun karşıtı olarak değerlendirmesi de tam aksini gösterir. Sonuç olarak İbn Bâcce'nin bu meseleyi doğrudan ele almamasının da etkisiyle iki şekilde de yorumda bulunulabilir. Ancak ifadelerindeki genel ağırlık Yaşar Aydınlı'nın da özetlediği üzere insana özgürlük ve sorumluluk atfettiği yönündedir:

İbn Bâcce'nin, bilgide olduğu gibi, ahlakta da temel kriteriyumu akıldır. Akıl, insanın yapıp-etmelerinde hür ve buna bağlı olarak sorumlu bir varlık olduğunun temel göstergesidir. İbn Bâcce, motivasyonel kaynağını doğal dürtülerle anlık etkilenimlerde bulan hayvani davranışın karşısına, düşünüp taşınmaya dayanan insani davranışı koymaktadır. O, bu noktada, tamamen tutkularına esir olmuş hayvan görünümünde insanla, hayvani dürtülerini aklın egemenliği altına almış ve hürriyetini gerçekleştirmiş ilahî insandan söz etmektedir.⁵⁹⁸

İbn Bâcce'nin zorunlu/tabii hareket ile iradi hareket arasında yaptığı ayrımın keskinliği de özgürlük-determinizm tartışması açısından bize yol gösterici olabilir. Nitekim İbn Bâcce zorunluluğun maddeye, yetkinliğin ise amaca ilişkin olduğunu düşünür ve hatta zorunluluğun, amaçlarını gerçekleştirmesinde tabiata engel oluşturduğunu söyler; zira zorunluluk ancak maddenin yolunu takip ettiğinden daha iyi olanın varlığını çokça engeller. Mesela canlı, onun için daha iyi olmadığı hâlde zorunlu olarak ölür; ama onun için zorunlu olmayıp daha iyi olduğu için doğar.⁵⁹⁹ Bu açıdan İbn Bâcce determinist tabii nedensellik ilkesini, tabii olmayan başka bir nedensellik ilkesi olan iradeye yer açacak şekilde vazeder. İrade, tabiat ve

⁵⁹⁶ İbn Bâcce, “Fî'l-Müteharrik Risalesi”, s.22.

⁵⁹⁷ İbn Bâcce, *Şerhu's-Sima*, s.189.

⁵⁹⁸ Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s.308-309.

⁵⁹⁹ İbn Bâcce, *Şerhu's-Sima*, s.40.

zorunluluk ile hareket edenle kendi isteği ile hareket eden arasındaki ayrımı ifade eder. Bu ayrımla İbn Bâcce kendi kendine ya da tabii olması fark etmeksizin iradi hareket ve zorunlu hareket şeklinde daha temel bir ayrıma gitmiş olur. Bu sayede Aristoteles'ten farklı olarak iradi hareketi tabii hareketten ayırır⁶⁰⁰ ve böylece her şeyin tabii veya zorunlu yasalara tabi olduğu katı fiziksel sistemin dışına çıktığı şeklinde yorumlanabilir.⁶⁰¹

İrade ve özellikle ihtiyar açısından İbn Bâcce'nin insanı yer yüzündeki diğer varlıklardan ayırırken bu durumu zorunluluğun karşıtı olarak vurgulaması özgürlük açısından önem arz eder. Özellikle *Şerhu's-Sima* 'da ihtiyarın ahlak ile bağlantısı meselesini Aristoteles'ten daha ayrıntılı ele alır ve insanın akli tercihini hareketin kaynağı olarak görür. Zira insan iç ve dış uyarıcılara karşı koyabilme gücüne sahiptir ve hayvanlar gibi onlardan zorunlu olarak etkilenmez. Tabii olarak öfke gücüne sahibizdir; ancak sadece gerektiği yerde öfkelenmek erdemle olur. İnsan erdem vasıtasıyla tercih ettiği şeye göre etkilenir, dolayısıyla etkilenmemeye kabildir. Bu, hareketinin sebebinin kendisi olduğuna işarettir. Ancak erdemsiz kişinin iradesi etkisiz kalır ve infiallere teslim olur. Bu yüzden İbn Bâcce erdemsiz insanın durumunu, bir hareket ettirici mevcut olduğunda zorunlu olarak etkiyi kabul eden cansız varlıklara benzetir. Yine bu nedenle erdemsizliğin insanın tabiat itibarıyla veya alışkanlıkla elde ettiği etkiden etkilenmesi olduğu söylenir. Erdem ise insanın kendi tercihi dışında bir şeyden etkilenmemesini ifade eder ve erdemli kişi hareket ve hareketsizliğini iradesiyle belirler. Bu durumda erdemsiz kişi infialin etkisi bitene kadar zorunlu olarak hareket ederken erdemli kişi etkilenmeyi kabul ettiği takdirde bile infialden kaynaklı zorunlu hareket etmez; zira istediği zaman durur. Böylece tüm durumlarda kendiliğinden hareket eden bir canlı olur. Kısaca, İbn Bâcce'ye göre erdemsizlik, ona sahip olan kişiyi akıl sahibi olmayan canlı durumuna getirir. Hatta erdemsiz kişi daha aşağı bir konuma düşer; zira akıl sahibi olmayan canlı kendi tabiatı itibarıyla durumunu daha iyi hâle getirmek üzere etkilenmeyi kabul edecek şekilde yaratılmıştır. İnsan ise ameli aklın türlerinden biri olan temyiz gücüne sahip olduğu için iyi ve kötüyü ayırt ederek hareket etmek üzere var kılınmıştır.⁶⁰² Dolayısıyla İbn Bâcce'ye göre insan kendi hareket ve hareketsizliğini belirlemek üzere özgür ve sorumlu kılınmıştır denebilir.

⁶⁰⁰ "...hayvan kendi kendisi tarafından hareket ettirilir, hareket ilkesi kendilerinde olan nesnelerin tabii olarak hareket ettiğini ileri sürmüştük." (Aristoteles, *Physics* , 254b 16-18).

⁶⁰¹ Said El Bousklaoui, "Free Will in Ibn Bajja's Physics", içinde *Homo, Natura, Mundus: Human Beings and Their Relationships*, Rencontres de Philosophie Médiévale 22 (Brepols Publishers, 2020), s.294.

⁶⁰² İbn Bâcce, *Şerhu's-Sima* , s.141-144; krş: Aristoteles, *Physics*, 246b 27-247a 24.

8. İbn Rüşd (ö. 1198)

Meşşâilikte belki de Aristoteles'e en sadık filozof olarak adlandırabileceğimiz son Meşşâî filozof İbn Rüşd, Tanrı-âlem, nefs-beden, varlık-mahiyet gibi ayrımlarda Yeni Platonculuk etkilerinden sıyrılıp doğrudan Aristoteles'in görüşlerini benimsemiş gibi görünür. İbn Rüşd özellikle Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerhlerde Aristotelesçi felsefeyi diğer akımlardan arındırmak ve Aristoteles'in orijinal görüşlerini aktarmak ister. Bu manada şerhlerinde Aristoteles'in ifadelerinin pek dışına çıkmaz.⁶⁰³ Konumuz açısından ise özellikle nefsi ayrı bir cevher olarak kabul etmeyip nefs-beden ikilisinin bir aradalığına işaret etmesi ilgi çekicidir. Nitekim İbn Rüşd, beslenme, büyüme, üreme, duyu, tahayyül, öfke, korku, hüzn, sevinç gibi fiil ve infiallerin nefs-beden ikilisinden kaynaklandığını düşünür. Ayrıca nefs, bedenin sureti ve yetkinliği olması bakımından bedenden ayrılabilir değildir, sadece akıl bedenden ayrıdır. Dolayısıyla bu açıdan Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı düşünür ve Aristoteles'e ait eserlerin izinden gider.⁶⁰⁴ Bununla birlikte İbn Rüşd'ün, Meşşâî felsefedeki klasik nazari ve ameli ilimler ayrımını benimsediğini söyleyebiliriz. Bu ayrıma göre insandaki nefsani güçler ve amaçlar da farklılaşır. Nazari ilimleri elde etmedeki amaç sadece nazari bilgiyken, ameli ilimlerde amaç iyi fiilde bulunmaktır. Ameli mükemmellik ve sınaatlerdeki mükemmellik nazari mükemmelliği kazanmak için hazırlık işlevi görür.⁶⁰⁵ Bununla birlikte İbn Rüşd, nazari ilimlerin ameli ilimler için faydalı, hatta tıpkı insanın beden ve nefsinin yönetebilmesi için zorunlu olarak akla ihtiyaç duyması gibi zorunlu olduğunu söyler. Ona göre ahlaki erdemler de nazari düşünme sayesinde var olur; zira arzu bir yönüyle akıl ve düşünceye dayanır. Tahayyülden kaynaklanan arzu insana özgü değildir ve genel olarak hayvanlarda bulunur. Düşünceden kaynaklanan arzu ise insana özgü bir niteliktir ve ahlaki erdemler, aklımızın doğru miktar ve doğru zaman ile birlikte belirlediği fiilleri arzu gücümüzün istemesi demektir.⁶⁰⁶

8.1. İrâdi Hareket ve Öğeleri

İbn Rüşd nefs ve nefsin meydana getirdiği hareketler konusunda Aristoteles'i takip eder ve nihai anlamda canlıdaki mekânsal hareketin başlangıç noktasını dış dünyadaki arzu nesnesi

⁶⁰³ İbn Rüşd'ün kayıp *Nikomakhos'a Etik* şerhinden kalan Latince ve İbranice parçalar, onun asıl *Nikomakhos'a Etik* metninin -en azından konumuz açısından- neredeyse hiç dışına çıkmadığını gösterir. Bkz: Frederique Woerther, "Averroes's Middle Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics", içinde *Phantasia in Aristotle's Ethics*, ed. Jacob Leth Fink (Londra: Bloomsbury Academic, 2019), s.37-56.

⁶⁰⁴ Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), s.89.

⁶⁰⁵ İbn Rüşd, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, ed. E.I.J. Rosenthal (Cambridge University Press, 1969), s.111.

⁶⁰⁶ A.g.e., s.192-194.

olarak kabul eder. Bu tür hareket, zıt arzular olmaksızın arzulanan nesne tahayyül gücünü harekete geçirdiği anda ortaya çıkar. Tahayyül veya akıl nesneyi idrak eder ve akabinde arzulama gerçekleşir. Eğer zıt arzular söz konusu değilse canlı arzulanan nesneye doğru mekânda hareket gerçekleştirir. Yani kısaca dış dünyadaki nesne canlıdaki zihinsel algı ve yargı mekanizmasını harekete geçirme bağlamında ilke olarak kabul edilir ve bu zihinsel sürecin hemen ardından arzu ile birlikte canlının bedeni harekete geçer. Ancak sonuçta nesnenin kendi başına harekete geçirici bir kabiliyeti olmadığından asıl hareket ettirici nefsteki akıl/tahayyül ya da arzu olmalıdır. Her ikisinin birden hareket ettirici kabul edildiği durumda ise canlıda akıl/tahayyül başka şekilde, arzu gücü başka şekilde hareket ettirmeye çalışır. Ayrıca aklın ya da tahayyülün tek başına hareket ettiremediğini, buna karşın arzunun tek başına hareket verebildiğini görüyoruz. Dolayısıyla canlıyı mekânda hareket ettiren güç arzudur.⁶⁰⁷

Arzu gücünü nefsin diğer güçlerinden ayırt etmek zordur; zira bu güç tek başına apayrı bir güç değildir. Bu gücün nefste çeşitli yöneticileri vardır ve arzu bunlara göre şekillenir. Nefsin düşünen yanında ihtiyar, düşünmeyen yanında ise öfke ve şehvet güçleri ile iş görür.⁶⁰⁸ İbn Rüşd bu kısımda yine Aristoteles'i takip etmekle birlikte onun amaçları belirleyen akli iradeyi kastetmekte kullandığı boulesis terimini ihtiyar ile karşılamış görünüyor. Aristoteles'teki genel arzu bu üç kısma (akli irade, öfke ve şehvet) ayrılmaktaydı ve insan söz konusu olduğunda akli irade tikel işlerde amacı belirleyen yetiydi. Bu belirlenen amaca yönelik düşünüp taşınma ve sonucunda gelen tercih/ihtiyar ise doğru güzergâhın ya da araçların belirlenmesini ifade ediyordu. Bu açıdan İbn Rüşd burada kavramsal açıdan akli iradeyi kastedip terim olarak ihtiyarı kullanmışa benziyor.

Canlıyı harekete geçiren ögenin en temelde arzu olduğunu ifade etmekle beraber, İbn Rüşd yine Aristoteles'e uyarak arzunun tek başına hareket vermediğini söyler. Zira insan birçok şeyi arzular; ancak (amelî) akıl ya da mütehayyile arzulanan şeyi zararlı gördüğünde ona doğru yapılacak hareketi engeller. Dolayısıyla mekânda hareket arzu ve akıl/tahayyül ikilisi ile ortaya çıkar. Aklın arzu gücüyle birlikte insanı harekete geçirmesine ihtiyar; tahayyülün arzu gücüyle harekete geçirişine şehvet denir. Bu ikisi arasındaki fark, ihtiyarın aklın gerektirdiği şekilde hareket ettirmesi, şehvetin ise tahayyülün gerektirdiği şekilde hareket

⁶⁰⁷ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi / Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, çev. Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), s.113-114; krş: Aristoteles, *DA*, 433a 10-30. Burada dikkate değer bir husus da İbn Rüşd'ün Aristoteles'teki arzu ve iştah kavramları için kullandığı karşılıklardır. Klasik Meşşâî anlatıda oreksis şevk ile, epithumia şehvet ile karşılanırken İbn Rüşd epithumia için yine şehveti kullanmakla birlikte oreksis için el-kuvvetü'l-müştehiyye ifadesini kullanır, bkz: İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi / Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, s.110-116.

⁶⁰⁸ A.g.e., s.111; krş: Aristoteles, *DA*, 432b 5-9.

ettirmesidir. Akıldan kaynaklanan bütün fiiller doğru ve isabetli iken tahayyül ve şehvetten kaynaklanan fiiller bazen doğru bazen de yanlış olur. Bu yüzden insan iyi fiilleri ancak akıl vasıtasıyla ortaya koyabilir. Ancak unutulmaması gereken burada iyinin mutlak iyi değil, amelî açıdan iyi olmasıdır.⁶⁰⁹ Bunun anlamı, amelî aklın gösterdiği iyinin her durumda ve her seferinde aynı şey olamayabileceğidir. Zaten amelî felsefenin değişebilen tikel durumlarla ilgili olması da bunu ifade eder. İnsan bu durumlarda iyi olanı akıl ile amaçlar, reviyeye ve ihtiyar ile kendisini bu iyi amaca götürebilecek en doğru yolu saptar.

Düşünemeyen hayvanlar akıl ve reviyeye gibi zihinsel süreçlere sahip olmayıp sadece tahayyülden kaynaklanan harekette bulunabildikleri için onlarda şehvet gücüne baskın gelip engelleyecek ya da farklı hareketlere sebep olacak bir öge bulunmaz. Zira şunu ya da bunu yapmak arasında karar verme süreci akıl yürütmeyi ima eder. Dolayısıyla hayvanlar hazzı amaçlayan tekdüze hareket ederler.⁶¹⁰ İnsanda ise bazen şehvet bazen de akıl üstün gelerek harekete geçirir. Farklı güçlerin istek gücüne olan etkisinden dolayı insanda çatışma çıkabilir ve bu, benzer durumlarda insanların birbirinden farklı davranmalarını, hatta aynı kişinin benzer durumlarda farklı fiiller ortaya koymasını açıklar. İbn Rüşd açıkça belirtmeye gerek duymasa da anlaşıldığı üzere hareket açısından insana özgünlüğünü veren ve onun için doğru olan düşünme ve akıl yürütmeden kaynaklanan, yani ihtiyara dayanan fiillerdir. Bu tür fiillerin gerçekleşmesi, amelî aklın insanın yapabileceklerine konu olan şeylere dair genel yasaları ve kuralları tespit etmesi ve reviyeye gücünün bu yasa ve kuralların tikel durumlara uygulanışını sağlamasıyla gerçekleşir. Bu zihnî sürecin sonunda nihai karar olarak ihtiyar meydana gelir ve böylelikle fiziksel hareket başlar.⁶¹¹ Klasik Meşşâî düşünceyle uyumlu bu açıklamaların insan fiili açısından aklın yerini ve önemini belirtmenin yanı sıra özgürlük iması barındırıp barındırmadığını sorgulamak genel meselemiz açısından yerinde olacaktır.

8.2. Fiil, Fail ve İhtiyar-Özgürlük Bağlantısı

Aristoteles'e ilişkin yorumlarını bir kenara bırakırsak İbn Rüşd'ün önünde bulduğu ve üzerine eleştirilerini ve görüşlerini inşa ettiği düşünsel malzeme çoğunlukla felsefe adına İbn Sînâ ve kalam adına Gazzâlî'yi kapsamaktadır. Çalışmamızın İbn Sînâ bölümünde de gördüğümüz üzere İbn Sînâ'nın nedensellik anlayışında, belirli nedensel koşullar sağlandığında ve araya hiçbir engel girmediğinde, bir sebep yalnızca belirli sonucu üretmekle kalmaz, aynı zamanda bu ikisi mantıksal olarak da birbirini gerektirir. Bu, aralarındaki ilişkinin karşılıklı olduğunu,

⁶⁰⁹ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi / Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, s.113-114; krş: Aristoteles, *DA*, 433a 9-30.

⁶¹⁰ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi / Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, s.117.

⁶¹¹ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s.206.

birinin varlığının diğerinin varlığından çıkarılabileceği anlamına gelir. Sebep ve sonuç arasındaki bu karşılıklılık ilişkisi, çeşitli engellerin araya girmesiyle kesintiye uğrayabilir. Ancak İbn Sînâ'ya göre, nedensel zorunluluğun değişmez karakterine ilişkin bu tür istisnalar sadece oluş ve bozuluş alanıyla sınırlıdır. Çünkü burada şeylerin maddi tabiatlarına eşlik eden değişkenlik, sebep-sonuç bağları arasında sık sık kesişmelere neden olur; öyle ki, bazı tabii sebeplerin ortaya çıkarmak üzere olduğu sonuç diğer sebepler tarafından engellenebilir. Bunun yanı sıra insanın reviiye yetisi gibi tabii olmayan sebepler, her durumda her zaman tek türde sonuç yaratmaz. Yine de bu durumlar İbn Sînâ açısından genel kuralı doğrulayan istisnalar kabilindendir; zira bir engel bile engel oluştururken belirli nedensel koşullar altında zatî tabiatına uygun olarak hareket etmektedir. İnsanlardaki reviiye ve ihtiyar da benzer şekilde kendi tabiatlarına uygun fiillerde bulunur. Ancak Gazzâlî için bu karşıt örnekler, filozofların fail anlayışına ve zorunlu nedensellik öğretilerine ait temel bir hatayı ifade eder.⁶¹² Gazzâlî'ye göre filozoflar “fail” teriminin anlamı konusunda net değillerdir ve aslında fail, zatı itibarıyla mümkün bir şeyin varlığa gelişinin zorunlu sebebinden ibaret değildir. Fail, fiilin kendisinden irade ve ihtiyar yoluyla -ve irade edilenin bilinerek- ortaya çıktığı varlıktır. Yani fail, şu özelliklere sahip varlıktır:

1. Kendisinden bir fiil çıkar ya da ona bir fiil atfedilir.
2. Fiili irade ve ihtiyar eder.
3. Fiilin ya da irade edilen nesnenin bilgisine sahiptir.

Hatta Gazzâlî'ye göre failin irade ve ihtiyar gücüne sahip olması ve irade ettiği şeyi bilen bir varlık olması zorunludur. Oysa ona göre filozoflar tüm sebepleri fail, tüm sonuçları da fiil addederek hataya düşmüşlerdir; zira bilinen bir hakikat olarak fiil sadece canlı varlıklara özgüdür.⁶¹³ Gazzâlî faillik konusunda özgürce tercih etme anlamında ihtiyarı ve bilgi sahibi olmayı fazlasıyla önemser ve vurgular. Bunun sebebi ise malumdur ki İbn Sînâ özelinde filozofların Tanrı anlayışına karşı çıkmasıdır. Onun nezdinde filozoflar Tanrı'yı tabii bir cisim gibi ihtiyardan yoksun, üstelik tikelleri de bilemeyen aciz bir varlık gibi resmetmişlerdir. Bu nedenle Gazzâlî'nin fail teriminin içeriğini daha çok Tanrı'yı düşünerek oluşturduğunu söyleyebiliriz.

İbn Rüşd ise bu konuda Gazzâlî'yi eleştirir ve onu “fail” ve “irade” kavramlarını bu âlemdeki şahitliklerinden alıp öteki âleme aynı ölçüde uygulamakla suçlar. Tanrı'nın hangi yönden fail

⁶¹² Barry S. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation* (Albany: State University of New York Press, 1985), s.29-30.

⁶¹³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.128-130.

ve irade sahibi olduğu açıkça ortaya konamaz; zira bu âlemde O'nun iradesinin bir benzeri yoktur. Gazzâlî'nin tavrı ise Tanrı'ya bu âlemdeki niteliklere benzer nitelikler yüklediği için O'nu irade ettiği şeyden yoksun ve ihtiyaç duyan, edilgin ve değişen bir varlıkmiş gibi gösterir. Oysa filozoflar hâlihazırda Tanrı'nın irade ve bilgisinin diğer varlıkların irade ve bilgisi gibi düşünülmemesi gerektiğini savunmuşlardır:

O, bütün bu fiilleri, bu âlemde gördüğümüz faillerden farklı olarak, en yetkin ve en şerefli bir biçimde yapar. O hâlde filozoflar, böyle bir itirazdan etkilenmezler; çünkü onlarca Allah'ın fiili, bilgisinin bir sonucu olarak, bu fiili gerektiren herhangi bir zorunluluk bulunmaksızın, Kendi özü ve özünün dışında herhangi bir şeyden dolayı değil, tersine yüceliğinden ve cömertliğinden ötürü ortaya çıkar. Buna göre Allah zorunlu olarak, irade ve seçme gücüne sahip olanların en üst derecesinde bir irade ve seçme gücüne sahiptir, çünkü bu dünyada gördüğümüz irade sahibine ilişkin eksiklik O'na ilişmez.⁶¹⁴

İbn Rüşd "irade" teriminin muğlaklığını ortadan kaldırmak üzere, ezeli irade ve hâdis iradenin aynı adla karşılanmasına rağmen karşıt anlamlı olduklarını belirtir. Deneyimlediğimiz irade, eşit ihtimalli iki karşıt seçenektan birini yapma gücüdür; zira irade failin bir fiili yapma arzusudur. Fail fiilini yaptığında arzu sona ermiş ve irade edilen gerçekleşmiş olur. Bu arzu ve fiil, iki karşıt seçeneğe eşit olarak taalluk eder. Kendisinde bulunan birbirine karşıt iki şeyden birini irade edenin ezeli olduğu ileri sürülürse, burada onun tabiatı imkân hâlinde zorunluluk hâline dönüştürülmüş olacağından iradenin tanımı ortadan kalkmış olur. Eğer ki iradenin ezeli olduğu ve irade edilen şeyin ortaya çıkmasıyla ortadan kalkmadığı, öncesi bulunmadığı için irade edilen şeyin gerçekleşmesinin herhangi bir anla sınırlanmadığı ileri sürülürse, İbn Rüşd'e göre buna ancak şöyle cevap verilebilir: Burhan, ne iradi ne de tabii bir güce sahip olan bir failin varlığını gösterir ve bu güce şariat yine de "irade" adını verir. Tıpkı bunun gibi yine burhan, gerçekten karşıt olmadığı hâlde ilk bakışta karşıt olduğu sanılan birtakım nesneler arasındaki orta terimlere götürür; nitekim biz bununla ilgili olarak ne âlemin içinde ne de âlemin dışında bulunan bir şeyden söz etmemizi örnek olarak gösterebiliriz.⁶¹⁵ Yani İbn Rüşd, Tanrı'nın iradesinin diğer varlıklarınkinden farklı olduğunu vurgular ve onu bizim tasniflerimizle değerlendirmenin yanlış olduğunu ifade eder.

İradeyle ilgili tartışmada failin muhtemel irade nesnelerinden birine yönelik haricî bir belirleyici sebebiyle tercihte bulunup bulunmadığı meselesi, önceden de bahsi geçtiği üzere özellikle Batı düşüncesinde *Buridan'ın Eşegi* örneğiyle ün kazanmıştır. Yine belirttiğimiz

⁶¹⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ed. Muhammed Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkez Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 1998), s.225-226; Türkçe tercümesi: İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986), s.83.

⁶¹⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s.115-116/trc.6-7.

üzere bu spesifik örneğin benzeri ilk kez Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine* eserinde kullanılmıştır. Gazzâlî ve İbn Rüşd de benzer örnek üzerinden özellikle Tanrı'nın iradesini tartışmışlardır. Gazzâlî iradenin iki benzerden birini neye göre belirlediği sorusunu anlamsız bularak iradenin özünü bir şeyi benzerinden ayırt etmek olarak vazettikten sonra, filozofların olası karşılığını sunar: Benzerlikle birtakım arazların nesnelere nispeti kastedilir ve her bakımdan birbirine eşit iki şey olamaz, dolayısıyla irade mutlaka bir belirleyiciye ihtiyaç duyar. Gazzâlî susamış bir kimse örneğini vererek onun önünde her bakımdan istediği gibi su dolu iki eşit bardak olsaydı ikisinden birini seçmesinin filozoflara göre mümkün olmayacağını savunur. Yine de filozoflara göre bu susamış kimse o su dolu bardaklardan daha güzel bulduğunu ya da sağ elini kullanıyorsa sağda duranı veya gizli veya açık herhangi başka bir sebepten dolayı birini alırdı. Zira eğer böyle olmasaydı bir şeyi benzerinden ayırt etmek hiçbir şekilde düşünülemezdi. Dolayısıyla iki şey mutlak anlamda birbirine eşit olamaz ve irade eden elbette bir sebepten birini tercih eder. Bu, sebepsiz tercih yoktur anlamına gelir ve Tanrı'nın iradesini sonradan harekete geçirip de mümkünün varlığını yokluğuna tercih ettirebilecek bir şey olmadığından filozoflara göre O'nun iradesi ve dolayısıyla yarattığı ezeli olmalıdır. Gazzâlî'ye göre bu durumda filozoflar kelamcılara iki seçenek bırakmış olur: Âlemin ya ezeli olduğunu kabul etmek ya da tesadüfen belirlendiğini söylemek. Bu izahtan sonra Gazzâlî filozofları Tanrı'nın iradesini insan iradesine benzetmekle suçlar ve fazla üstünde durmadan akli delilin, -ona irade densin ya da denmesin- özelliği bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan yüce Tanrı'ya ait bir sıfatın varlığını kabule götürdüğünü söyler.⁶¹⁶ Ardından konuyu insan iradesine getirir ve yine bir örnekle bu durumun insan için geçerli olmadığını savunur.

...önünde birbirine eşit iki hurma bulunan ve çok arzuladığı hâlde ikisini birlikte alamayan birini düşünelim. Şüphesiz bu kimse, özelliği bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan bir nitelik sayesinde bunlardan bir tanesini alacaktır. Sizin belirleyici olarak zikrettiğiniz güzellik veya yakınlık ya da alma kolaylığı gibi hususların ortadan kalktığını varsayacak olursak, geriye yine de alma imkânı kalacaktır. Böyle olunca, siz iki durum karşısında bulunmaktasınız: Ya o kimsenin amaçlarına ilişkin bir eşitliğin asla düşünülemeyeceğini söyleyeceksiniz ki, aslında bu mümkün olmakla birlikte böyle bir iddiada bulunmak ahmaklıktır; ya da söz konusu eşitlik varsayıldığında, arzu duyan o kimse sürekli olarak tereddütte kalacak, iki hurmaya bakıp dururken amaçtan ayrı olan sırf irade ve seçme gücü ile hiçbirini alamayacaktır. Zaten yine bu da imkânsız bir şeydir ve geçersizliği zorunlu olarak bilinmektedir. O hâlde -fizik veya metafizik varlıklar alanında olsun- seçme gücünden kaynaklanan fiilin mahiyetini araştıran bir

⁶¹⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.62-64.

kimsenin, özelliği bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan bir niteliğin varlığını ispat etmesi gereklidir.⁶¹⁷

Gazzâlî'nin bu itham ve cevaplarını değerlendiren İbn Rüşd, Gazzâlî'nin özetinden çıkan sonuca göre filozofların ezeli failden hâdis âlemin çıkmayacağını ve burada iradenin söz konusu olamayacağını savunduklarını söyler. Ona göre filozofların bu tutumunun sebebi, Eş'arîler'in önce-sonra, beyaz-siyah, yokluk-varlık gibi karşıtların ezeli iradeye nispetle benzer olduğu görüşünü benimsemeleridir. Filozoflar bu öncülü örtük biçimde kabul edip şöyle demişlerdir: İki benzerden birinin gerçekleşmesini ancak onlardan birinde bulunup diğerinde bulunmayan bir belirleyici ve bir sebeple tercih edebilmesi, iradenin tabiatındandır. Eğer böyle olmasaydı onlardan birinin gerçekleşmesi tesadüfi olurdu. İbn Rüşd'e göre bu kabulleri sebebiyle filozoflar, kelimcilerin "ezelinin bir iradesi bulunsaydı, hâdis olanın ezeli failden çıkması mümkün olurdu" görüşünü kabul etmiş görünürler. Bu noktada İbn Rüşd kelimcilerin şu karşılığının inandırıcı olmadığı kanaatindedir: Ezeli irade, Tanrı için -iki benzer fiilden birini tercih ettiren bir belirleyici bulunmaksızın- tabiatı bir şeyi benzerinden ayırmak olan bir niteliktir. Tıpkı tabiatı ısıtmak olan sıcaklık ya da tabiatı bilineni kuşatmak olan bilgi gibi. Filozoflar ise böyle bir şeyi imkânsız görür; zira iki benzer şey irade sahibi varlık açısından başlangıçta birbirine eşittir ve onun fiili ancak bu iki şeyin benzer olmamaları, yani birinde bulunup diğerinde bulunmayan bir nitelik yönünden taalluk eder. Eğer bu iki şey tüm yönlerden benzer ise ve kesinlikle bir belirleyici yoksa, irade her ikisine de eşit biçimde taalluk eder. Bu durumda fiilin birine taalluk etmesi diğerine etmesinden evla olmaz ve dolayısıyla ya birbirine karşıt iki fiile de aynı anda taalluk eder ya da ikisine de etmez ki bunlar imkânsızdır.⁶¹⁸ İbn Rüşd'e göre bu yüzden filozoflar ilk görüşlerinde ilk faile izafetle her şeyin benzer olduğu görüşünü kabul etmiş görünmekle kelimcileri Tanrı için kendisinden önce gelen bir belirleyici ilkenin bulunması gerektiğini kabule zorlamışlardır ki elbette böyle bir şeyi kabul etmek onlar için imkânsızdır. Kelamcılar iradenin tabiat itibarıyla benzeri benzerinden ayırmak üzere var olduğu cevabı filozoflarca irade kavramına

⁶¹⁷ A.g.e., s.66. Daha sonra Fahreddin er-Râzî de aç kalan kişinin önündeki iki eşit çörek ve aslandan kaçan kişinin karşısına çıkan iki eşit yol örneklerini vererek tartışmaya dahil olacak ve herhangi bir sebep olmaksızın bir şeyin benzerine tercih edilebileceğini savunacaktır (Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s.456).

⁶¹⁸ İbn Sînâ'ya göre iradi fiiller de yeter sebep ilkesinin kapsamına dahildir. Eylemde bulunabilen ve bulunmayabilen iradi fail sadece bilkuvve olarak sebeptir. Bu kuvve hâlini fiil hâline geçiren, gaye sebep ya da başka bir şey olması fark etmeksizin, iradi failin zatına ek olan başka bir şeydir. Başka bir deyişle, iradi failin eylemde bulunup bulunmaması muhtemel olduğundan onun eylemi olumsaldır. Bu yüzden eylem, iradi failin zatının dışında olan bir evleviyet unsuru gerektirir. Aynı zamanda bu yeter sebep ilkesi, Tanrı'nın fiili için de geçerlidir; ancak İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın fiilinin yeter sebebi, iradi failde olduğu gibi O'nun zatının dışında bulunan bir amaç ya da saik değildir, bilakis bizzat O'nun zatıdır (Francesco Omar Zamboni, "At the Roots of Causality: Ontology and Aetiology in Avicenna and his Islamic Interpreters (XI – XIII c.)" (Doktora Tezi, Pisa: Scuola Normale Superiore, 2021), s.180).

ve akla uygun bulunmamıştır. Böylelikle başta kabul ettikleri kelamcı ilkeyi inkâr etmiş görünürler.⁶¹⁹ Gazzâlî ise verdiği örnekle birbirine benzeyen nesnelere dair bizde ayırt edici bir irade bulunduğunu kanıtlamak ister ve tercihin nesneler arasındaki bir farktan değil aslen iradenin tabiatından kaynaklandığını göstermeye çalışır. Ona göre akıl yürütme ya da karar verme gücü iki eşit şey karşısında bile öznenin donup kalmasına zorunlu olarak sebep olmaz. Seçmeyi düşündüğümüz seçeneği seçmemiz gerektiğine dair bir kanı oluşturmanın hiçbir yolu olmadığında bile karar oluşturabilir ve buna göre hareket edebiliriz.⁶²⁰ İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin bu iddiası ve verdiği örnek hatalıdır. Çünkü bu nitelikte bir şeyin ve hurma yeme ya da alma ihtiyacı olan bir irade sahibinin varsayıldığı durumda, bu kimse hurmalardan birini alırsa bu benzerlerin birini diğerinden ayırt ettiği anlamına gelmez. Benzerlerden birini diğerinin yerine koyduğu anlamına gelir; zira ikisinden hangisini alırsa alsın irade ettiğine ulaşmış ve amacını gerçekleştirmiş olur. Yani burada irade, hurmalardan birini alıp diğerini bırakmak üzerine bir ayrıma değil, birini almak ile hiçbirini almamak arasında bir ayrıma taalluk eder. Diğer bir deyişle, iki nesnenin de amaç açısından eşit olduğu varsayılırsa bu durumda birini diğerine yeğlemekten ziyade herhangi birini almayı yeğlemiş olur. Kısacası almayı almamaya tercih etmiş olur. Bunun yanı sıra İbn Rüşd yine filozoflardan yana tavır alarak benzer iki şeyin aslında varlıklarında bireysel olmaları bakımından benzer olmadıklarını; zira iki bireysel şeyin birbirinden kendilerine has nitelikleriyle ayrıldığını söyler. Eğer ki iradenin ikisinden birine bu kendine has nitelikten dolayı taalluk ettiğini varsayarsak, iradenin tercihi onlarda bulunan başkalık sebebiyle gerçekleşmiş olur. Bu durumda o ikisi benzer değildir ve iradenin iki benzer arasında gerçekleştiği söylenemez.⁶²¹ İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin buna cevabı şöyle olacaktır: Filozoflar âlemin onu zorunlu kılan sebeplerle belirli şekilde varlığa getirildiğini söyleyerek de zaten bir şeyi benzerinden ayırt edilmiş olarak sunmaktadırlar. Zira eğer onlarda ayırıcı bir unsur olmadıkça iki benzer şeyi birbirinden ayırt etmek mümkün değilse, sebebin Tanrı'nın fiili olması, tabii ya da mantıksal zorunluluk olması fark etmeksizin yine bunun mümkün olmaması gerekir. Bu durumda Tanrı'nın iradesi karşısında tüm ihtimallerin ve zamanların benzer olmasına karşın herhangi haricî bir saik gerekmeksizin O'nun âlemi belirli bir hâlde ve zamanda yarattığını söylemeye bir engel yoktur. Dolayısıyla filozoflar âlemin failinde bir şeyi benzerinden ayırt eden bir niteliğin bulunduğunu kabul etmek zorundadırlar. Buna göre âlemin sahip olduğu şekil ve nicelikten başka bir şekil ve niceliğe sahip olmasının mümkün olduğu açıkça görülmektedir;

⁶¹⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s.138-139/trc.21-22.

⁶²⁰ Eugene Chislenko, "A Solution for Buridan's Ass", *Ethics* 126, sy 2 (2016).

⁶²¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s.141-142/trc.24.

çünkü âlem olduğundan daha büyük ya da daha küçük olabilir. Durum böyle olunca, âlemin varlığının bir gereği olarak bu farklı olasılıklar birbirine benzerdirler.⁶²² Bu konudaki anlaşmazlığı, filozofların iradenin bir seçim yapabilmesi için önündeki seçeneklerden birinin farklı bir yönüyle iradenin amacına hizmet edecek şekilde bulunmasını şart koşmalarına karşılık kelamcılarının böyle bir şartın zorunlu olmadığını, tabiatı itibarıyla iradenin bizzat ayırt edici güç olduğunu ve seçenekler arasındaki farkı kendi seçimiyle oluşturduğunu iddia etmeleri şeklinde özetleyebiliriz. Bu durumda önünde her açıdan aynı olduğu varsayılan iki hurma bulunan acıkmış kişi, filozoflara göre seçim yapamaz ve aç kalır; kelamcılara göre ise illaki birinden birini seçip yer. İbn Rüşd'e göre de seçer ve yer ancak bunu yaptığında onun seçimi iki hurma arasında değil, hurmalardan herhangi biri almak ile hiçbirini almamak arasındadır.

Gazzâlî'nin fail terimini daraltması ve fiilin zorunlu olarak iradeyi, iradenin de zorunlu olarak bilgiyi içerdiğini söylemesi İbn Rüşd'ün eleştirdiği bir başka noktadır. Nitekim İbn Rüşd, fiilin tanımının bilgiyi içermediğini; zira bilgisi olmayan bir kimsenin kendisinden başka bir şeyi yokluktan varlığa çıkarabileceğini ifade eder. Bu itiraz İbn Rüşd'ün fail terimini "bir başka varlığı kuvveden fiile çıkaran" şeklinde açıklamasından kaynaklanır. Bu durumda fail kavramı altına bilinçli ya da bilinçsiz olması fark etmeksizin, başka bir şeyin potansiyelini gerçekleştirme sebebi olan her şey eklenebilir. Dolayısıyla İbn Rüşd, Gazzâlî'nin bilgi ve iradede bağımsız düşünülemeyecek biçimde tasvir ettiği fail kavramını tekrar Meşşâî bir bakış açısıyla ele alarak, onun tabii ve iradi olarak ikiye ayrılmasının doğru olduğunu savunur.⁶²³ Bununla birlikte İbn Rüşd'ün yine Gazzâlî'den aktardığı üzere, kelamcılarının hakiki fiil anlayışı ancak iradeye dayanan fiildir. Gazzâlî'ye göre bir olayda hem iradi hem de iradi olmayan iki unsur etkili olduğunda aklın fiili iradi olana bağlaması buna delalet eder. Dilde de durum aynıdır; zira bir kimse bir insanı ateşe atsa ve o insan ölse, bu durumda ateşe değil ateşe atana katil denir. Eğer hem irade sahibine hem de iradesiz olana aynı şekilde fail ismi verilirse katletme fiilinin dilsel, geleneksel ve akli olarak irade edene atfedilmesi açıklanamaz. Zira bu fiilde ateş yakın sebeptir ve insanı ateşe atan kişi sadece onu ateşle buluşturma işini yapmıştır. O hâlde ateşe atanın katil olarak adlandırılmasının sebebi irade sahibi olmasıdır, ateşe ise sadece mecazen katil denebilir. Dolayısıyla fail, ondan iradesi vasıtasıyla fiil ortaya çıkandır. Bu yüzden Gazzâlî'ye göre eğer Tanrı filozofların nezdindeki gibi fiilinde irade ve ihtiyar sahibi olmasaydı ancak mecazen sâni' ve fail olabilirdi.⁶²⁴ İbn

⁶²² A.g.e., s.142/trc.26.

⁶²³ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s.192.

⁶²⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s.231, 582(ek 18)/trc.87-88; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.134.

Rüşd Gazzâlî'nin bu ithamlarını o kadar hatalı bulur ki onun *Tehâfütü'l-Felâsife* kitabını yazma sebebini sorgular. Zira kimsenin fiili alete bağlamadığını, fiilin sadece ilk hareket ettirene nispet edildiğini ve bu örnekte ateşin alet, ateşi kullanarak katletme işini yapan kişinin de hakiki fail olduğunu söyler. Ayrıca hiç kimse olaya bir insanın ihtiyarı dâhil olmaksızın ateşin mecazen birini yakıp katlettiğini söylemez. İbn Rüşd'e göre burada Gazzâlî'nin hatası, bileşik için doğru olan şeyi basit ve tekil olan için delil olarak sunmasıdır. Bu ise dişleri beyaz olduğu için siyahi birinin mutlak olarak beyaz olduğunu söylemek örneğindeki gibi safsatıcıların bir yöntemidir. Oysa filozoflar Tanrı'nın mutlak olarak irade sahibi olmadığını söylememişlerdir; zira Tanrı bilgiden dolayı faildir ve O, her ikisi de mümkün olan karşıt fiillerden üstün olanını yapan faildir.⁶²⁵ Filozoflar yalnızca O'nun iradesinin bizimkine benzer olmadığını söylemişlerdir, yoksa O'nun iradesine ya da failliğine karşı çıkmamışlardır:

Gazzâlî onların "*Allah'ın fail olmasının bilgili olmasını gerektirdiğini*" söylediklerini aktarmaktadır. Oysa filozoflar, iradeyi yüce Allah'tan kaldırmadıkları gibi, insan iradesini de O'na isnat etmezler; çünkü insan iradesi, irade edende bir eksikliği ve irade edilende de bir edilginliği gerektirmektedir. İrade edilen şey elde edilince, eksiklik tamamlanmış ve irade adı verilen bu edilginlik ortadan kalkmış olur. Filozoflar Allah'ta iradenin bulunmasının, O'ndan çıkan fiillerin bilgi aracılığıyla çıkması anlamına geldiğini kabul ederler. [Onlarca] bilgi ve bilgeliğin sonucu olarak ortaya çıkan her şey, zorunlu ve tabii bir biçimde olmaksızın, failin iradesiyle ortaya çıkmaktadır; çünkü bilginin tabiatı, Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığı gibi, fiilin kendisinden çıkmasını gerektirmez. Zira biz, O'nun iki zıddı bildiğini söylediğimiz takdirde, bu iki zıddın aynı anda O'ndan çıkması da gerekir. Oysa böyle bir şey imkânsızdır, öyleyse O'ndan bu iki zıttan birinin çıkması, bilgiye eklenmiş bir sığata işaret eder ki, bu sıfat da iradedir. İşte iradenin filozoflara göre İlk İlke'de bulunmasını bu şekilde anlamak gerekir. Dolayısıyla Allah, onlarca, zorunlu olarak bilgili ve bilgisinden dolayı irade sahibidir. Gazzâlî'nin fiilin tabii ve iradi olmak üzere ikiye ayrıldığı şeklindeki sözü de yanlıştır; çünkü filozoflara göre, Allah'ın fiili hiçbir bakımdan tabii olmadığı gibi, mutlak anlamda iradi de değildir. Daha doğrusu, O'nun fiili, insan iradesinde bulunan eksikliklerden uzak olan iradi bir fiildir, işte bu nedenledir ki, "*irade*" deyimini hem insana hem de Allah'a ortaklaşa olarak verilmiş bir deyimdir. Nitekim "*bilgi*" deyimini de hem öncesiz, hem de sonradan olan bilgiye (*yaratıkların bilgisine*) karşılık olarak kullanılmıştır. Çünkü hayvandaki ve insandaki irade, irade edilen şeyden ötürü, onlara ilişmiş olan bir edilginliktir ve dolayısıyla irade edilen şeyin eseridir, işte insan iradesinden anlaşılan budur. Oysa yüce Allah, kendisinde nedenli bir sıfatın bulunmasından yücedir. Dolayısıyla iradenin, bilgiye bağlı olarak fiilin çıkmasından başka bir anlamı yoktur; çünkü bilgi, daha önce de söylediğimiz gibi iki zıt şeyle ilgilidir. Dolayısıyla İlk İlke'nin bilgisinde bir bakıma iki zıt şeyin bilgisi yer almaktadır. O'nun bu iki zıttan birini yapması, O'nda başka bir sıfatın bulunduğunu gösterir ki, bu sığata da irade adı verilir.⁶²⁶

Bu durumda Gazzâlî bu konudaki eleştirilerinde, filozofların görüşlerini, onların tam olarak anlatmak istedikleri hâliyle değil de kendisinin onları anladığı biçimiyle karşısına almaktadır. Nitekim önceki bölümlerde de ele aldığımız üzere özellikle İbn Sînâ Tanrı'nın irade sahibi

⁶²⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.231/trc.88.

⁶²⁶ A.g.e., s.238/Ar. 439-440.

olduğunu, ancak O'nun iradesinin bizim irademiz gibi amaç ve kasta değil bilgi ve rızaya dayandığını vurgulamıştı. Kısacası Eş'arî kelamcılar ve filozoflar arasındaki bu anlaşmazlığı İbn Rüşd üzerinden okursak, meseleyi fail ve irade kavramlarının farklı tanımlanması sonucunda hangi varlıklara hangi türden irade ve fiillerin atfedilebileceği konusundaki farklılıklar olarak özetleyebiliriz. Bu farklılıklara rağmen insan iradesi açısından bakıldığında iki taraf da insana fiillerinde özgürlük tanımıyor gibidir. Eş'arîler'de bunun nedeni sebep-sonuç ilişkisini tanımayıp her şeyin failini Tanrı olarak vazetmeleri iken, filozoflarda ise determinizm olarak adlandırılabilir sıkı sebep-sonuç bağları etkindir. İbn Rüşd ise çoğunlukla kelamcıları eleştirmekle birlikte, filozofları da yetersiz bulur ve başlangıçta belki de bağdaşırcılık diyebileceğimiz bir orta yol bulmaya çabalar görünür. Ona göre yüce Tanrı insana birbirine karşıt şeylerden iktisap etmesi için birtakım güçler bahşetmiştir. Ancak bu şeylerin iktisabı, Tanrı'nın zorunlu kıldığı haricî sebeplerin uygunluğu olmadan ve iktisabın önündeki engeller kalkmadan gerçekleşmez. Bu yüzden insana nispet edilen fiiller ancak şu ikisinin bir araya gelmesi ile oluşur: İnsanın kendi iradesi ve haricî sebeplerin uygunluğu. Tanrı'nın kaderi olarak tabir edilen şey de bu birleşimi ifade eder. Öte yandan İbn Rüşd, Tanrı'nın zorunlu kıldığı haricî sebeplerin sadece insanın hedeflediği fiilleri tamamlamakla ya da onlara engel olmakla kalmadığını; aynı zamanda insanın iki karşıttan birini irade etmesinin de sebebi olduğunu söyleyerek tekrar determinizme yaklaşır. Zira irade, insanda herhangi bir tahayyülden ya da bir şeyin tasdikinden dolayı arzunun meydana gelmesidir ki bu tasdik insanın ihtiyarına bağlı olmayıp ona dışarıdan arız olur. İbn Rüşd buna örnek olarak, önümüze iştahımızı cezbedecek bir şey çıktığında ihtiyar söz konusu olmadan zorunlu olarak iştah duymamızı ve ilgili nesneye doğru hareket etmemizi verir. Benzer şekilde, uzak durulması gereken bir olay başımıza geldiğinde zorunlu olarak ondan nefret edip kaçtığımızı söyler. Bu durumda İbn Rüşd'e göre irademiz haricî koşullar ile belirlenmiştir (mahfuz ve merbut).⁶²⁷ Burada dikkat çeken nokta İbn Rüşd'ün açıklamasında ve verdiği örnekte ihtiyar terimini kullanmasına rağmen akli iradeyi ya da düşünüp karar vermeyi sürece dâhil etmemesidir. Nitekim insanın karşısında çıkan cezbedici şeylere iştah duymaması ve duysa dahi bu yönde hareket etmemesi gayet mümkündür. Bahsi geçen ihtiyari olmayan zorunlu hareket hayvani harekete benzemektedir. Bu bakımdan İbn Rüşd insan için özgür iradenin menedildiği açıklama modellerinde tedbirin işlevsiz hâle geldiğini ifade etmesine karşın kendisi de net bir

⁶²⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, ed. Muhammed Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), s.226; Tercümesi: İbn Rüşd, "el-Keşf an minhâci'i-edille", içinde *Felsefe-Din İlişkileri*, ed. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), s.241.

çözüm sunmamaktadır. Hatta âlemdeki nizamın tamamen Tanrı'nın takdiriyle belirli sebep-sonuç bağlarıyla işlediği konusunda katı bir tutum sergiler.

8.3. Nedensellik, Kaza ve Kader

Sebepler konusunda da Eş'arîler'in görüşlerini ele alıp eleştiren İbn Rüşd, onların "Tanrı âdetini sebepler vasıtasıyla icra eder ve O'nun izni olmaksızın bu sebeplerin sebep olunanlar üzerinde etkisi olamaz" ifadelerini hikmetin gereğini iptal eden sözler olarak görür. Zira ona göre eğer sebep olunanlar başka sebepler vasıtasıyla da meydana gelseydi, asıl sebeplerinden meydana gelmelerinin anlamı kalmazdı. O zaman her şey tesadüfi olarak birbirinden farklı sebeplerle gerçekleşebilme imkânına sahip olurdu ve bu da hikmeti iptal eden bir iddiadır. Zira sebep olunanlar ancak şu üç sebepten biriyle meydana gelir:

1. Sebep olunanların sebeplerden zorunlu (min el-ıztırâr) olarak meydana gelmesi. Yani sebep-sonuç arasında zorunlu bir ilişki bulunması. Canlı yaşamının beslenmeye bağlı olması gibi.
2. Sebep olunanın daha iyi ve daha mükemmel olması için sebebin meydana gelmesi. Mesela insan için daha iyi olan iki göze sahip olmasıdır; ama bunun bulunması sebepten zorunlu olarak çıkmaz.
3. Sebep olunanın sebepten tesadüfen ya da kastedilmeden çıkması. Bunda kesinlikle hikmet yoktur, sâni'ye değil sadece tesadüfe delalet eder. Mesela insan elinin şekli, parmaklarının sayısı ve büyüklüğü zorunlu değilse; elin fiili olan çeşitli şekillerdeki nesneleri kavrama ve sınaat aletlerini beceriyle kullanma onun daha iyi olması adına değilse bütün bunların tesadüfi olması gerekir. Eğer böyle olsaydı insana özellikle elin verilmesiyle toynağın ya da hayvanlarda fiiline uygun şekilde bulunan diğer bir organın verilmesi arasında bir fark olmazdı. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre sebep ve sebep olunan ilişkisini ortadan kaldırırsak, tesadüfiliği yani bir sâni' olmadığını, bu âlemde var olan tüm şeylerin maddi sebepler vasıtasıyla meydana geldiğini iddia edenlere karşı hikmeti savunamayız. Zira bu durumda olması mümkün olan iki şeyden birinin vuku bulması fail-i muhtardan ziyade tesadüfe dayanır denebilir.⁶²⁸

İbn Rüşd bu meselede üç sebep türü saymasına karşın üçüncü sebep olan tesadüfü aslında onun sebep olamayacağını göstermek üzere ele almış görünür. Eş'arîler'in sebep-sonuç ilişkisini geçerli bulmayıp âlemdeki her olgu ve olayın aracısız biçimde Tanrı tarafından

⁶²⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, s.167/ trc.214-215.

meydana getirildiğini savunmalarının, tesadüfün varlığını iddia edenlere karşı zayıf kaldığını göstermek ister. Bu minval üzere Eş'arîler ile tesadüf yanlılarının iddialarını farazi biçimde karşı karşıya getirir. İbn Rüşd'e göre eğer ki Eş'arîler iki veya daha fazla mümkünden birinin meydana gelişi tahsis edici bir failin bulunduğu delildir derlerse, tesadüfî savunalar buna karşılık iki veya daha fazla mümkünden birinin meydana gelişi tesadüften kaynaklanır diyebilirler. Zira onlara göre irade sebeplerden birini tercih etme esasına göre iş yapar, sebepsiz ve illetsiz olan şey ise tesadüftendir. Âlemde bu sifata sahip birçok şey görüldüğünü söylerler ve buna örnek olarak dört unsuru ve mizaçları gösterirler. Nitekim onlara göre unsurların birbirleriyle karışması ve bundan varlıkların meydana gelmesi tesadüfidir. Sonra karışımlar bir kez daha karışıp tesadüfî olarak başka bir varlık meydana getirirler ve böylece tüm varlıkların tesadüfen oluştuğu sonucuna varılır. Tartışmanın bu şekilde ilerleyeceğini varsayan İbn Rüşd bu noktada kendi görüşünü ortaya koymaya başlar. Ona göre en mükemmel ve en tam şekildeki tertip ve nizam zorunludur. Unsurların karışımları belirli ve ölçülüdür, onlardan meydana gelen varlıklar da zorunludur. Bu her zaman böyledir ve âlemdeki varlıkların tesadüfen olması söz konusu değildir. Mümkün olan şeylerde iki zıttın birbirine evleviyet açısından üstünlüğü olmaz, dolayısıyla onu zorunlu kılacak bir fail olmalıdır. Halka göre de en değerli yapıtlar daha mükemmeli ortaya konulamayacak biçimde sâni'si tarafından yapılmış olanlardır; ancak kötü yapıtlar için başka türlü de yapılabileceği düşünülür ve hatta tesadüfen ortaya çıkmış zannedilir. Dolayısıyla kelimcilerin imkâna dair bu görüşleri dine ve hikmete mugayirdir. Tertip, nizam ve sebep-sonuç ilişkisi varlıkların ilim ve hikmetten meydana geldiklerini gösterdiğinden bunların olmadığını söylemek aynı zamanda alim ve irade eden bir failin olmadığını söylemek gibi olur.⁶²⁹

İbn Rüşd'e göre Eş'arîler'in sebep-sonuç ilişkisine karşı çıkmalarının sebebi Tanrı'dan başka varlıklara da faillik atfetmek zorunda kalacaklarını düşünmeleridir. Eğer âlemde meydana gelenler sebep olunanlar ise ve bunlar belirli sebeplerin sonuçları ise bu açıdan sebeplere de fail denebilir diye düşünüp Tanrı'nın tek ve yüce fail oluşuna hâlele geleceğini zannetmişlerdir. Oysa İbn Rüşd sebepleri yaratanın (*ihtirâ*) Tanrı olduğunu, sebeplerin etkide bulunmasının ve varlıklarını sürdürmesinin de O'nun izni ve takdiriyle olduğunu belirterek sebep-sonuç ilişkisini kabul etmenin fail Tanrı düşüncesine zeval getirmeyeceğini açıklamaya çalışır. Üstelik tabii sebepleri ve tabiat kanunlarını reddetmek âlemin sâni'sinin varlığına dair delillerin büyük bir kısmını yok saymak olacaktır. Eş'arîler'in bu tavırlarının arka planında irade anlayışları yatar. Nitekim onlar iradeyi, bir şeyi ve zıddını yapmaya muktedir olan kişiye

⁶²⁹ A.g.e., s.168-169/trc.215-216.

hasretmişlerdir. Bu yüzden var olanlar için mümkün demezlerse irade eden bir failin varlığını iddia edemeyeceklerini düşünmüşler ve fail ilkenin irade eden olduğunu ispat edebilmek için tüm var olanlara mümkün demişlerdir. Sınaatle ilgili işlerin bir sâni'si bulunmasına ve irade eden bir failden sâdır olmasına rağmen bunlara dair tertibi zorunlu görmemişlerdir. İbn Rüşd'e göre Eş'arîler bu iddialarıyla yaratıcıdan hikmeti nefyetmiş veya varlık alanına tesadüfi sebepleri dâhil etmiş olur. Çünkü herhangi bir amaç olmadığı durumda iradenin fiili saçma olur ve tesadüfe nispet edilir. Dolayısıyla Eş'arîler tabii fiillerde mevcut olan nizam gereği varlıkların alim bir sâni'den varlığa gelmesinin zorunluluğunu ve aksi takdirde nizamın tesadüfen olmuş olacağını bilselerdi, tabii fiilleri reddetmezlerdi.⁶³⁰ Kısacası İbn Rüşd hem Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı ve irade eden faili olduğunu, hem de âlemde her şeyin yine O'nun yaratımı ve takdiri ile gerçekleşen sebep-sonuç ilişkisi içerisinde cereyan ettiğini savunur.

Sebepler yaratıcının takdiriyle belli bir nizam ve bozulmaz bir tertip çerçevesinde gerçekleştiğinden, irademiz ve fiillerimiz de haricî sebeplerle uygunluk oluşturmadığında varlığa gelemediğinden, fiillerimizin de belirli nizama göre -yani belirli vakitlerde ve belirli miktarda- cereyan etmesi gerekir. İbn Rüşd'e göre bunun böyle olması zorunludur; zira fiillerimiz haricî sebeplerin sonucudur ve belirlenmiş sebeplerden çıkan tüm sonuçlar zorunlu olarak belirlenmiştir. Bu irtibat sadece haricî sebepler arasında değil, Tanrı'nın bedenimize içkin olarak yarattığı sebepler arasında da geçerlidir. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre insan iradesi hem haricî hem de dâhilî sebeplerle belirlenmiş durumdadır. Sebeplerle tezahür eden bu bozulmaz nizam, Tanrı'nın kulları için yazmış olduğu kaza ve kader olup aynı zamanda "levh-i mahfuz"dur. Sebepleri meydana getiren, Tanrı'nın onları ve onların gerektirdiği sonuçları bilmesidir. Mutlak biçimde tüm zamanlarda sebepler vasıtasıyla var olan ve yok olan her şeyi kapsayan bu bilgi yalnızca O'na mahsustur. Bu açıklamalardan sonra İbn Rüşd tahmin edileceği üzere tüm iktisap ettiklerimizin önceden belirlenmiş kaza ve kadere göre varlığa geldiğini söyler.⁶³¹ Ona göre fiillerimiz belirlenmiş nizamın hem bir parçasıdır hem de onun sonucunda ortaya çıkar. Haricî sebeplerle fiillerimizin uyuşması zorunluluğu, aslında fiillerimizin zorunlu şekilde haricî faktörler tarafından belirlenmesi anlamına gelir. Zira sebepler ve sonuçlar, Tanrı'ya ait nedensellik ve takdire tabi olarak zorunlu biçimde birbirini takip etmektedir.⁶³²

⁶³⁰ A.g.e., s.169-170/trc.218.

⁶³¹ A.g.e., s.227-228/trc.242-243.

⁶³² Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, s.219.

Açıkça determinizmi çağrıştıran bu ifadelerine rağmen ilginçtir ki İbn Rüşd kendi görüşlerini hem özgürlükçü hem de determinist ekollerden ayrı tutar. Özellikle Cebriyye ve Mu'tezile gibi bu meselede iki tarafı temsil eden görüşleri hatalı bulur. Ona göre Eş'arîler'in orta yol bulma iddiası da geçersizdir; zira onların anlayışına göre iktisap, insanın istemsiz hareketi ile ihtiyari hareketi arasındaki farkı idrak etmesinden ibarettir. Bu iki hareketin de bizden kaynaklanmadığını kabul ettikleri için aradaki farkın bir önemi kalmaz; çünkü bu durumda hareketin türü nasıl olursa olsun bizim zaten kaçınma kudretimiz yoktur ve muztarızdır.⁶³³ Ancak İbn Rüşd'ün hatalı bulduğu bu sonuçtan kendi düşüncelerinin nasıl kurtulduğu açıklanmaya muhtaçtır. Zira İbn Rüşd'ün teorisinde, bizde haricî sebepler tarafından belirlenmemizi engelleyebilecek özerk bir fiil ilkesi bulunmaz. Bunun yanı sıra İbn Rüşd'ün görüşünün Eş'arîler'den farkı, Tanrı'nın fiillerimizi doğrudan değil de sebepler vasıtasıyla belirlemiş olmasıdır.⁶³⁴ Kaza ve kaderle belirlenmiş haricî sebepler uygun olmadan irade ettiğimiz şey gerçekleşmiyor ise bizde yine yapma ya da kaçınma kudreti yok demektir.

Bu durumla bağlantılı olarak bir problem daha kendini gösterir. Eğer a) Tanrı bizzat tüm insan fiillerinin nihai sebebi ise ve b) insan adil olmayan fiilleri için cezaya tabi ise, Tanrı'nın adil olmadığı sonucu ortaya çıkar. Zira o zaman Tanrı insanı aslında üzerinde kudreti ve sorumluluğu bulunmayan fiiller için cezalandırıyor olur ve bu durum O'nun adaleti ile bağdaşmaz.⁶³⁵ İbn Rüşd bu meseleyi insanın irade özgürlüğü ve sorumluluğu bağlamında değil, Tanrı'nın adaleti bağlamında ele alır ve felsefî temellendirme yerine dinî açıklamalara başvurarak Tanrı'nın adil olduğunu savunur. Ona göre Eş'arîler'in dediği gibi Tanrı'nın razı olmadığı şeyi yaptığını veya irade etmediği şeyi emrettiğini söylemek küfürdür. O'nun meşîeti ve takdiriyle meydana gelen sebeplerin kötülüğe sevk ettiği insanlara gelince, elbette O bunları yaratmamayı ve herkesi iyi yapmayı isteyebilirdi; ancak ilahi hikmet bunu gerektirmiştir. İbn Rüşd, bu konuda İbn Sînâ'nın görüşünü benimseyerek insanın yaratılmasına esas teşkil eden tabiat ve düzenin az sayıdaki bazı insanların tabii olarak kötü olmasını gerektirdiğini söyler. Aynı şekilde çoğu insan için iyiye sevk edici işlev gören haricî sebepler, arazî olarak bazı insanlar için kötülüğe sevk edici olur. Hikmetin gerektirdiği üzere çoğu iyilik ile yaratılan varlıklardan, içlerinde azınlık olarak bulunan kötülük sebebiyle tümünden feragat edilemez; çünkü bir şeyin varlığındaki iyilik kötülükten üstünse hikmet onun

⁶³³ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, s.232-233/trc.248.

⁶³⁴ Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, s.215.

⁶³⁵ George F. Hourani, "Averroes on Good and Evil", içinde *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), s.256.

yok edilmesini değil, var edilmesini gerektirir. Dolayısıyla Tanrı'nın nizamı hikmetin gereğine uygundur ve O adildir.⁶³⁶

Geleceğe dair olayların belirlenimi ya da kader meselesini son olarak mantıksal açıdan inceleyeceğiz. Nitekim Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Aristoteles'in *Yorum Üzerine* eserine şerh yazan İbn Rüşd, yine onlar gibi geleceğe dair önermeler meselesini geniş biçimde ele almıştır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün bu açıdan da determinist anlayışa sahip olup olmadığına bakabiliriz.

8.4. Geleceğe Ait Mümkünler ve Mantıksal Determinizm

İbn Rüşd *Yorum Üzerine* şerhinde (*Telhîsu Kitâbi'l-İbâre*) Aristoteles'in belirlediği kapsamın pek dışına çıkmaz. Dolayısıyla Tanrı'nın her şeyi bilmesi ve bunun gelecekteki durumlarla ilişkisinden ziyade geleceğe dair olayların doğruluk derecesi meselesini ele alır. Aristoteles'e göre geçmiş ve şimdiye ait olaylar için olumlama ve olumsuzlamanın doğru ya da yanlış olmasının bir zorunluluk olduğunu; geleceğe dair tikel durumlarda ise böyle bir zorunluluğun geçerli olmadığını daha önce belirtmiştik.⁶³⁷ İbn Rüşd bu ifadeleri daha ayrıntılı inceler ve gelecek zamanda var olacak durumların yani mümkün şeylerin kendiliğinden belirlenmiş biçimde doğru ve yanlış şeklinde ayrılmayacağını söyler. Bu şekilde ayrılmayan karşıtlar ise ya birlikte doğru ya da birlikte yanlış olur ki bu çelişmezlik ilkesini ihlal eder veya o durumda hem doğruluğun hem de yanlışlığın bir arada bulunması gerekir. Ne var ki eğer tüm olumlama ve olumsuzlamalar (*icâb* ve *selb*) kendilerinde belirlenmiş biçimde doğru ve yanlış olarak ayrılabiliriyorsa tüm şeylerin ya var olması ya da var olmaması zorunludur. Dolayısıyla bir insan gelecekteki bir şeyin olacağını, bir başkası da aynı şeyin olmayacağını söylediğinde bu iki sözden birinin doğru, diğerinin yanlış olması da zorunludur; zira hem var olma hem de var olmama bir arada mevcut olamaz.⁶³⁸ Kısaca İbn Rüşd geleceğe dair mümkünler hakkında kesin biçimde doğru ya da yanlış denemeyeceğini; eğer denebilseydi bu durumda her şeyin zorunlu olarak ya var olmasını ya da var olmamasını gerektireceğini ifade eder. Bir örnekle açıklanacak olursa, birisi belirli bir şey için beyazdır derse ve dediği doğru olursa bu şeyin beyaz olması zorunludur. Aynı şekilde yanlışsa da beyaz olmaması zorunludur. Yine bu şey beyaz ise doğru olan sözün onun beyaz olduğunu ifade eden olması, yanlış sözün onun beyaz olmadığını ifade eden olması zorunludur.⁶³⁹ Yani İbn Rüşd bilgi ve varlık arasındaki bağın karşılıklı zorunluluğunu, diğer bir deyişle epistemolojik ve ontolojik

⁶³⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, s.236-237/trc.250-252.

⁶³⁷ Aristoteles, "De Interpretatione", 18a 28-38.

⁶³⁸ İbn Rüşd, "Telhîsu Kitâbi'l-İbâre", içinde *Telhîsu Mantiki Aristo*, ed. Gerard Jehamy (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnani, 1996), s.95.

⁶³⁹ A.g.e., s.95-96.

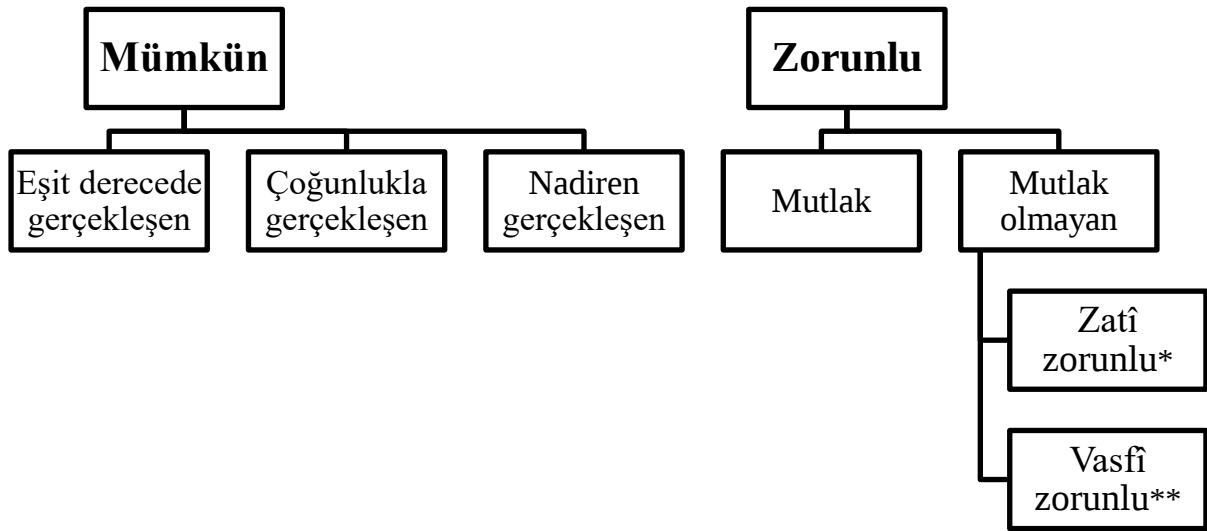
zorunluluğu aktarmaktadır. Bu durumda hiçbir şey belirsiz ya da tesadüfi biçimde olmuş ve olacak değildir, her şey zorunluluktan ötürü meydana gelmektedir.⁶⁴⁰ Dolayısıyla eğer gelecekteki durumlara dair karşıtlardaki olumlama ve olumsuzlama, -ikisinden birinin varlığa gelişi kendinde belirlenmiş biçimde- doğru ve yanlış olarak ayrılabiliriyorsa gelecekteki durumlar zorunlu olarak meydana geliyor demektir. Bu durumda hiçbir şey tesadüfen ya da belirli bir sebep olmaksızın meydana gelemez. Bu zorunluluk, doğruluk ya da yanlışlığın önermenin kendisinde bulunması ve dış dünyadaki şeyin varlığını ya da yokluğunu gerektirmesi varsayımından kaynaklanır. Belirsizlik durumunda ise bir şeyin olması ya da olmaması arasında ve ona dair önermenin doğru ya da yanlış olması arasında bir fark olmaz; zira bir taraf diğer taraftan evla olmaz.⁶⁴¹

İbn Rüşd'ün özetlediği mesele hem zorunluluk adına hem de imkân adına çözümsüz gibi görünmektedir. Nitekim zorunluluk tarafı geçmiş için sabit olsa da gelecek için kanıtlanamaz durumdadır. Gelecekteki bir duruma ait önermenin aynı duruma ait karşıt önermeden doğruluk-yanlışlık bakımından ayrılması neye göre olacaktır? Önermenin kendi içindeki doğruluk ve yanlışlığın belirlenmiş olması bir şey ifade etmez; zira bahsi geçen durum ontolojik olarak varlık kazanmadan biz hangi önermede ne tür bir belirlenmişliğin mevcut olduğunu bilmek için bir kritere sahip değiliz. Eğer imkân vardır denilirse de bu kez iki ihtimalden hangisinin gerçekleşeceği ve hangi önermenin doğru, hangisinin yanlış olacağı belirsiz demektir. Bu durumda hem varlık bakımından hem de önermeler bakımından iki alternatiften birini diğerinden ayıracak kriterimiz bulunmamaktadır. Bu durumun farkında olmakla birlikte İbn Rüşd her şeyin zorunlu olarak meydana gelmesinin kabulünde ortaya çıkacak sonuçlar üzerinden imkânı savunur. Ona göre eğer mümkünün tabiatını yok sayarsak ve gelecekteki tüm durumları zorunlu varsayarsak zorunlu olarak çok kötü sonuçlar ortaya çıkar. Öncelikle olabilecek kötülöklere karşı reviiye ve hazırlanma veya edinilebilecek iyiliklere yönelik tetikte olma gibi şeyler geçersiz olur. Eğer bir insan bir olay hakkında akıl yürütür ve bu olayın mesela on bin yıl sonra olacağını iddia ederse, ayrıca -ömrünün yettiği farz edilerek- bu olayın gerçekleşmesi için gerekli sebepleri hazırlamaya koyulursa; bir başkası da aynı süreçle aynı olayın gerçekleşmesini engelleyecek sebeplerin hazırlığını yapsa ikisinin yaptığı da geçersiz ve saçma olur, reviiyeleri hükümsüz ve anlamsız duruma düşer. Çünkü bahsi geçtiği gibi, ikisinden birinin düşüncesinin kendinde doğru olması, zorunlu olarak ilgili ihtimalin gerçekleşmesini gerektirir. Bu ise birinin gerçekleştirmek üzere,

⁶⁴⁰ Aristoteles, "De Interpretatione", 18b 4-7.

⁶⁴¹ İbn Rüşd, "Telhîsu Kitâbi'l-İbâre", s.96.

diğerinin engellemek üzere akıl yürütmesinden bağımsızdır, hatta ikisi de akıl yürütmese yine sonuç değişmez; zira kendinde doğru önerme ile olayın gerçekleşip gerçekleşmeme durumu zaten belirlenmiştir. İbn Rüşd bu durumda iradenin herhangi bir şeyin sebebi olamayacağını ve her şeyin tabiat itibarıyla cereyan edeceğini söyler. Ona göre varılan bu sonuçlar hem çirkin hem de fitratımıza aykırıdır; çünkü açıkça görülür ki bazı şeylerin meydana gelme ilkesi reviiye ve hazırlıktır. Aynı zamanda bazı şeyler tabiatları gereği iki karşıta eşit derecede hazır bulunurlar. İbn Rüşd Aristoteles'in örneğini tekrar eder ve bir giysinin yıpranmadan önce yırtılabileceğini ya da yırtılmayıp yıpranabileceğini; çünkü giysi için bu iki durumun fail ve kabil cihetinden eşit derecede imkânının bulunduğunu söyler.⁶⁴² Dolayısıyla İbn Rüşd, Aristoteles ile aynı sonuca vararak her şeyin zorunlu olmadığını savunur ve şeyleri mümkün ve zorunlu olarak ikiye ayırır.⁶⁴³



*Kısaca zatî zorunlu olarak ifade edebileceğimiz bu tür zorunlulukta ilgili varlığın yüklemi (*mahmûl*) özne (*mevzû*) var oldukça zorunlu olarak var olur. Mesela bir insan var oldukça onda aklın var olması gibi.

** Kısaca vasfî zorunlu olarak ifade edebileceğimiz bu tür zorunlulukta ise mevcut olduğu müddetçe var olanlar kastedilir. Buna örnek, bir insanın mevcut oldukça onun var olduğunun söylenmesidir.⁶⁴⁴

Tablo 4: İbn Rüşd'ün *Telhîsu Kitâbi'l-İbâre*'de ortaya koyduğu mümkün-zorunlu şeması.

⁶⁴² A.g.e., s.97-98; krş: Aristoteles, "De Interpretatione", 18b 26-19a 22.

⁶⁴³ İbn Rüşd, "Telhîsu Kitâbi'l-İbâre", s.98-99.

⁶⁴⁴ *Zatî* ve *vasfî* zorunluluk terimlerinin ayrıntılı anlamları ve kullanımları için bkz: Samet Büyükkada, "İbn Sînâ'da Modal Mantık–Metafizik İlişkisi Bağlamında Çağdaş Özcülük Tartışmaları" (Doktora Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2022), s.116-122.

Bu noktada İbn Rüşd, bu tasnifin varlığın tabiatında bulunduğu ve olumlama ve olumsuzlamanın hariçteki varlıklara uyum sağlamak üzere doğru ve yanlış olarak ayrılabilirdiği varsayımında, karşıtların zorunlu durumlarda kendilerinde belirli şekilde doğruluk ve yanlışlık açısından ayrılabilirliklerini ifade eder. Yani biz bilgisine sahip olsak da olmasak da geleceğe dair olaylarda doğru ve yanlış hariçte kendiliğinden belirlidir. Gelecekteki mümkün durumlara gelirsek, onlar da doğru ve yanlış olarak ayrılır. Zira iki karşıttan birinin gelecekte var olması gerekir; ancak bu, kendilerinde belirlenmiş biçimde değil bize de görüldüğü üzere tabiatlarındaki belirsizlik ile olur. Bu durumda karşıtlardan biri zorunlu olarak gerçekleşecektir ama hangisi olacağı henüz belirli değildir. Dolayısıyla bu türden durumların bilgisine ulaşmak mümkün değildir; çünkü bunlar kendilerinde meçhuldür.⁶⁴⁵ Henüz meydana gelmeden bilgisine sahip olabileceğimiz ise çoğunlukla gerçekleşen şeylerdir; çünkü karşıtlardan biri diğerinden doğruluk bakımından üstündür ve ayrıca onun var olması olmamasından evladır. Gerçekleşme ihtimali eşit derecede olanlarda ise karşıtların doğruluk açısından birbirine üstünlüğü bulunmaz. Nadiren gerçekleşenlerde ise karşıtlardan birinin diğerinden daha yanlış olma ihtimali yüksektir.⁶⁴⁶ Sonuç olarak İbn Rüşd gerek zorunluluğun insanın tikeller üzerindeki akli tasarrufunu iptal etmesi sebebiyle, gerekse bazı şeylerin kendiliklerinde belirsizlik taşıdıkları düşüncesi neticesinde mantıksal açıdan determinizmi tam anlamıyla kabul etmez. Aristotelesçi biçimde önermelerin doğruluk değerini varlıkların hariçteki durumlarına bağlı kabul eden İbn Rüşd, gelecekteki olaylara ait önermelerden sadece çoğunlukla gerçekleşen olaylara ait olanların -ki o da kesin biçimde değil- doğruluk değerinin belirlenebileceğini söyleyerek imkân ve özgürlüğe kapı aralar diyebiliriz.

İbn Rüşd bize insan iradesi ve ahlakı açısından net biçimde değerlendirebileceğimiz bir yapı sunmasa da ele aldığımız ekolün son temsilcisi olması bakımından tevarüs ettiği zengin literatürü ele almasının yeterli materyali sağladığı kanaatindeyiz. Özellikle *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te Gazzâlî'yle yaptığı varsayımsal tartışmalarda ele aldığı irade konusunda merkezi Tanrı'nın iradesi olsa da insana dair ipuçları yakalamak mümkün oldu. Hiçbir filozofta olmadığı kadar kelamcılarla tartışmaya girmesi ve onların görüşlerini değerlendirmesi de bu bölüme ayrıcalık kattı diyebiliriz. Sonuç olarak nedensellik ve kader bağlamındaki görüşleri bizi onun determinist olduğu görüşüne itti. Zira İbn Rüşd belki de ele aldığımız meselenin çözümü en zor kısmı olan Tanrı'nın bilgisi ve iradesi ile insanın özgür iradesi arasındaki gerilime çözüm getirememiş görünüyor. İlgili bölümde ifade ettiğimiz üzere insanın bütün

⁶⁴⁵ Gelecekteki mümkün şeylere ilişkin bu kendinde meçhul olma durumu daha önce Fârâbî'de de geçmişti (Fârâbî, "Aḥkâmü'n-Nücûm", s.53; Fârâbî, *Şerhü'l-İbâre*, s.168-169).

⁶⁴⁶ İbn Rüşd, "Telhîsu Kitâbî'l-İbâre", s.99; krş: Aristoteles, "De Interpretatione", 19a 23-19b 4.

fiilleri Tanrı'nın takdir ettiği sebep-sonuç ilişkisinin sıkı örülmüş ağında bir parça olmaktan öteye gidemiyor. Öte yandan son kısımda bahsettiğimiz gibi İbn Rüşd'ün determinizm karşıtı bir tavrı da mevcut olmakla beraber, *Telhîsu Kitâbi'l-İbâre*'de anlattıklarının Aristoteles'in görüşlerini desteklemekten ibaret olduğu hesaba katılırsa bizi pek de sağlam bir kanıya götürdüğü söylenemez. Dolayısıyla genel olarak bakıldığında İbn Rüşd için determinist yönün biraz daha ağır bastığını söylemek mümkün görünür.⁶⁴⁷

⁶⁴⁷ İbn Rüşd üzerine çalışan modern araştırmacılardan bazı önemli isimlerin özgürlük-determinizm tartışmasındaki konumları için bkz: Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, s.16-17. Bu konudaki yerli bazı çalışmalar için ise bkz: A.Kamil Cihan, "İbn Rüşd'ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış", *Felsefe Dünyası*, sy 29 (1999); Ramazan Altıntaş, "İbn Rüşd'e Göre İrade Özgürlüğü", içinde *İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, c. 2 (Sivas: Asitan Yayıncılık, 2009); Abdulgaffar Aslan, "İbn Rüşd'e Göre İnsan Hürriyeti", *İslami Araştırmalar Dergisi* 15, sy 4 (2002); Hasan Şahin, "İbni Rüşd'de İnsanın Özgürlük ve Kaderi", içinde *İbni Rüşd Kongresi Tebliğleri* (Kayseri, 1993); M.Kenan Şahin, "İbn Rüşd'te Tümel ve Tikel Bilgi Sorunu ve İnsan Özgürlüğü", *Tabula Rasa: Felsefe - Teoloji* 6, sy 18 (2006).

SONUÇ

Özgür irade-determinizm tartışması Meşşâî felsefede doğrudan tartışılan bir mesele olmamakla birlikte bazen kelamcılara yapılan itirazlar, bazen kader ve Tanrı'nın adaleti bahsi, bazen de geleceğe dair önermeler gibi konularla kısmen ele alındığı söylenebilir. Bu minval üzere “satır aralarını kovalayarak” filozofların iradeyi herhangi bir şekilde içeren tüm görüşlerine başvurduk. İslam düşüncesinde Aristotelesçi ekol olarak tanımlanan Meşşâîlerin Aristoteles'i kısmen sahte-Aristocu metinler ve şârihlerin metinleri üzerinden okudukları da düşünüldüğünde Yeni Platoncu etkilerin görülmesi kaçınılmazdır. Bununla birlikte bilinçli ya da bilinçsiz fark etmez, tevarüs ettikleri bu zengin sentezin, onlara geçmişten çok daha kapsamlı bir ahlak ve metafizik düşüncesi ortaya koyma imkânı verdiği de yadsınamaz. Bu anlamda karşılaştırma yapabilmek adına ilk bölümde bu mirası tüm yönleriyle ortaya koymaya çalıştık. Ayaltı âlemde insandan başka seçme/ihtiyar/özgür irade ve sorumluluk atfedilebilen varlık bulunmadığından bu önemli farkı tespit edebilmek adına özellikle Aristoteles'in ahlak terimlerini takip ederek eylem/fiil sürecinde insanın diğer canlılardan farkını ortaya çıkarabilmek bizim için önemliydi. Kavramlar ve kullanımlarda elbette nüanslar bulunmakla birlikte, bu farkın aklın eylem sürecine dolaylı ya da dolaysız hâkim oluşunda yattığı konusunda ihtilafa rastlamadık. Dolayısıyla ilk aşama insani fiilin ya da eylemin akli olmasının anlamının ve diğer türden fiillerin oluşum sürecinden farkının açıklanmasıydı. Literatür izin verdiği ölçüde bunu yapmaya çalıştık. Sonrasında ise insani fiillerin nedensellik ve kaderle bağlantısının bizi tartışmanın özüne götürdüğünü söyleyebiliriz.

Eylemlerinin akıldan kaynaklanabilmesi ve bir şeyi yapma kadar yapmama anlamına gelen ihtiyara sahip olması, insanı özgür kılmaya yeter mi? Yoksa sadece eylemlerimizin içeriği farklı ve biz bunun farkında olduğumuz için yanılgıyla kendimizi özgür mü zannediyoruz? Bu gibi sorular açıkça sorulmasa da ima edilmiştir; zira insana alternatifler arası tercih yetisi atfetmekle beraber, âlemdeki her durumun bir şekilde belirlenmiş olduğunu iddia etmek bu tip sorulara mahal vermek anlamına gelmektedir. Özellikle sudûr metafiziğini benimsemiş Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar için özgür iradeye yer açmak zordur; zira en başta Tanrı bir anlamda “özgür” değildir. Zorunlu sebep-sonuç ilişkisiyle oluşan var etme sürecinin büyük çapta son halkası olan ayaltı âlemde bulunan insan da elbette bu ilişkinin bir parçası olarak meydana gelmiş ve yaşam sahibi olmuştur. Dolayısıyla onu bu zorunluluktan ayrı düşünmenin Meşşâîler için neden zor olduğu aşîkârdır. Fârâbî'nin ahlaka ilişkin görüşlerinde Aristoteles'e bağlı olması ve teorisini onun terimlerine dayanarak açıklaması benimsediği sudûrun zorunluluğunu hafifletmiş gibidir. Özellikle insandaki akli iradenin ve ihtiyarın

rolünü sürekli vurgulaması, insanın eylemlerinde zorunluluk bulunduğunu düşünmenin çirkin olduğunu ifade etmesi, eğitime ve ahlaki terbiyeye büyük önem vermesi ve bunun yanı sıra mümkünün tabiatına yönelik yaptığı izafiyet ayrımı özgür iradeye kapı aralamaya çabaladığı şeklinde yorumlanabilir. İbn Sînâ'nın ise asıl meselesi Zorunlu Varlık ve onun feyziyle meydana gelen varlıkların açıklanması olduğundan ve ahlak üzerine derli toplu bir eser bırakmadığından onun adına irade özgürlüğüne dair bir yorum yapmak zordur. Bununla birlikte determinizm tarafından onun adına birçok şey söylenebilir. Bu determinizm, doğrudan insan eylemini hedef almasa da insanın tüm varlıkları kapsayan zorunluluğun dışında düşünülmemesi ile ortaya çıkar. Zira İbn Sînâ, açıkça iradelerimizin de zorunlu bir sebeple belirlenmiş olmaktan hali olmadığını söyler.

İnsana özgürlük atfetmekle ilgili bir başka güçlük, ona “fail” denip denemeyeceği sorunuyla ortaya çıkar. Tanrı'nın mutlak fail olması konusunda şüphe yoktur; ancak aynı tanımla insana faillik atfetmek imkânsızdır. Mesela Kindî, gerçek faili hiçbir etki altında kalmaksızın varlığa getiren olarak tanımlar ve ona göre insan zaman zaman edilgen bir varlık olduğundan sadece mecazen fail sayılabilir. Fârâbî'nin failliğe yönelik testinde ise insan yapacağı fiile ilişkin bilgi sahibi olma kriterinden geçer; ancak fiilin önündeki engelleri tek başına kaldırma kriterini her koşulda tam olarak sağlayamadığından tam yeterlilik sahibi olmayan bir fail olur. İbn Adî ise bu konuda kesb teorisini eleştirir ve insanın, fiilin araz olması bakımından var edicisi olarak fail olduğunu savunur. Âmirî'de ise fiiller tümüyle insana atfedilemez ve insan haricî sebeplerle birlikte yarı-fail olarak düşünülebilir. Ayrıca fiillerde Tanrı'nın yaratımına ortaklık söz konusu olmadığından insana ancak ikincil fail denebilir. İbn Sînâ'ya geldiğimizde ise o, faili fail sebep olarak ele alır ve ona göre haricî bir sebep olmadan varlık veren Tanrı asıl fail, diğer vasıta sebepler mecazen ya da ikincil olarak faildir. İbn Bâcce'nin tavrı ise insana özgürlük atfettiğini düşündürecek kadar rahattır. Sadece aracı ve ilk fail ayrımı yapar, övgü ve yermenin fiilin kastedicisi olan ilk faile yönelik olması gerektiğini ifade eder ve bu konuda verdiği örnekler insanlar üzerindendir. İbn Rüşd ise fail kavramının Tanrı, irade sahibi varlıklar ve cansız varlıklar için farklı anlamlar ifade ettiğini ve hepsine aynı biçimde fail denemeyeceğini savunur. Genel olarak insana tam anlamıyla fail denememesinin sebebi, fail teriminin öncelikle Tanrı'ya atfedilmek üzere sebepsizlik ve kudretle bağdaştırılmasıdır.

Özgür irade savunusuna yönelik en büyük tehdidin kadercilik olduğunu söyleyebiliriz. Kadercilik, insan çabasından ve isteklerinden bağımsız olarak tüm olguları belirleyen bir ilahi takdir varsayar. Hem takdirin her şeyi belirlediği hem de insanın tercihlerinde özgür olduğu bir tür bağdaşırcılık olarak savunulabilir; ancak ne kadar tutarlı ve ikna edici bir savunma

olacağı tartışılır. Zira bu çalışma sürecinde hem fikirlerine başvurduğumuz araştırmacılar nezdinde hem de vardığımız sonuçlar itibarıyla kaderin belirleyiciliği kabulü insana irade özgürlüğü atfetmeyi oldukça zorlaştırmaktadır. Nitekim Meşşâî filozoflarca kader, insanın durumundan ziyade, Tanrı'nın mükemmelliğinin tezahürü olarak meydana gelen ilahi nizamı açıklamak üzere kullanılmış ve O'nun adaletini savunmak üzere tartışma konusu edilmiştir. Öte yandan Kindî gibi kaderi cebr olarak görmeyip hem kusursuz ilahi takdirin her şeyi tayin ettiğini hem de insanın muhtar olduğunu savunanlar da vardır; ancak bu iki iddianın nasıl bağdaştığı açıklamasız bırakılmıştır.

Son olarak, Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'de başlattığı geleceğe dair önermelerin doğruluk değeri ile ilgili tartışma Fârâbî, İbn Adî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd tarafından ele alınmış ve ontolojik imkân dolaylı olarak sorgulanmıştır. İbn Sînâ hariç, olumlama ve olumsuzlamanın gelecekteki olaylara dair imkânı ortadan kaldıramayacağı, karşıt çift hâlindeki önermelerden her ikisinin de doğruluk ve yanlışlık ihtimali taşıdığı ve her şeyin zorunlu olduğu varsayımında insandaki geleceğe yönelik düşünce ve hazırlığın işlevsiz kalacağı hususlarında Aristoteles takip edilmiştir. İbn Sînâ ise şeylerin zatına yönelik bir imkândan ziyade sadece epistemolojik açıdan imkânı tanımış görünmektedir. Yani dış dünyadaki varoluşa henüz karşılığı olmayan şeylere dair önermelere ait zorunluluğu reddetmiş; ancak bu belirsizliğin bizim bilgi açısından yetersizliğimizden kaynaklandığını ima etmiştir.

Bütün bu değerlendirmeleri kısaca göstermek niyetiyle şöyle bir tabloyla vardığımız sonuçları ifade edebiliriz:

	Nedensellik ve İrade/İhtiyar	Kader-Özgür İrade Tartışması	Huyların Değişmesinin İmkânı	Mantıksal Determinizm
Kindî	Bağdaşırcı	Determinist/Bağdaşırcı	-	-
Fârâbî	Bağdaşırcı	Bağdaşırcı	Bağdaşırcı	Bağdaşırcı
Yahyâ İbn Adî	-	Bağdaşırcı	Determinist	Özgür iradeci
Âmirî	Bağdaşırcı	Bağdaşırcı	-	-
İbn Sînâ	Determinist	Determinist	Bağdaşırcı	Determinist
İbn Bâcce	Bağdaşırcı/Özgür iradeci	-	-	-
İbn Rüşd	Determinist/Bağdaşırcı	Determinist/Bağdaşırcı	-	Bağdaşırcı

Tablo 5: Değerlendirme tablosu.

Bu tabloda dikkat çeken birkaç noktaya değinmek gerekir. Mesela hem Fârâbî'nin hem de İbn Sînâ'nın determinist sudûr teorisini benimsemelerine ve Aristotelesçi mantığın bir uzantısı olarak geleceğe dair imkânı ele almalarına karşın birinin bağdaşırcı, birinin determinist

çıkması bazı nüanslara dayanmaktadır. Şöyle ki, Fârâbî'nin ifadelerinde insan iradesini ve sorumluluğunu korumak adına birtakım çabalar göze çarpmaktadır. İlgili bölümlerde işaret ettiğimiz üzere katı determinizmin insanın geleceğe yönelik düşünmesini, hazırlanmasını ve ahlaki-dinî sorumluluğunu ortadan kaldıracağını vurgulayarak bir orta yol bulmaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra geleceğe dair durumların Tanrı nezdinde belirli olmasının durumların zatındaki imkânı ortadan kaldırmayacağını savunarak yine insana özgür irade kapısı aralamaya gayret etmiştir. İbn Sînâ'da ise açıkça insanın tedbir ve sorumluluğunu kurtarmak yönünde bir çabaya rastlanmamaktadır. Bilakis İbn Sînâ iradelerimizin de tüm şeyler gibi nedensellik ve kader ile belirlendiğini açıkça ifade etmektedir; zira İbn Sînâ için önemli olan insanın sorumlu-ahlaki bir varlık olarak özgür iradeyle eylemde bulunabilmesinin savunulmasından ziyade varlıktaki zorunlu düzen ve hiyerarşinin ortaya konmasıdır. Mantıksal determinizm açısından *Yorum Üzerine* eserini takip ederek Aristoteles gibi geleceğe dair ontolojik imkânı tanıyan Fârâbî, Yahyâ İbn Adî ve İbn Rüşd'ün aksine İbn Sînâ'nın bu konuda ontolojik imkân yerine epistemolojik imkâna daha yakın bir tutum sergilemesi, yani geleceğe dair şeylerin kendilerinde aslında zorunluluğun bulunduğunu ima etmesi de yine bu zorunlu düzen anlayışının bir uzantısı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tabloda ortaya çıkan bir başka ilginç sonuç da Yahyâ İbn Adî'nin huyların değişmesi konusunda determinist olarak, mantıksal determinizm konusunda ise özgür iradeci olarak değerlendirilmiş olmasıdır. Daha önce de bahsettiğimiz üzere ele alınan filozoflar kısmen eklektik bir mirası edinip bu minval üzere düşünüp yazmışlardır. Dolayısıyla bu örnekte İbn Adî, nefis ve ahlak konusunda yoğun Galen etkisi sebebiyle determinist bir tavır sergilerken imkân konusunda Aristoteles'i takip ettiğinden özgür iradeye yakın bir görüştedir. Ancak çalışma boyunca bazı filozoflarda şahit olduğumuz ve aktardığımız üzere bu tür ikilem ve tutarsızlıklar filozoflarca çözümsüz bırakılmıştır. Belki de ilerleyen dönemlerde keşfedilecek eserler veya yapılacak detaylı araştırmalar bu sorunlara çözüm sağlayabilecektir.

KAYNAKÇA

Acar, Rahim. Talking about God and Talking about Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions. Leiden & Boston: Brill, 2005.

Adamson, Peter. "Al-Kindî and the Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom". Arabic Sciences and Philosophy 13, sy 1 (2003).

———. "Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle". İçinde Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam, editör Jon McGinnis. Leiden & Boston: Brill, 2004.

———. "The Arabic Plotinus: A Study of the 'Theology of Aristotle' and Related Texts". Doktora Tezi, Graduate School of the University of Notre Dame, 2000.

———. "The Arabic Sea Battle: al-Fārābî on the Problem of Future Contingents". Archiv für Geschichte der Philosophie 88, sy 2 (2006).

Akasoy, Anna A., ve Alexander Fidora. The Arabic Version of the Nicomachean Ethics. Leiden & Boston: Brill, 2005.

Aksu, İbrahim. "İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi". Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

———. "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlak İlişkisi". İçinde İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri, editör Mehmet Zahit Tiryaki ve Kübra Bilgin Tiryaki. İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2016.

Alexander of Aphrodisias. Ethical Problems. Çeviren R. W. Sharples. Londra: Bloomsbury Publishing, 2014.

———. On Aristotle Metaphysics 5. Çeviren William E. Dooley. London/New York: Bloomsbury Academic, 2013.

———. On Fate. Çeviren R. W. Sharples. Londra: Duckworth Publishing, 1984.

Alper, Ömer M. "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn". Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, sy 10 (2001).

Alpina, Tommaso. "Is the Heaven an Animal? Avicenna's Celestial Psychology between Cosmology and Biology". İçinde Cosmology and Biology in Ancient Philosophy: From Thales to Avicenna, editör Ricardo Salles. Cambridge University Press, 2021.

Altaş, Eşref. Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

———. "Gelecekle İlgili Mümkün Önergeler ve Özgür İrade: Fahreddin Er-Râzî'nin Aristoteles'in Mantıksal Kadercilik Çözümüne Yönelik Eleştirileri". Diyanet İlmî Dergi 58, sy 3 (2022).

Altıntaş, Ramazan. "İbn Rüşd'e Göre İrade Özgürlüğü". İçinde İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek, C. 2. Sivas: Asitan Yayıncılık, 2009.

Âmirî. es-Saâde ve'l-İs'âd. Thk. Ahmet Abdül Halim Atiyye. Kahire: Camiatu'l-Kahire, 1991.

———. “et-Takrîr li-evcûhi't-takdîr”. İçinde Resâilu Ebi'l-Hasan el-Amiri ve Şezerâtuhü'l-Felsefiyye, editör Sehban Halifat. Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1988.

———. İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader (İnsanlığı Cebr ve Kaderden Kurtarmak). Çeviren Kasım Turhan. İstanbul: Kapı Yayınları, 2023.

———. Kitâbü'l-Emed Ale'l-Ebed: Sonsuzluk Peşinde. Çeviren Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Ammonius. “On Aristotle On Interpretation 9”. İçinde Ammonius: On Aristotle On Interpretation 9 with Boethius: On Aristotle On Interpretation 9, çeviren David L. Blank. New York: Cornell University Press, 1998.

Aquinas, Thomas. Summa Theologica. Çeviren Fathers of the English Dominican Province. C. II. New York: Benziger Brothers Inc., 1947.

Aristoteles. De Anima. Çeviren R.D. Hicks. Cambridge University Press, 1907. (Türkçe çevirisi: Ruh Üzerine. Çeviren Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.)

———. “De Interpretatione”. İçinde Categories and De Interpretatione, çeviren J.L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 2002. (Türkçe çevirisi: Yorum Üzerine. Çeviren Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 1996.)

———. Gökyüzü üzerine. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1997.

———. Hayvanların Hareketi Üzerine. Çeviren Hatice Nur Erkızan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.

———. Kategoriler. Çeviren Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 2002.

———. Magna Moralia. Çeviren Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.

———. Metaphysics. Çeviren C.D.C. Reeve. Indianapolis&Cambridge: Hackett Publishing Company Inc, 2016. (Türkçe çevirisi: Metafizik. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.)

———. Physics. Çeviren C.D.C. Reeve. Indianapolis&Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2018. (Türkçe çevirisi: Fizik. Çeviren Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.)

———. The Eudemian Ethics. Çeviren Anthony Kenny. Oxford University Press, 2011.

———. The Nicomachean Ethics. Çeviren David Ross. Oxford University Press, 2009.

Aristoteles (?). “Kitâbü'l-İzâh fi'l-Hayru'l-mahz li-Aristûtâlîs”. İçinde el-Eflâtûniyyetu'l-muhdese inde'l-Arab, Thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977.

———. Üsûlücyâ Aristoteles'in Teolojisi. Çeviren Cahid Şenel. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.

Arkan, Atilla. İbn Rüşd Psikolojisi. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Aslan, Abdulgaffar. “İbn Rüşd’e Göre İnsan Hürriyeti”. İslami Araştırmalar Dergisi 15, sy 4 (2002).

Audi, Robert. The Cambridge Dictionary of Philosophy. Cambridge University Press, 1999.

Aydın, Mehmet. “Fârâbî’de Pratik Akıl Yürütme”. D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy 21 (2005).

Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”. İçinde İslam Felsefesi Tarih ve Problemler, editör M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

———. İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1997.

Ayer, A. J. Philosophical Essays. Londra: The Macmillan Press, 1972.

Bedevî, Abdurrahman, ed. “Risaletü Eflatun ila Forfiryus”. İçinde Eflatun fi’l-İslâm. Beyrut, 1982.

Belo, Catarina. Chance and Determinism in Avicenna and Averroes. Leiden & Boston: Brill, 2007.

Black, Deborah L. “Psikoloji: Nefs ve Akıl”. İçinde İslam Felsefesine Giriş, editör Peter Adamson ve Richard C. Taylor, çeviren M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2014.

Blumenthal, H. J. Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism. Ashgate Publishing, 1993.

Bobzien, Susanne. Determinism and Freedom in Stoic Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 2001.

Boethius. “On Aristotle On Interpretation 9”. İçinde Ammonius: On Aristotle On Interpretation 9 with Boethius: On Aristotle On Interpretation 9, çeviren Norman Kretzmann. New York: Cornell University Press, 1998.

Büyükada, Samet. “İbn Sînâ’da Modal Mantık–Metafizik İlişkisi Bağlamında Çağdaş Özcülük Tartışmaları”. Doktora Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2022.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. Arap Ahlakî Aklı. Çeviren Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.

Cengiz, Yunus. Doğa ve Öznellik: Câhız’ın Ahlâk Düşüncesi. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

———. “İbn Sînâ’nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 55, sy 2 (Ağustos 2014).

Chislenko, Eugene. “A Solution for Buridan’s Ass”. Ethics 126, sy 2 (2016).

Cicero. “Kader Üzerine”. Çeviren Cengiz Çevik. Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, sy 23 (t.y.).

Cihan, A.Kamil. “İbn Rüşd’ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış”. Felsefe Dünyası, sy 29 (1999).

Cillis, Maria De. *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, al-Ghazali and Ibn 'Arabi*. Londra&New York: Routledge, 2013.

Çağrı, Mustafa. “Kindî’nin Def’u’l-Ahzân Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 7-10 (2014).

Çeliker, Emre. “Galen’de Ahlakın Değişmesinin İmkânı”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 11, sy 2 (2021).

Çötök, Tufan. “Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis”. *Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2011.

Dahl, Norman O. *Practical Reason, Aristotle and Weakness of the Will*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. Oxford University Press, 1987.

Deniz, Gürbüz. “İbn Rüşd’e Göre Hürriyet”. *İçinde İslam Felsefesinin Sorunları*, editör Mehmet Vural. Ankara: Elis Yayınları, 2021.

———. *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Devvânî, Celâleddîn. *Ahlâk-ı Celâli*. Çeviren Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Dihle, Albrecht. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. University of California Press, 1982.

Donagan, Alan. “Philosophical Progress and the Theory of Action”. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 55, sy 1 (1981).

Donini, Pierluigi. “Psychology”. *İçinde The Cambridge Companion to Galen*, editör R.J. Hankinson. Cambridge University Press, 2008.

Druart, Thérèse-Anne. “Al-Kindi’s Ethics”. *Review of Metaphysics* 47, sy 2 (1993).

Druart, Thérèse-Anne. “Al-Farabi, Ethics, and First Intelligibles”, *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8 (1997).

Dunlop, D.M. “Ibn Bâjjah’s Tadbîru’l-Mutawahhîd (Rule of the Solitary)”. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, sy 1 (1945).

Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2008.

Eijk, Philip van der. “Galen on Soul, Mixture and Pneuma”. *İçinde Body and Soul in Hellenistic Philosophy*, editör Brad Inwood ve James Warren. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

El Bousklaoui, Said. “Free Will in Ibn Bajja’s Physics”. *İçinde Homo, Natura, Mundus: Human Beings and Their Relationships. Rencontres de Philosophie Médiévale* 22. Brepols Publishers, 2020.

Emilsson, Eyjolfur Kjalar. *Plotinus on Intellect*. New York: Oxford University Press, 2007.

Fahrî, Macit. Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence. Oxford: Oneworld Publications, 2002.

Fârâbî. “Cevâbât li-mesâ’il suile ‘anhâ”. İçinde Risalatân Felsefiyetân, thk. Cafer Âl-i Yâsîn. Beyrut: Dâru’l-Menâhil, 1987.

———. Felsefetü Aristûtâlîs. Thk. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâr Mecelletü Şi’r, 1961.

———. “Fusûlu’l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)”. İçinde Fârâbî’nin İki Eseri, çeviren Hanifi Özcan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2014.

———. Fusûlün Müntezea (Seçilmiş Fasıllar). Çeviren Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.

———. Kitabu Ârâ-i Ehli’l-Medîneti’l-Fazıla. thk. Albert Nasrî Nadir. Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1986.

———. Kitabu Ârâ-i Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla (Tanrı Alem İnsan). Çeviren Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

———. Kitabu Tahsili’s-Saade. Thk. Cafer Âl-i Yâsîn. Beyrut: Dâru’l-Endelus, 1983.

———. “Kitâbu’l-Cedel”. İçinde el-Mantık inde’l-Fârâbî III, thk. Refik el-Acem. Beyrut: el-Mektebetü’l-Felsefiyye, 1986.

———. Kitabu’l-Huruf (Harfler Kitabı). Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

———. “Kitâbu’l-İbâre”. İçinde el-Mantık inde’l-Fârâbî I, thk. Refik el-Acem. Beyrut: el-Mektebetü’l-Felsefiyye, 1985.

———. “Kitâbu’l-Makûlât”. İçinde el-Mantık inde’l-Farabi I, thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1986.

———. Kitabu’l-Makulat ve Kitabu’l-Hatabe (Kategoriler ve Retorik). Çeviren Ali Tekin. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

———. Kitâbu’l-Mille (Din Üzerine). Çeviren Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

———. Kitâbü’s-Siyâseti’l-Medeniyye: Mebâdi’l-Mevcûdât. Thk. Fevzî Mitrî Neccâr. Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1964.

———. Kitâbü’s-Siyâseti’l-Medeniyye: Mebâdi’l-Mevcûdât (Mevcutların İlkeleri). Çeviren Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

———. “Makâletu Ebi Nasr fî mâ Yasihhu ve mâ lâ Yasihhu min Ahkâmî’n-Nücûm”. İçinde Risâletân Felsefiyyetân, thk. Cafer Âl-i Yâsîn. Beyrut: Dâru’l-Menâhil, 1987.

———. Risale fî’l-‘akl. Thk. Maurice Bouyges. Beyrut, 1938.

———. Risaletu’t-Tenbîh alâ Sebili’s-Saade. Thk. Sehban Halifat. Amman: el-Camiatü’l-Ürdüniyye, 1987.

———. “Risaletu’t-Tenbîh alâ Sebîli’s-Saade (Mutluluk Yoluna Yönelme)”. İçinde Fârâbî’nin İki Eseri, çeviren Hanîfî Özcan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2014.

———. Şerhu’l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi’l-İbâre. Thk. Wilhelm Kutsch ve Stanley Marrow. Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1986. İngilizce tercümesi: Zimmerman, F.W. Al-Farabi’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s De Interpretatione. Londra: Oxford University Press, 1981.

———. “Uyûnü’l-mesâil”. İçinde İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, çeviren Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

Fatigati, Michael Nathan-John. “Avicenna on Emotions: Their Nature and Significance for Knowledge and Morality”. Doktora Tezi, Centre for Medieval Studies University of Toronto, 2021.

Fazlıoğlu, İhsan. “Kend’öz’ün Geleceğe Yönelik Bir Eylemi Olarak Özgürlük”. Teklif, sy 3 (Mayıs 2022).

Fine, Gail. “Aristotle on Determinism: A Review of Richard Sorabji’s Necessity, Cause, and Blame”. The Philosophical Review 90, sy 4 (1981).

Fotinis, Athanasios P. The “De Anima” of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary. Washington: University Press of America, 1978.

Frede, Michael. A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought. University of California Press, 2011.

Galen. “Kuva’n-Nefsi Tevâbiu’li Mizâci’l-beden”. İçinde Dirâsâtî ve Nusûs fi’l- felsefeti ve ulûmi inde’l-Arab, thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye li’d-Dirasat ve’n-Neşr, 1981.

———. “Muhtasar min Kitâbi’l-Ahlâk”. İçinde Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, thk. Paul Kraus. Kahire, 1937.

———. “On Movement of Muscles by Galen of Pergamon”. Çeviren Charles Mayo Goss. American Journal of Anatomy 123, sy 1 (1968).

———. On the Doctrines of Hippocrates and Plato. Çeviren Philip De Lacy. Berlin: Akademie-Verlag, 1981.

———. On the Natural Faculties. Çeviren Arthur John Brock. Cambridge: Harvard University Press, 1952.

———. On the Passions and Errors of the Soul. Çeviren Paul William Harkins. Ohio State University Press, 1963.

———. “The Capacities of the Soul Depend on the Mixtures of the Body”. İçinde Galen: Psychological Writings, editör P.N. Singer. Cambridge University Press, 2013.

Galston, Miriam. Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

Gätje, Helmut. “Zur Psychologie der Willenshandlungen in der islamischen Philosophie”. Saeculum 26, sy 4 (1975).

Gazzâlî. Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı. Çeviren Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Ghorab, A.A. "The Greek Commentators on Aristotle Quoted in al-Āmirī's As-Sa'ādah wa'l-Is'ād". İçinde Islamic Philosophy and the Classical Tradition, editör Samuel M. Stern, Albert Hourani, ve Vivian Brown. Columbia: University of South Carolina Press, 1973.

Goldstein, Helen Tunik. Averroes' Questions in Physics. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

Gutas, Dimitri. İbn Sînâ'nın Mirası. Çeviren M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

Haas, Frans A. J. de. "Presuppositions of Moral Action in Aristotle and Alexander of Aphrodisias". İçinde Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought, editör Pieter d'Hoine ve Gerd Van Riel. Leuven University Press, 2014.

Haklı, Şaban. "İbn Sînâ Felsefesinde 'Fâil Neden'in (Etkin Neden), Nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi". Marife 4, sy 1 (2004).

Halifat, Sehban. Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhü'l-Felsefiyye. Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1988.

———, ed. "Şezerātu fi'l-Felsefeti'l-hulkîyyeti mechûleti'l-masdar". İçinde Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhü'l-Felsefiyye. Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1988.

Helmig, Christoph. "Iamblichus, Proclus and Philoponus on Parts, Capacities and ousiai of the Soul and the Notion of Life". İçinde Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz, editör Klaus Corcilius ve Dominik Perler. Berlin&Boston: De Gruyter, 2014.

Hintikka, Jaakko. "The Once and Future Sea Fight: Aristotle's Discussion of Future Contingents in De Interpretatione IX". The Philosophical Review 73, sy 4 (1964).

Hourani, George F. "Averroes on Good and Evil". İçinde Reason and Tradition in Islamic Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

———. "İbn Sînâ's 'Essay on the Secret of Destiny'". Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London 29, sy 1 (1966).

Hudson, Stephen D. "Reason and Motivation in Aristotle". Canadian Journal of Philosophy 11, sy 1 (1981).

Iannone, A. Pablo. Dictionary of World Philosophy. New York: Routledge, 2001.

Irwin, T. H. "Who Discovered the Will?" Philosophical Perspectives 6 (1992).

Ivry, Alfred L. "Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism". İçinde Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani, editör Michael E. Marmura. Albany: SUNY Press, 1984.

İbn Abdi Rabbih. el-'İkdü'l-Ferîd. Thk. Müfid Muhammed Kumejha. C. 2. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983.

İbn Adî, Yahyâ. “Fî İsbâtı Tabiati’l-Mümkin”. İçinde Die Abhandlung über den Nachweis der Natur des Möglichen von Yahya İbn Adî, editör Carl Ehrig-Eggert. Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1990.

———. “Fî nakzi’l-hucec elletî enfezehâ ileyhi fî nusreti kavli’l-kâ’ilîn enne’l-ef’âl halkun lillâh ve iktisâbün li’l-‘ibâd”. İçinde Makalatu Yahya b. Adi el-felsefiyye, thk. Sehban Halifat. Amman: el-Câmiatü’l-Ürdüniyye, 1988.

———. Tehzîbü’l-Ahlâk. Çeviren Harun Kuşlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

İbn Bâcce. “Akılın, İnsan ile Birleşmesi (İttisal el-Akl bi’l-İnsan)”. İçinde Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelenek-i, editör Recep Alpyağıl, çeviren İlyas Özdemir. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

———. “Fî’l-Fahs ani’l-Kuvve en-Nüzû’iyye”. İçinde Resâil Felsefiyye li’l-Kindî ve’l-Fârâbî ve İbn Bâcce ve İbn Adiyy, thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dâru’l-Endelus, 1997.

———. “Fî’l-Müteharrik Risalesi”. Çeviren Yaşar Aydın. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11, sy 1 (2002).

———. “Kavlun Yetlû Risâle el-Vedâ”. İçinde Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye, thk. Macit Fahrî. Beyrut: Dâru’n-Nehâr, 1991.

———. Kitâbü’n-Nefs. Çeviren Burhan Köroğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

———. “Risâletü’l-Vedâ (Vedâ Risâlesi)”. İçinde İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, çeviren Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

———. Şerhu’s-Sima‘ Aristoteles’in Fizik Şerhi. Çeviren Cahid Şenel ve Abdessamed Taibi. İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.

———. “Tedbirü’l-Mütevahhid”. İçinde Resail-i İbn Bacce el-İlâhiyye, thk. Macit Fahrî. Beyrut: Dâru’n-Nehâr, 1991.

———. Tedbirü’l-Mütevahhid: Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefî Yetkinliği. Çeviren İlyas Özdemir. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

İbn Cebîrol. Ahlâk Terbiyesi (Kitâbu Islâhî’l-ahlâk). Çeviren Fırat Çelebi. İstanbul: Runik Kitap, 2023.

İbn Miskeveyh. Tehzîbü’l-ahlâk ve Tathîru’l-a’râk. Thk. İbnü’l-Hatîb. Kahire: el-Matbaatü’l-asriyye, 1977.

İbn Rüşd. Averroes’ Commentary on Plato’s Republic. Editör E.I.J. Rosenthal. Cambridge University Press, 1969.

———. el-Keşf an Menâhici’l-Edille fî Akâidi’l-Mille. Thk. Muhammed Âbid el-Câbirî. Beyrut: Merkezu Dirasati’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 1998. (Türkçe çevirisi: “el-Keşf an minhâci’i-edille”. İçinde Felsefe-Din İlişkileri, editör Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.

———. Kitâbu Faslu’l-Makâl. Thk. Albert Nasrî Nadir. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1986.

- . Psikoloji Şerhi / Telhîsu Kitâbi'n-Nefs. Çeviren Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- . Tefsîr mâ ba'de't-Tabî'a. Thk. Maurice Bouyges. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1938.
- . Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı). Çeviren Kemal Işık ve Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986.
- . Tehâfütü't-Tehâfüt. Thk. Muhammed Âbid el-Câbirî. Beyrut: Merkez Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 1998.
- . “Telhîsu Kitâbi'l-'İbâre”. İçinde Telhîsu Mantiki Aristo, thk. Gerard Jehamy. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnani, 1996.
- İbn Sînâ. Ahvâlû'n-Nefs (Nefsin Hâlleri). Çeviren Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- . Dânişnâme-i Alâ'î: Alâ'î Hikmet Kitabı. Çeviren Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- . el-İşârât v'et-Tenbîhât. Editör Hasan Melikşâhî. Çeviren Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- . El-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler). Çeviren Ali Durusoy, Ekrem Demirli, ve Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- . el-Mebde' ve'l-Me'âd. Thk. Abdullah Nurani. Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1984.
- . el-Mübâhasât. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1992.
- . en-Necât: Felsefenin Temel Konuları. Çeviren Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- . en-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlahiyye. Thk. Muhyiddin Sabri Kurdî. ; Kahire: Matbaatü's-Saade, 1938.
- . et-Ta'likât. Thk. Seyyid Hüseyin Museviyan. Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1971.
- . “İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)”. Çeviren Gürbüz Deniz. Diyanet İlmi Dergi 50, sy 1 (2014).
- . “Kaderin Sırrına Dair Risâle (Risâle fi Sirri'l-Kader)”. Çeviren Ömer Alper. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy 7 (17 Nisan 2012).
- . Kitâbu's-Şifâ: Fizik I. Çeviren Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- . Kitâbu's-Şifâ: Metafizik. Çeviren Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- . Kitâbu's-Şifâ: Nefs. Çeviren Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: TÜBA Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.

———. Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-Fesâd). Çeviren Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

———. “Şerhu Kitâbi Esûlûcyâ el-mensûb ilâ Aristû”. İçinde Aristû inde'l-Arab, thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletu'l-Matbûât, 1978.

———. “Uyunü'l-hikme”. İçinde Resâilu İbn Sînâ, thk. Hilmi Ziya Ülken. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1953.

———. Yorum Üzerine (el-İbâre). Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Tufeyl. Hayy bin Yakzân. Thk. Yusuf Zîdan. Kahire: Dâru'l-Emîn, 1998.

İbn Tufeyl ve İbn Sînâ. Hay Bin Yakzan. Editör N. Ahmet Özalp. Çeviren M. Şerefeddin Yaltkaya ve Babanzâde Reşid. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

İbnü'l-Melâhimî. Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife. Thk. Hassan Ansari ve Wilferd Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.

Janssens, Jules. “The Problem of Human Freedom in Ibn Sînâ”. İçinde Ibn Sînâ and his Influence on the Arabic and Latin World, editör Jules Janssens. Burlington: Ashgate Publishing, 2006.

Kahn, Charles H. “Discovering the Will: From Aristotle to Augustine”. İçinde The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy, editör John M. Dillon ve A.A. Long. University of California Press, 1988.

Karamanolis, George. The Philosophy of Early Christianity. Londra&New York: Routledge, 2013.

Kaukua, Jari. “Freedom and Responsibility in Avicenna”. İçinde Penser avec Avicenne: De l'héritage grec à la réception latine, en hommage à Jules Janssens, editör Daniel De Smet ve Meryem Sebtî. Leuven: Peeters Publishers, 2022.

———. “Future Contingency and God's Knowledge of Particulars in Avicenna”. British Journal for the History of Philosophy, 2022.

Kaya, M. Cüneyt. Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Alem. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

———. “‘Peygamberin Yasa Koyuculuğu’: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”. Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, sy 27 (t.y.).

———. “Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine”. İslam Araştırmaları Dergisi, sy 27 (2012).

———. Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Kaya, Mahmut. Kindî: Felsefî Risâleler. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Kenny, Anthony. Aristotle's Theory of the Will. Londra: Duckworth Publishing, 1979.

Kılıç, Muhammet Fatih. İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi. Ankara: Elis Yayınları, 2021.

Kınalızâde Ali Çelebi. Ahlâk-ı Alâî. Editör Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Kindî. “Gerçek ve Mecazi Etkin Üzerine”. İçinde Kindî: Felsefî Risaleler, editör Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

———. “Nefs Üzerine”. İçinde Kindî: Felsefî Risâleler, editör Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

———. “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”. İçinde Kindî: Felsefî Risaleler, editör Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

———. “On Dispelling Sorrows”. İçinde The Philosophical Works of al-Kindi, editör Peter Adamson ve Peter E. Pormann. Karaçi: Oxford University Press, 2012.

———. “On Rays”. İçinde The Philosophical Works of al-Kindi, editör Peter Adamson ve Peter E. Pormann. Karaçi: Oxford University Press, 2012.

———. “Tarifler Üzerine”. İçinde Kindî: Felsefî Risaleler, editör Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

———. Üzüntüden Kurtulma Yolları. Çeviren Mustafa Çağrı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

Kogan, Barry S. Averroes and the Metaphysics of Causation. Albany: State University of New York Press, 1985.

———. “Some Reflections on the Problem of Future Contingency in Alfarabi, Avicenna, and Averroes”. İçinde Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy, editör Tamar Rudavsky. Dordrecht: Springer, 1985.

Koloğlu, Orhan Ş. Mu’tezile’nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü’l-Melâhimî’nin Felsefeye Reddiyesi. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Kukkonen, Taneli. “Creation and Causation”. İçinde The Cambridge History of Medieval Philosophy, editör Robert Pasnau, C. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Kutluer, İlhan. İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Lammer, Andreas. The Elements of Avicenna’s Physics. De Gruyter, 2018.

Laplace, Pierre Simon. A Philosophical Essay on Probabilities. Çeviren Frederick Wilson Truscott ve Frederick Lincoln Emory. New York: Dover Publications, 1951.

Leaman, Oliver. “Ibn Bajja on Society and Philosophy”. Der Islam 57 (1980).

Lucas, John Randolph. The Freedom of the Will. Oxford: Clarendon Press, 1970.

Macit, Muhittin. İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

MacIntyre, Alasdair. Etik’in Kısa Tarihi/Homerik Çağdan Yirminci Yüzyılda. Çeviren Hakkı Ünler ve Solmaz Zelyut Ünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Majithia, Roopen N. “Function, Intuition and Ends in Aristotle’s Ethics”. Ethical Theory and Moral Practice 9, sy 2 (2006).

Mansfeld, Jaap. “The Idea of the Will in Chrysippus, Posidonius, and Galen”. İçinde Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, C. 7. Leiden: Brill, 1991.

Marmura, Michael E. “Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna”. İçinde Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy, editör Tamar Rudavsky. Dordrecht: Springer, 1985.

May, Hope. Aristotle’s Ethics: Moral Development and Human Nature. Londra&New York: Continuum Publishing, 2011.

Mele, Alfred R. “Aristotle’s Wish”. Journal of the History of Philosophy 22, sy 2 (1984).

Muzio, Gianluca Di. “Aristotle on Improving One’s Character”. Phronesis 45, sy 3 (2000).

Müller, Jörn. “Was Aristotle an Ethical Determinist? Reflection on His Theory of Action and Voluntariness”. İçinde Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval And Early Modern Thought, editör Pieter d’Hoine ve Gerd Van Riel. Leuven University Press, 2014.

O’Meara, Dominic J. Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity. Oxford University Press, 2003.

Özlem, Doğan. “Ahlâkta, Hukukta ve Siyasette Özgürlük Kavramı Üstüne”. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası 1, sy 72 (2014).

Özpilavcı, Ferruh. Fârâbî’nin Önerme Anlayışı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Özturan, Hümeýra. Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi’de Ahlakın Kaynağı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

———. Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Pessin, Sarah. “Soul, Will, and Choice in Islamic and Jewish Contexts”. İçinde Philosophy of Mind in the Early and High Middle Ages, editör Margaret Cameron. Londra&New York: Routledge Publishing, 2019.

Peters, F.E. Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon. New York University Press, 1967.

Phillips, John. “Plotinus and Iamblichus on προαίρεσις”. Ancient Philosophy 15, sy 1 (1995).

Philoponus. “On Aristotle On the Soul 3.9-13”. İçinde Philoponus’: On Aristotle On the Soul 3.9-13 with Stephanus: On Aristotle On Interpretation, çeviren W. Charlton. Londra: Bloomsbury Publishing, 2013.

Platon. Theaitetos. Çeviren Birdal Akar. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2016.

Platti, Emilio. “Yahya Ibn ’Adi and the Theory of İktisâb”. İçinde Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in ‘Abbasid Iraq, editör David Thomas. Leiden & Boston: Brill, 2003.

Plotinus. The Enneads. Çeviren Lloyd P Gerson. Cambridge University Press, 2018.

Preus, Anthony. “Intention and Impulse in Aristotle and the Stoics”. Apeiron 15, sy 1 (1981).

- Proclus. On Providence. Çeviren Carlos Steel. Londra: Bloomsbury Publishing, 2014.
- Râşid, Rüşdî. Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindi: Volume I l'optique et la catoptrique. Leiden: Brill, 1997.
- Râzî, Fahreddîn er-. el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât. Thk. Muhammed Bağdâdî. C. 1. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990.
- . el-Metâlibü'l-'âliye mine'l- ilmi'l-ilâhî. C. 3. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- . Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât. Thk. Ali Rıza Necefzade. C. 2. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005.
- Rescher, Nicholas. Scholastic Meditations. Washington: The Catholic University of America Press, 2005.
- Rist, John M. "Proairesis: Proclus, Plotinus et alii". İçinde De Jamblique A Proclus, Entretiens sur l'Antiquité Classique 21, editör Bent Dalsgaard-Larsen. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1975.
- Ross, David. Aristoteles. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.
- Rudolph, Ulrich, Rotraud Hansberger, ve Peter Adamson, ed. Philosophy in the Islamic World: Volume 1: 8th-10th Centuries. Leiden & Boston: Brill Publishing, 2016.
- Ruffus, Anthony, ve Jon McGinnis. "Willful Understanding: Avicenna's Philosophy of Action and Theory of the Will". Archiv für Geschichte der Philosophie 97 (2015).
- Sarioğlu, Hüseyin. İbn Rüşd Felsefesi. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Sharples, R. W. Peripatetic Philosophy, 200 BC to AD 200: An Introduction and Collection of Sources in Translation. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010.
- Simplicius. On Aristotle On the Soul 3.6-13. Çeviren Carlos Steel. Londra: Bloomsbury Publishing, 2013.
- . On Epictetus Handbook 1-26. Çeviren Charles Brittain ve Tad Brennan. Londra: Bloomsbury Publishing, 2013.
- Sorabji, Richard. "Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception". İçinde Essays on Aristotle's De Anima, editör Martha C. Nussbaum ve Amélie Oksenberg Rorty. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- . Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory. New York: Cornell University Press, 1980.
- . The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: Psychology (with Ethics and Religion). New York: Cornell University Press, 2005.
- Şahin, Hasan. "İbni Rüşd'de İnsanın Özgürlük ve Kaderi". İçinde İbni Rüşd Kongresi Tebliğleri. Kayseri, 1993.
- Şahin, M. Kenan. "İbn Rüşd'te Tümel ve Tikel Bilgi Sorunu ve İnsan Özgürlüğü". Tabula Rasa: Felsefe - Teoloji 6, sy 18 (2006).

Şenel, Cahid. Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.

Tehânevî. Mevsûatu Keşşâfu Istılâhâtı'l-fünûn, I-II. Editör Ali Dahruc. Çeviren Abdullah el-Hâlidî ve Curc Zinâtî. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.

Terkan, Fehrullah. "Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Fârâbî's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts". The Muslim World 94, sy 1 (2004).

Tevhîdî, Ebû Hayyân et-. el-İmtâ' ve'l-Muânese (Cilt 1). Thk. Heysem Halîfe Tuaymi. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.

Themistius. On Aristotle On the Soul. Çeviren Robert B. Todd. Londra: Bloomsbury Publishing, 2013.

Tiryaki, Mehmet Zahit. "İbn Sînâ Felsefesinde Mütahayyile/Müfekkire ve Vehim". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Toksöz, Hatice. "İbn Sînâ'nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi". Milet ve Nihal 9, sy 1 (2012).

Toktaş, Fatih. "İbn Sînâ'nın 'Risâle fî 'İlmi'l-Ahlâk' Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy 43 (2016).

———. Meşşâî Felsefe. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Trompeter, Julia. "The Actions of Spirit and Appetite: Voluntary Motion in Galen". Phronesis 63, sy 2 (2018).

Turhan, Kasım. Âmirî ve Felsefesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1992.

Tûsî, Nasîruddin. Ahlâk-ı Nâsırî. Çeviren Anar Gafarov ve Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

Tûsî, Nasîruddîn et-. Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât. C. 3. Kum: Neşru'l-Belâğa, 1973.

Türker, Ömer. İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Walzer, Richard. Al-Farabi on the Perfect State. Oxford: Clarendon Press, 1985.

———. Galen on Jews and Christians. Londra: Oxford University Press, 1949.

Woerther, Frederique. "Averroes's Middle Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics". İçinde Phantasia in Aristotle's Ethics, editör Jacob Leth Fink. Londra: Bloomsbury Academic, 2019.

Wolfson, Harry Austryn. Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 1929.

Yavuz, Zikri. "İbn Sînâ, Ezelilik ve Özgür İrade". İçinde Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.

Ziyadah, Ma'an. "İbn Bajja's Book Tadbir al-Mutawahhid". Yüksek Lisans Tezi, McGill University Institute of Islamic Studies, 1968.