



**SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü**  
**Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı**

## **MEŞŞÂÎ FİLOZOFLARINDA İNÂYET KAVRAMI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Raziye ŞAHİNER BULUT**

**Sivas**  
**Ocak 2019**

**SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü**  
**Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Başkanlığı**

**MEŞŞÂÎ FİLOZOFLARINDA İNÂYET KAVRAMI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Raziye ŞAHİNER BULUT**

**Tez Danışmanı**  
**Doç.Dr. Hasan ÖZALP**

**Sivas**  
**Ocak 2019**

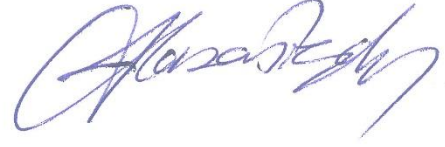
KABUL VE ONAY

Üniversite: : Sivas Cumhuriyet Üniversitesi  
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri  
Tezin Başlığı : Meşşâî Filozoflarında İnâyet Kavramı  
Savunma Tarihi : 21.12.2018  
Danışmanı : Doç.Dr. Hasan ÖZALP

Unvanı - Adı Soyadı

İmza

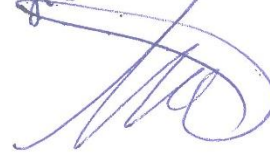
Jüri Başkanı : Doç.Dr. Hasan ÖZALP



Üye : Doç.Dr. Yaşar TÜRKEN



Üye : Dr.Öğr. Üyesi Asiye AYKIT



Oy Birliği



Oy Çekişüğü



Raziye ŞAHİNER BULUT tarafından hazırlanan 'Meşşâî Filozoflarında İnâyet Kavramı' başlıklı tez, kabul edilmiştir. ....../....../.....

Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL  
Enstitü Müdürü

## ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;

2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;

3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;

4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi, beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.



İmza

Raziye ŞAHİNER BULUT

## ÖNSÖZ

İnâyet Tanrı tasavvuru, yaratılış, âlemdaki uyum ve düzen, iyilik-kötülük, mutluluk, ahlak gibi konuları içine alan kapsamlı bir kavramdır. Bu konular felsefe ve teolojinin en önemli sorunlarıdır. Fıtratı gereği merak duygusu olan insan bu sorunları her dönemde anlamlandırmak istemiştir. Evrenin varlığı, evrendeki düzen ve bu düzenin korunması, sürekliliği ilâhî inâyettir. Yaratıcı ve yaratılanlar arasında sürekli ve kesintisiz ilişki inâyet ile anlamlandırılmaktadır.

Üç bölümden oluşan çalışmamızın giriş bölümünde kavramsal analizini, Tanrı-evren ve Tanrı-insan arasındaki ilişkiyi inâyet bağlamında ele aldık. Birinci bölümde inâyetin dinî literatürde nasıl yer aldığına değindik. Bireysel, toplumsal ve doğaya olan inâyeti âyetler çerçevesinde açıkladık. İkinci bölümde kavramın felsefe tarihinde nasıl anlaşıldığını inceledik. Üçüncü bölümde ise Meşşâî filozoflarından Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün inâyet hakkındaki görüşlerini ele aldık.

Tezimi bitirmeyi nasip eden Rabbime hamd olsun. Bu uzun çalışmam esnasında her konuda yardımlarını esirgemeyen, konumu belirlememde yardım eden, hocalığını ve yöntemini örnek aldığım danışman hocam Doç.Dr.Hasan ÖZALP'e çok teşekkür ederim. Ayrıca haklarını asla ödeyemeyeceğim anneme, babama ve maddi manevi desteklerinden dolayı kıymetli eşim Ferhat BULUT'a çok teşekkür ederim.

Gayret bizden inâyet Allah'tandır.

Raziye ŞAHİNER BULUT

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	II
İÇİNDEKİLER .....	III
KISALTMALAR .....	V
ÖZET.....	VI
ABSTRACT.....	VII
GİRİŞ .....	1
A. İNÂYET NEDİR?.....	1
B. İNÂYETİN BİR FORMU OLARAK TANRI-EVREN İLİŞKİSİ.....	5
C. İNÂYETİN BİR FORMU OLARAK TANRI-İNSAN İLİŞKİSİ .....	10
I.BÖLÜM .....	12
1.DİNİ EPİSTEMOLOJİ AÇISINDAN İNÂYET .....	12
1.1. Bireysel İnâyet.....	12
1.1.1.Fıtrat.....	13
1.1.2.Hidâyete Erme.....	13
1.1.3.Allah'ın Sevgisi.....	15
1.1.4.Allah'ın Yardımı .....	17
1.1.5.Şifa.....	21
1.1.6.İyilik (Birr) .....	21
1.2.Toplumsal İnâyet .....	23
1.2.1.Allah'ın Peygamber Göndermesi .....	23
1.2.2.Sosyal Düzen ve Allah'ın İnâyeti.....	25
1.3.Doğaya İnâyet.....	28
II.BÖLÜM .....	32
İNÂYET KAVRAMININ TARİHİ VE FELSEFİ ARKA PLANI .....	32
1.Platon .....	33
2.Aristoteles .....	36
3.Yeni Platonculuk.....	39
4.Hıristiyan Teolojisi .....	41

<b>III.BÖLÜM</b> .....	<b>44</b>
<b>1.FÂRÂBÎ'DE İNÂYET</b> .....	<b>44</b>
1.1.Hayatı ve Eserleri.....	44
1.2.Tanrı'nın Sudûru Olarak İnâyet.....	45
1.2.1.İNâyet Açısından Tanrı'nın Sıfatları.....	47
1.3.İNâyet Açısından İyilik ve Kötülük .....	51
1.4.Özgür İrade ve İnâyet.....	52
1.5.Mutluluk-İNâyet İlişkisi.....	55
<b>2.İBN SÎNÂ'DA İNÂYET</b> .....	<b>63</b>
2.1.Hayatı ve Eserleri.....	63
2.2.Tanrı'nın Sudûru Olarak İnâyet.....	65
2.2.1. İNâyet Açısından Tanrı'nın Sıfatları.....	66
2.3.Nefis ve İnâyet .....	71
2.4.Akıl ve İnâyet .....	74
2.5.İNâyet Açısından İyilik ve Kötülük .....	76
<b>3.İBN RÜŞD'DE İNÂYET</b> .....	<b>83</b>
3.1. Hayatı ve Eserleri.....	83
3.2.Tanrı'nın Yaratması Olarak İnâyet.....	84
3.3.Tabiat ve İnâyet .....	88
3.4. Nefis ve İnâyet .....	91
3.5. Akıl ve İnâyet .....	96
3.6.İNâyet Açısından İyilik-Kötülük/Hidâyet-Dalâlet.....	97
3.7.İnsan Özgürlüğü ve İnâyet.....	100
<b>SONUÇ</b> .....	<b>104</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>108</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	<b>116</b>

## KISALTMALAR

bk.	: bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der	: Derleyen
Haz.	: Hazırlayan
md.	: maddesi
S.	: Sayı
ss.	: Sayfalar arası
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
EKEV	: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
İMAD	: İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi
İÜSBE	: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
OMÜİFD	: On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
USAD	: Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi



## ÖZET

Bu çalışmada Meşşâî filozoflarının inâyet kavramı hakkındaki düşünceleri araştırılmıştır. İnâyet kavramı Tanrı-âlem ve insan arasındaki ilişkiyi kapsayan bir terimdir. Fârâbî inâyeti sudûr teorisi, iyilik-kötülük ve mutluluk çerçevesinde değerlendirir. İbn Sînâ da iyilik düzeninin Tanrı'dan sudûr etmesi olarak değerlendirir. İbn Rüşd ise inâyeti Tanrı'nın varlığına ayrı bir delil olarak ele alır. Filozofa göre insan evren ile uyumludur. Bu uyumun Tanrı'nın varlığına işaret etmesi inâyet delilidir.

**Anahtar kelimeler:** Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, inâyet.



## **ABSTRACT**

In this study, examined the opinions of Meşşai philosophers concerning the term providence. The concept providence is a term that encompasses the relationship between God-universe and human. Al-Farabi evaluates the providence within emanation theory, goodness-evil and happiness. Avicenna also evaluates as emanate by God in a goodness design. Averroes dealt with the providence the existence of God as a separate evidence. According to philosopher, human is compatible with the universe. This compatible point out the existence of God is providence evidence.

**Keywords:** Al-Farabi, Avicenna, Averroes, providence.



# GİRİŞ

## A. İNÂYET NEDİR?

‘İnâyet’ dini literatürde fazla kullanılan bir kelimedir. Bununla birlikte felsefe ve teoloji inâyete ayrı bir önem vermektedir. Meşşâî filozofları inâyet kavramına Tanrı’nın sıfatlarını, âlemin yaratılmasını ve yaratılanların yaratıcısıyla olan ilişkisini de içine alan geniş bir anlam yüklemiştir.

İnâyet kelime olarak Tanrı’nın, aşkla bağlandığı dünyada olup biten her şeyi önceden bilmesi ve yönetmesi; insanları kurtuluşa ya da selamete erdirmek için, onlara yapmış olduğu yardım, gösterdiği lütuf; destek, dikkat, gayret, özenme, ihsan, iyilik, himmet, kerem gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> İnâyet felsefe ve teoloji geleneğinde Allah’ın insan ve doğa ile olan ilişkisini temellendirmek için kullanılan bir kavramdır. Arapça ن-و-ع kökünden gelmektedir. İnâyet kelime olarak Kur’an-ı Kerim’de geçmemekle birlikte bu kökten farklı kalıplarda on bir kelime bulunmaktadır.

İnâyet ile ilgili âyetler genel olarak yardım etmek/istemek, sığınmak anlamlarında kullanılmıştır. İnananların birbiriyle yardımlaşması gerektiği, iyilik ve takvada yardımlaşılması, günah ve düşmanlıkta yardımlaşılmaması gerektiği, her türlü sıkıntı için sığınılacak tek kişinin Allah olduğu bildirilmektedir.

*‘Kelamcılara göre inâyet, Allah’ın âlem üzerinde müessir olması ve onu belirli hedeflere yönlendirmesi gibi genel anlamının yanı sıra kullarına fiillerinde yardım edip onları başarıya ulaştırması anlamını da içerir.’<sup>2</sup> Bu tanımlamaya göre Allah’ın kâinatı yaratması ve yarattıkları üzerindeki sürekli olan etkisi O’nun inâyetinin bir gereğidir. Âyetlerde de Allah’ın sürekli olarak yaratma halinde olduğu yaratmanın hiç kesilmediği ifade edilmektedir: ‘Yedi göğü ve yerden de bir o kadarını*

---

<sup>1</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, 435; Râğib el-İsfahani, *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü*, çev: Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul, 2007, 1070; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul, 2011, 736; Ahmet Cevizci, ‘İnâyet’, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, 464.

<sup>2</sup> Kasım Turhan, ‘İnâyet’, *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.22, İstanbul, 2000, 266.

*yaratan Allah'tır. Allah'ın her şeye kadir olduğunu ve Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını bilmeniz için Allah'ın emri/buyruğu bunlar arasında iner durur.*<sup>3</sup>  
*'Göklerde ve yerde bulunan herkes, O'ndan ister. O, her an yaratma halindedir.'*<sup>4</sup>

Âyetlerde bahsedildiği üzere yeryüzündeki ve gökyüzündeki yaratılan her varlık Allah'ın ilminde, inâyetinde ve idaresindedir. İnsan ise yaratılan diğer varlıklardan üstün tutularak her şey onun hizmetine verilmiştir: *'O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök hâlinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir.'*<sup>5</sup> Allah insanı vahye muhatap kılarak yeryüzünün halifesi olma makamına getirmiştir: *'Yeryüzünde sizi halifeler kılan O'dur...'*<sup>6</sup> Bu da insana verilen özel bir inâyettir. Yeryüzünün en şerefli varlığı olan insanın yaratılması ise ancak yaratıcıya itaat ve kulluk etmesi içindir: *'Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.'*<sup>7</sup> Allah'ın insanlarla olan iletişimi vahiy ve peygamberler yoluyla gerçekleşmektedir. Aradaki bağın ve ilişkinin ise aracısız olarak Allah'ın insanlara çok daha yakın olduğu ifade edilmektedir: *'Kullarım, beni senden sorarlarsa, gerçekten ben (onlara çok) yakınım...'*<sup>8</sup> *'Biz ona şah damarından daha yakınız.'*<sup>9</sup>

Âyetlerde belirtildiği gibi Allah insana her şeyden çok yakın olan ve onun içinden geçirdiklerini, öncesini ve sonrasını bilendir. Her daim iyiliğe yönelenlerin yanında olduğunu peygamberleri aracılığıyla bize bildiren yaratıcının inâyetini günlük hayatta insanlar tecrübe edebilirler. İnâyet ile aynı kökten gelen meûnet, genellikle dini tecrübeyi ifade etmek için kullanılmaktadır.

*'Dini tecrübe, daha dindar ve temiz kalpli olanlar başta olmak üzere herhangi bir insanın yaşadığı, olayların normal akışı ve doğal şartları içinde beklenmedik olan ve dolayısıyla salt doğal nedenlerin sınırları içinde açıklanması kolay olmayıp, en*

---

<sup>3</sup> 65/Talak 12.

<sup>4</sup> 55/Rahman 29.

<sup>5</sup> 2/Bakara 29.

<sup>6</sup> 35/Fatır 39; 10/Yunus 14.

<sup>7</sup> 51/Zariyat 56.

<sup>8</sup> 2/Bakara 186.

<sup>9</sup> 50/Kaf 16.

azından onu yaşıyan ve yorumlayan kişi için doğa üstü bir kaynağa başvurulduğunda ancak tatmin edici bir açıklamaya kavuşmuş sayılabilen olağanüstü bir hal veya olaydır.<sup>10</sup> Buna göre yaratıcı ve insan arasındaki hiç kopmayan bu ilişkide yaratıcı her zaman iyiye ve doğruya yönelenlerin yanında olması ve özel bir şekilde müdahale ve yardımda bulunması O'nun inâyetindedir. Bu özel yardım anlamına gelen inâyet, bireysel veya toplumsal olabileceği gibi doğaya olan etkisini de içerebilir.

İnsanların ilâhî inâyeti bizzat tecrübe edebilmesinin mümkün olup olmadığı her zaman tartışılan bir konu olmuştur. Dini tecrübe her kültür ve inanışta pek çok farklılıklar gösterdiği, daha karmaşık, özel ve tekrarlanamayan bir tecrübe olduğu için saptanması zordur. Bu yüzden Tanrı'nın varlığını ispat etmede genel geçer bir dini tecrübe delilinden bahsetmek de zordur. Bir şeyi tecrübe edebilmek için tecrübeye konu olan varlığın tecrübenin kendisinden yani zihnimizden farklı bir gerçekliğinin olması gerekmektedir. Elbette dini tecrübe duyu tecrübesi gibi açık ve yaygın değildir. Dini tecrübe salt duyuşsal nitelikleri aşan bir bilgidir/inanıştır. Bu yüzden doğrudan duyuşsal tecrübeye indirgenemez. Dini tecrübe Tanrı'nın iradesine bağlıdır ve ancak O'nun istemesiyle gerçekleşir. Bu yüzden Tanrı doğrudan değil Tanrı'nın inâyeti olarak yorumlanacak çeşitli olay ve durumlarla dolaylı olarak tecrübe edilebilir. Örneğin mucizenin gerçekleşmesi veya peygamberlerin vahiy alması özel bir tecrübe olmakla birlikte insanlar da bu tecrübeye ortak olurlar. Tanrı'nın mutlak kudret, iyilik, bilgi, irade sahibi olduğunu, zaman ve mekândan münezzehe olduğunu göz önüne alırsak O'nun tecrübelerimize bizzat konu olmayacağını, ancak sıfat ve fiilleri yoluyla tecrübe edebileceğimizi biliriz. Böylece Tanrı sıfat ve fiilleri aracılığıyla seçtiği ve layık gördüğü kullarına inâyette bulunabilir.<sup>11</sup>

Dini tecrübenin geçerliliği konusunda genel olarak pozitivistler doğrulama ilkesini, Richard Swinburne (d.1934) gibi bazı felsefeciler de safdillik ilkesini ileri sürerler. Alfred Jules Ayer'e (1910-1989) göre eğer bir Tanrı var olsaydı onun varlığını belirten önermenin deneysel bir varsayım olması gerekirdi. Bu yüzden

---

<sup>10</sup> Cafer Sadık Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2009, 11.

<sup>11</sup> Mehmet Sait Reçber, *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, M. Sait Reçber, Grafiker Yayınları, Ankara, 2014, 147-152.

gözleme imkân sağlamadığı için Tanrı'nın varlığının kanıtlanması da mümkün değildir.<sup>12</sup> Safdillik ilkesine göre bir kişi bir durumu nasıl söylüyorsa aksini ispatlayacak bir başka durum olmadığı takdirde o durum muhtemelen öyledir. Böyle bir tecrübe yanılma sonucu olabilecek bir şey değil ise yani tersini düşündürecek özel bir neden yoksa ona inanmalıyız.<sup>13</sup>

Yaran'a göre doğrulama ilkesi yanlıştır ve aynı zamanda insanları manevi değerlerden yoksun bırakır. Safdillik ilkesi ise güvenilirlik açısından yetersiz ve risklidir.<sup>14</sup> Bunun yerine Yaran, dini tecrübenin güvenilirliğini, eleştirelilik veya tahkik ilkesi olarak adlandırdığı ilkenin beş adımlık eleştiri süzgecinden geçirilmesini önerir. Buna göre insanlar sıra dışı bir durumla karşılaştığı zaman öncelikle bu olay nasıl gözüküyorsa öyle yorumlamak ve bu yoruma güvenmek yerine bu durum karşısında yanılma ihtimalini göz önüne alarak bunu sıkı bir araştırma ve soruşturmada geçirmelidir. Çünkü yaşanan sıra dışı olayın rahmani mi şeytani mi olduğu ancak yapılacak bir araştırmanın sonucunda belirlenebilir. İlk adım olarak karşılaşılan sıra dışı durum ile ilgili bilimsel bir açıklamanın olup olmadığı tespit edilmelidir. Eğer bu açıklama ikna edici değilse kişisel açıklama esas alınır. Zihin yeterli ve tatmin edici bir açıklama bulana kadar bu sorgulama devam eder. Şâyet doğal süreçler içerisinde bilimsel açıklama yeterli oluyorsa bu dini bir tecrübe demek değildir. İkinci adım olarak yaşanan bu doğa üstü olayın dini bir açıklamasının olup olmadığına bakılmalıdır. Yani medyumluk, kahinlik gibi dini olmayan bir tecrübeyle de karşılaşmış olabilir. Üçüncü adım olarak dini açıklama alternatiflerine bakılmalıdır. Böylece bu tecrübenin güvenilirliğine inanmak için temel ve güvenilecek bir dayanak sağlanmış olur. Son adım ise pozitif delillerin bir araya getirilerek değerlendirilmesidir. Bu deliller birkaç tane olabilir. Bu pozitif deliller temel dini öğretilere ve muhkem dini metinlere, dini veya evrensel ahlak ilkelerine, akli aşan bazı yorumlara aykırı olmamalıdır. Tüm bu aşamalar yaşanan tecrübenin kuvvetle

---

<sup>12</sup> Ergin Ögçem, 'Olgucu Yaklaşımlar Perspektifinde Din Dili', *İMAD*, c.2, S.1, 2016, 21.

<sup>13</sup> Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, ter: Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2009, 33.

<sup>14</sup> Cafer Sadık Yaran, "Eleştirel Deneyimcilik": Dini Tecrübede Swinburne'ün "Safdillik İlkesi"ne Karşı "Eleştirelilik İlkesi", *İÜİFD*, S.15, 2007, 32.

muhtemelen dini bir tecrübe olduğunu gösterir. Bütün bu aşamalardan sonra yaşanan tecrübeyle ilgili uygun bir değerlendirme biliniyorsa bu adımında eklenmesi faydalı olacaktır. Bunun en güzel örneği Hz. Muhammed'in ilk vahiy tecrübesi karşısındaki Hz. Hatice ile takındığı tavır ve uyguladığı yöntemlerdir.<sup>15</sup>

## B. İNÂYETİN BİR FORMU OLARAK TANRI-EVREN İLİŞKİSİ

Bir Tanrı var mıdır, varsa hangi özelliklere sahiptir? İçinde bulunduğumuz evren nasıl oluşmuştur? Tanrı'nın insan ve evren ile ilişkisi nasıldır? İyiliğin ve kötülüğün kaynağı nedir? Tanrı insanoğluna herhangi bir müdahalede bulunur mu, böyle bir müdahale varsa nasıl gerçekleşir gibi sorular her zaman merak konusu olmuş ve tartışılmıştır. Bu sorular çerçevesinde bu bölümde özellikle Tanrı'nın varlığının delillendirilmesi, evrenin meydana gelişi, işleyişi ve bunun yanı sıra insanın evrendeki yeriyle ilgili çeşitli görüşleri ele alacağız.

Tanrı evren ilişkisi felsefe ve teolojide önemli konularından birisidir. Çünkü bir insanın Tanrı tasavvuru evrene olan bakışını, inanç sistemini ve kısaca hayatı nasıl anlamlandırdığını gösterir.

İnsanın hayatı ve evreni anlamlandırma sürecinde pek çok düşünür Tanrı'nın varlığını kozmolojik, ontolojik ve teleolojik olarak kanıtlamaya çalışmıştır. Kozmolojik delil *'ilk neden kanıtı olarak da bilinen ve evrenin herhangi bir yönü ya da genel bir karakteristiğinden değil de bir evrenin var olduğu olgusundan yola çıkan, bu olgunun, kendisiyle başka şeylerin açıklanabileceği nihaî bir açıklama kaynağı olmayıp, açıklanmaya muhtaç bir olgu olduğunu ve yalnızca Tanrı'nın varoluşuyla açıklanabileceğini öne sürerek, evrenin var olduğu olgusundan Tanrı'nın var olduğu sonucunu çıkarsayan kanıt'*<sup>16</sup>tır. Kozmolojik delilin felsefe geleneğinde evrenin ezeli olmadığını ve bir başlangıçlı olduğundan yola çıkan hudûs delili, zorunlu ve mümkün varlık üzerinden imkân delili, sebeplilik zincirinden ilk sebep ilkesi ve hareketlerin başlangıcını esas alan ilk hareket ettirici düşüncesi şeklinde birçok formu bulunmaktadır.

<sup>15</sup> Cafer Sadık Yaran, "Eleştirel Deneyimcilik": Dini Tecrübede Swinburne'ün "Safdıllık İlkesi"ne Karşı "Eleştirelilik İlkesi", 2007, 47-52.

<sup>16</sup> Ahmet Cevzici, 'kozmojik kanıt', *Felsefe Sözlüğü*, 1999, 523.

Kozmolojik delili Platon, Aristoteles, Augustinus, İbn Sînâ, Fârâbî, Gazzâlî, İbn Rüşd, Anselm, Descartes, Spinoza, Locke ve Leibniz gibi pek çok filozof savunmuştur. Günümüzdeki savunucularının başında Richard Swinburne gelmektedir. Filozofa göre evrenin neden yokluğa değil de varlığa eğilimi olduğu açıklanmış değildir. Evrenin varlığı kaba bir gerçek olarak açıklanmaya ihtiyacı vardır. Bu açıklama ya bilimsel verilerle ya da bireysel açıklamalarla sağlanmalıdır. Eğer bilim evrenin niçin kozmik uyuşumlara, fiziksel yasalara ve sonuç olarak hassas bir dengeye sahip olduğunu açıklayamıyorsa iki seçenek vardır. Ya bütün evren kör bir tesadüftür ya da amaçsallık temeline dayanan bir açıklama getiririz. Bu kadar kompleks bir yapı olan evreni tesadüfle açıklamak zor olacağı için evrenin bütün karmaşıklığının nedenini Tanrı olarak görmek daha güvenilirdir.<sup>17</sup>

Filozofa göre Tanrı her şeye güç yetirme, her şeyi bilme ve tam özgürlük olarak üç zorunlu özelliği bulunmaktadır. Teizmin evren hakkındaki en basit kişisel açıklaması Tanrı bir gerekçeyle seçer veya nedenler arasından seçer ve evreni meydana getirir. Çünkü evren Tanrı'nın meydana getirebileceği pek çok şeyden birisidir.<sup>18</sup> Tanrı'nın evreni var etmesi O'nun inâyetindedir.

İçinde yaşadığımız belirli yasalarla mükemmel bir şekilde işleyen ve içinde çok çeşitli canlıların olduğu bu evreni açıklamak gerekmektedir. Bu durum da ancak Tanrısal inâyet ile açıklanır. Çünkü Tanrı insanlara iyi ve kötüyü seçebilme yetisini vermiştir. Evrendeki bir gayeye uygun yaratılma evrenin bilinçli bir varlık tarafından tasarmlandığını ve üstün bir gücün bunları gerçekleştirdiğini göstermektedir. Bu dünya insanın ve çevresindekilerinin biyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılaması için her yönden elverişli yaratılmıştır. İnsanın kendini ahlaki açıdan geliştirebilmesine imkân vermesi ve insanı başlı başına bilinçli bir varlık olarak yaratması elbette Tanrı'nın inâyetini göstermektedir.<sup>19</sup>

Evrendeki düzen ve tasarımdan bahseden bir diğer bilim insanı ise Isaac Newton'dur. (1642-1672) Newton'a göre tasarım düşüncesinin üç temel ilkesi

---

<sup>17</sup> Abdiraşit Babataev, *Richard Swinburne'de Tanrı'nın Varlığını Kanıtlama Sorunu*, AÜSBE Doktora Tezi, Ankara, 2009, 72-73.

<sup>18</sup> Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, çev.: Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa, 2001, 42.

<sup>19</sup> Abdiraşit Babataev, *Richard Swinburne'de Tanrı'nın Varlığını Kanıtlama Sorunu*, 2009, 90-92.



bulunmaktadır: Birincisi göklerin güzelliği ve düzeni; ikincisi canlıların anatomisi, fizyolojisi ve dünya yaşamına uygunlukları; üçüncüsü yer kürenin yaşanılabilir ve içindekilerin de insan yaşamıyla uyumlu oluşudur. Ona göre Tanrı evreni tasarlayan ve işlevselliğini devam ettiren kişidir. Güneş merkezli bir sistemde, gezegenlerin yörüngelerindeki düzen, güneşin çevresindeki hareketleri ve devasa gök cisimlerinin birbirlerini etkileyecek çekim gücünde olmalarına rağmen belirli mesafede durmaları ve daha pek çok düzen ve uyum Newton'a göre bir Tanrı düşüncesini gerekli kılmaktadır. Evren bir Tanrı tarafından tasarlanmıştır. Newton bu kanıya metafiziksel bir yargıyla değil, bilimin evrenin gözlemlenebilir yapısından hareketle bu sonuca vardığını ifade etmektedir.<sup>20</sup> Görüldüğü gibi evrenin yapısı incelendiğinde bir tasarım düşüncesi karşımıza çıkmaktadır. Bu devasa büyüklükteki evrenin varlığı kör bir tesadüfle değil ancak ilâhî inâyet ile mümkündür.

Tasarım düşüncesinin İslam felsefesindeki formu gâiyyet (gaye ve nizam) delili olarak karşımıza çıkar. Gâiyyet '*varlık ve hadiselerini ilâhî hikmet ve inâyet uyarınca kozmik düzeni gerçekleştirmeye yönelik bir gayeye sahip olduğunu savunan doktrin*'<sup>21</sup> demektir. Felsefe tarihinde Platon, Aristoteles ve Yeni Platoncu filozoflar gâiyyet düşüncesine önem vermişlerdir. Âlemin yaratılışındaki gâî sebep üzerinde durmaktadırlar. Allah'ın yaratmadaki cömertliğini ve daha mükemmeli mümkün olmayacak bir yaratılışla süreklilik gösteren varlık alanını oluşturması gâî sebeptir. Bu varlık alanı da ancak Tanrı'nın inâyeti ile gerçekleşir. Aristoteles'in dört sebep teorisindeki dördüncü sebep gâî sebeptir. Filozofa göre gâî sebep O'nsuz varlığı açıklamanın eksik kalacağı kozmolojik ilkedir. İslam felsefe geleneğinde Kindî'den İbn Rüşd'e kadar pek çok filozof gâiyyet delili üzerinde durmuştur. Filozoflar bu delili genel olarak şu fikirler çerçevesinde ele almışlardır: Allah'ın yaratmadaki cömertliği ve bu yaratmanın süreklilik gösteren, gevşemeyen, zaafa ve çelişkiye düşmeyen inâyet ve tedbiri; Allah'ın iyiliği âlemin her yerine sürekli olarak yayan sırf iyi oluşu; iyilik düzenine dair ilâhî bilginin ve inâyetin oluşturduğu sebep-sonuç ilişkisine dayalı düzen; varlıklar arası ilişkiden kaynaklı aşağıdan yukarı doğru düzenlenmiş olan gayeler hiyerarşisi; varlıktaki gaye ve nizamın ilâhî ilimdeki hikmeti. İslam

<sup>20</sup> Hasan Özalp, *Tanrı ve Tasarım*, Otto Yayınları, Ankara, 2015, 28-29.

<sup>21</sup> İlhan Kutluer, 'Gâiyyet', *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.13, İstanbul, 1996, 292.

filozoflarından bazıları bu kavramların biri veya birkaçı üzerinde durmuştur. İbn Sînâ gibi bazı filozoflar da hepsini kapsayan bir görüşe sahiptir.<sup>22</sup>

Teleolojik delil gaye ve nizam, tasarım, ince ayarlanmışlık, antropik ilke, inâyet delilleriyle de aynı anlamda kullanılabilir. Felsefede Aristoteles, Gazzâlî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, William Paley, David Hume gibi filozoflar bu delili ele almışlardır. Özellikle İbn Rüşd'ün Kur'an delili olarak adlandırdığı inâyet ve ihtirâ delilleri teleolojik delillerdir. *'Teleoloji metafizikte, dünyaya birtakım hedef, değer ya da ereksel nedenlere göre düzen verildiğini; teolojide ise dünyadaki her şeyin Tanrı tarafından, insan varlığı için, insana hizmet edecek, fayda sağlayacak şekilde düzenlendiğini öne süren görüşe karşılık gelir.'*<sup>23</sup> Böylece teleolojik delil evrendeki varlıkların gaî sebeplerle bir düzen dahilinde meydana geldiğini savunduğu için inâyet delili olarak da adlandırılabilir. Teoloji de inâyetin insanlar üzerinde nasıl tezahür ettiğine dikkat çekmektedir.

Âlemdaki düzenin bir gaye sebeple var olduğuna dikkat çeken filozoflardan biri de Kindî'dir. *'Şüphesiz bu âlemin düzen ve tertibi, bazısının bazısını etkilemesi, ona boyun eğmesi ve egemenliği altında bulunması, her oluş ve bozuluşun, her değişimin ve değişenin, en uygun ve ideal düzeyde olması [gibi olaylar], kâinatta sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığının en büyük delilleridir.'*<sup>24</sup> Filozofa göre evrendeki düzen, değişim ve her varlığın birbiriyle olan uyumu Tanrı'nın inâyet ve hikmetinin delillerini göstermektedir.

Evrenin insanoğluna yaşanılabilir bir dünya olması için kozmolojik, fiziksel ve kimyasal gibi pek çok şartların birbiriyle hassas bir dengede ve güçlü bağlarla bağlanması gerekmektedir. Muhteşem estetikli bir mimaride yaratılan evren karşısında insanoğlunun şaşkınlığı ve keşfi hala devam etmektedir. Ve doğada hala keşfedilmeyi bekleyen pek çok gizem bulunmaktadır.

---

<sup>22</sup> İlhan Kutluer, 'Gâiyyet', *TDVİA*, 1996, 293-294.

<sup>23</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1999, 836.

<sup>24</sup> Kindî, 'Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine' *Felsefî Risâleler*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, 214.

Günümüzde bilimin ilerlemesiyle birlikte yeryüzündeki çok çeşitli canlıların fiziksel ve biyolojik yapılarını öğrenmiş bulunuyoruz. Özellikle son araştırmalarda yeryüzündeki canlı hayatın meydana gelmesi ve bu akıllı hayatın gelişmesine evrenin imkân tanınması için kompleks ve hassas şartların bir araya gelmesi bilim adamlarını şaşırtmıştır. *'Günümüzde, fizik, astrofizik, klasik kozmoloji, kuantum mekaniği ve biyokimyanın çeşitli alanlarında yapılan çeşitli keşifler, bu zamanda yeryüzünde şuur sahibi bir karbon-temelli bir hayatın varlığının, fiziksel ve kozmolojik sabitlerin hassas dengesine bağlı olduğunu tekrar tekrar ortaya koymaktadır; öyle ki, bu sayısal oranların herhangi biri çok hafifçe değiştirilmiş olsa, bu denge altüst olur ve hayat var olmazdı.'*<sup>25</sup> *'Antropik ilke genel anlam olarak karbon temelli yaşam ile evrenin kozmolojik yapısı ve kozmik evrim ile fiziksel sabitelerin değerleri arasındaki varlık ilişkilerini ele almaktadır.'*<sup>26</sup>

İnsancı ilke olarak da adlandırılan antropik ilke ilk kez fizikçi Brandon Carter (d. 1942) tarafından 1974'de ifade edilmiştir. Daha sonra kozmolojik, bilimsel, felsefi eserlerde de yer verilmiştir. Özellikle din felsefesi alanında Tanrı'nın varlığını kanıtlamada ele alınmıştır. Bu ilkenin birçok farklı biçimi olsa da iki tanesini zikrederim. Zayıf insancı ilkeye göre biz insanlar varlığımızla tam olarak uyacak şekilde evrende ayrıcalıklı bir konuma sahibiz. Güçlü insancı ilkeye göre de evren ve bağlı olduğu temel göstergeler, içinde insanoğlunun yaratılışını kabul edecek şekildedir. Buna göre insancı ilkenin teleolojik yorumu Tanrı'nın inâyetini desteklemektedir.<sup>27</sup>

Bütün kâinat belirli yasalarla işleyen bir düzene sahiptir ve bu yasalar canlıların ihtiyaçlarını tam olarak karşılayacak şekilde tasarlanmıştır. Tanrı'nın inâyeti yeryüzünü insanın fiziksel, biyolojik, psikolojik ve ahlaki olarak yaşamasına ve gelişmesine uygun olarak tasarlamasıdır. Özellikle İbn Rüşd inâyet delilinde insanın kâinat ile uygunluğu üzerinde durmaktadır.

---

<sup>25</sup> Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2002, 134-135.

<sup>26</sup> M. Said Kurşunoğlu, *İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, Elis Yayınları, Ankara, 2006, 85.

<sup>27</sup> Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde*, 2002, 141.

### C. İNÂYETİN BİR FORMU OLARAK TANRI-İNSAN İLİŞKİSİ

İnsanın hayatı anlamlandırma çabasındaki en önemli etken bir yaratıcı tasavvurudur. Kişi nasıl bir Tanrı'ya inanıyorsa doğaya, topluma, siyasete ve ahlaka dair bakış açısını bu inancına göre şekillendirir.

Âlemdaki tek idrak sahibi olan insan ile âleme varlığını veren Tanrı arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Her şeyden önce Tanrı'nın âlemi yaratması inâyetinin bir gereğidir. Böylece ilk bağlantı yaratan ve yaratılan açısından var etmek ile başlar. Varlığın mevcut düzeninin güzellik, zarafet ve sanatla yaratılması insanın kayıtsız kalamayacağı bir alandır. Pek çok filozof bu ontolojik ilişkiden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmışlardır. Çünkü ilerde filozoflarımızın da ifade edecekleri gibi varlık var olması itibariyle iyi ve güzeldir, yokluk ise kötüdür. Bu yüzden inâyetin bir formu olarak Tanrı insan arasındaki ilişki yaratan ve yaratılan olarak başlar.

Kur'an-ı Kerim'de âyet kavramının anlamlarından birisi de Tanrı'nın doğadaki varlığının delilidir. Göklerin ve yerin belirli bir düzende yaratılışı, yer kürenin canlıların yaşamasına uyumlu hale getirilişi, ona belirli bir ağırlık kazandıran dağların mevcudiyeti, ziraata ve iskâna uygun ovaların, seyahate uygun yolların oluşumu, hayatın kaynağı olan suyun gökten indirilişi, aynı su ile beslenen aynı iklimin topraklarında tadı ve besin değeri farklı yiyeceklerin bitirilişi, göklerin görülebilir direkler olmaksızın yükselişi, atmosferin tehlikelerden korunmuş bir tavan haline getirilişi, güneşin ısı ve ışık; ayın da aydınlık kaynağı oluşu, insan ve yük naklinde yararlanılan gemilerin denizlerde batmadan seyredişi, besin kaynağı ve binek olarak kullanılan çeşitli hayvanların insanların emrine verililişi, erkekli dişili olarak yaratılan insanların dünyayı imar etmesi ve uyum içinde çoğalmasını sağlamak üzere karşı cinsler arasında güçlü bir sevgi bağının kuruluşu, uykuya yatan insanın bir tür ölü haline geldikten sonra tekrar hayata dönüşü... Kur'an'ın verdiği bu örnekler Allah'ın varlığına apaçık deliller olarak getirilmektedir.<sup>28</sup> Filozoflarımızın da açıklayacağı

---

<sup>28</sup> Yusuf Şevki Yavuz, Abdurrahman Çetin, 'Âyet', *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.4, İstanbul, 1991, 242.

üzere bu deliller Tanrı'nın insanlara hem varlıksal hem de vahiy ile bildirdiği inâyetinin tezahürleridir.

'O, her an yaratma halindedir.'<sup>29</sup> âyeti oluş ve bozuluş dünyasındaki her olayın aslında Tanrı tarafından meydana geldiğini göstermektedir. Bu bakış açısıyla bakıldığında doğa olaylarının sıradan olaylar olmadığı ancak Tanrı'nın inâyetinin tezahürü olduğu görülür.

Tanrı insan arasındaki ilişkide Tanrı varlık vererek ve vahiy göndererek inâyette bulunandır. Buna karşılık insandan da itaat ve ibadet etmesi beklenmektedir. İnsan bu delillere karşılık iman veya inkâr eder. Her şey Tanrı'nın işaretleri/delilleri tenzil etmesiyle başlar. Fakat Tanrı insanları sürekli doğru yola çağırmasına rağmen insan; sağır, dilsiz, kör ve akletmeyen<sup>30</sup> kafirler gibi âyetleri/delilleri anlamıyorlarsa inkâr yolunu tercih ederler. İnsan âyetleri anlamak için gayret gösterdiğinde Tanrı'nın inâyetine erecektir. Kur'an-ı Kerim insandan daima yaratılmış olduğunun bilincinde olmasını ister. Bu duyguyu kaybedenler müslim olmaktan çıkar. Kur'an bu kimseleri *tuğyân* (küstahlıkla sınırı aşmak) ve *istiğnâ* (insanın kendisini tamamen özgür ve bağımsız hissetmesi) kelimeleri ile tanımlamaktadır. İnsanın âyetleri idrak etmesi *kalb* ya da *lûbb* denilen melekeler ile gerçekleşir. Eğer bu melekeler körelir ve doğru çalışmazsa<sup>31</sup> insan hiçbir şey anlayamaz. Tanrı iman edenlere karşılık sonsuz lütuf, sevgi, merhamet ve inâyetini müjdelerken inkâr edenlere karşı gazabının ve cezalandırmasının şiddetli olacağını ifade etmektedir.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> 55/Rahman 29.

<sup>30</sup> İnkâr edenleri imana çağırın (peygamber) ile inkâr edenlerin durumu, bağırp çağırmadan başka bir şey duymayan hayvanlara seslenen (çoban) ile hayvanların durumu gibidir. Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Bundan dolayı anlamazlar.' (2/Bakara 171).

<sup>31</sup> 'Kalpleri mühürlendi. Artık onlar anlamazlar.' (9/Tevbe 87).

<sup>32</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, çev.: M. Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul, 2014, 188, 209-212.

# I.BÖLÜM

## 1.DİNİ EPİSTEMOLOJİ AÇISINDAN İNÂYET

### 1.1. Bireysel İnâyet

Bireysel inâyetin maddî inâyetler ve manevî inâyetler olarak iki formu vardır. Maddî inâyet insanın yaratılmasını ve fiziki özelliklerini kapsayan yapısını içine alır. Manevî inâyet ise akıl ve ruh gibi özelliklerini ifade eder. İnsan birey olarak en güzel şekilde yaratılmıştır: *'Biz insanı en güzel biçimde yarattık.'*<sup>33</sup> *'O, sizin için kulakları, gözleri ve gönülleri yaratandır.'*<sup>34</sup> *'Gerçek şu ki, biz insanı katışık bir nutfeden yarattık; onu imtihan edelim diye, kendisini iştirir ve görür kıldık.'*<sup>35</sup> İnsana duyu organlarının ve aklının verilmesi ile bazı sorumluluklar verilmiştir. Bu sorumluluklar doğrultusunda ahirette ödül veya ceza verilecektir.

Fatiha sûresine baktığımız zaman *'(Rabbimiz!) Ancak sana kulluk ederiz ve yalnız senden yardım isteriz. Bize doğru yolu/hidâyeti göster. Kendilerine lütuf ve ikramda bulunduğun kimselerin yolunu; gazaba uğramışların ve sapmışların yolunu değil!'*<sup>36</sup> âyetleri insanın kitabın daha en başında Allah'tan yardım istemesi gerektiği ve Allah'ın da en önemli inâyetlerinden biri olan hidâyet zikredilmiştir.

İnâyet âyetlerde geçmemekle birlikte Kur'an'a bütüncül olarak baktığımızda inâyet ile ilgili Allah'ın peygamber göndermesi, yardımı, hidâyeti, rahmeti, merhameti, sevgisi, lütfu, kudreti, affi ve şifa vermesi gibi pek çok kavram bulunmaktadır. Ayrıca bu kavramlarla birlikte Allah'ın isimleri de O'nun hem yaratmasını hem de yarattıklarıyla ilişkisini açıklamaktadır. Aynı zamanda inâyet kavramı teolojik gelenekte de sıklıkla ele alınmış ve tartışılmıştır. İnâyet yaratıcının insan ve evren arasındaki uyumluluğunu kapsayan geniş bir kavramdır. Kur'an'daki inâyetle alakalı bazı kavramları açıklayalım:

---

<sup>33</sup> 95/Tîn 4.

<sup>34</sup> 23/Müminun 78.

<sup>35</sup> 76/İnsan 2.

<sup>36</sup> 1/Fatiha 5-7.

### 1.1.1.Fıtrat

Fıtrat yaratılmak, ortaya çıkarmak<sup>37</sup> demektir. Bu kelimenin geçtiği âyetler insanın yaratılmasını,<sup>38</sup> gökyüzünün yarılmasını/çatlmasını,<sup>39</sup> yaratılışı<sup>40</sup> anlatmaktadır: ‘O, gökleri ve yeri yaratandır (Fâtır)...’<sup>41</sup> Fıtrat yaratılışın tamamıdır. Dolayısıyla fıtrat inâyeti varlığın estetik ve zarafet ile yaratılmasından, yaşamlarını en güzel şekilde devam ettirebilecek düzende olmalarına kadar geniş bir alanı kapsar. İnsanın yaratılıştan itibaren Allah inancının insan ruhuna yerleştirilmiş olarak yaratılması da O’nun bireysel inâyetidir. ‘O halde yüzünü, Allah’ı bir tanıyarak dine, Allah’ın insanları üzerine yaratmış olduğu fıtratına doğrult. Allah’ın yaratışında değişiklik bulunmaz. Dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.’<sup>42</sup>

### 1.1.2.Hidâyete Erme

Hidâyete erme yaratılmış bir varlık olarak insanın yaratıcısı bilmesi ve O’nun buyruklarına itaat etmesidir. Kişinin Allah’ı tanınması her ne kadar bilgi ve irade ilişkisi ile açıklansa da nihai olarak Allah’ın varlığını kabul etme ve O’na itaat ilahî inâyetin bir sonucu olarak görülür. İnâyet kimi zaman istidlal ve tahkikten sonradır, kimi zaman ise onlardan öncedir.

Bir insan için en büyük izzet ve inâyet Allah’ın hidâyetiyken, bir mümin için en büyük felaket ise Allah’ın hidâyetini kaybetmektir. Kur’an-ı Kerim hidâyete erenleri aydınlıkta olanlara, dalâlette olanları ise karanlıkta kalanlara benzetmektedir: ‘Allah iman edenlerin yardımcısıdır. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlerin dostları ise tağutlar olup, onları aydınlıktan karanlıklara götürürler. İşte onlar cehennemlik kimselerdir.’<sup>43</sup> Hâdî, Allah’ın isimlerinden birisidir. Kullarını gözeten, onları marifetiyle bilen ve Rab olması bakımından belirleyici olması

<sup>37</sup> İmam Allâme İbn Manzûr, ‘f-t-r’, *Lisanu’l Arab*, c.10, Beyrut, Lübnan, 1997, 285.

<sup>38</sup> 11/Hud51; 17/İsra51; 20/Taha72; 36/Yasin22; 43/Zuhuruf27.

<sup>39</sup> 19/Meryem90; 42/Şura5; 73/Müzzemmil/18; 82/İnfitar1.

<sup>40</sup> 30/Rum30.

<sup>41</sup> 42/Şura11; 6/Enam14,79; 12/Yusuf101; 14/İbrahim10; 21/Enbiya56; 35/Fatır1; 39/Zümer46.

<sup>42</sup> 30/Rum30.

<sup>43</sup> 2/Bakara 257.

demektir.<sup>44</sup> Yaratanın en büyük inâyeti kulların yaratıcısını bilmesi yani hidâyete erdirmesidir. Kur'an hidâyetin ve dalâletin Allah'tan olduğunu bildirir: '*Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın. Allah, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*'<sup>45</sup> '*Allah'ın saptırdığını hidâyete iletecek kimse bulunmaz.*'<sup>46</sup> '*Allah kime hidâyet verirse onu da saptıracak bulunmaz.*'<sup>47</sup> Ayrıca Allah'ın hidâyete erdirmeyeceği kişiler de şu şekilde zikredilmiştir: Zalim toplum,<sup>48</sup> kafir toplum,<sup>49</sup> günahkâr toplum,<sup>50</sup> Allah'ın âyetlerine inanmayanlar,<sup>51</sup> yalancı nankörler.<sup>52</sup> Âyetlerin çoğunluğunda uyarılar bireysel yönden ziyade toplumsal uyarılardır. Bu yüzden Müslümanlar toplumsal olaylara ve ahlaki yozlaşmaya karşı duyarsız kalamazlar.

Doğru yol (sırat-ı müstakim) tektir, fakat yanlışlar çoktur. İlahi lütuftan mahrum kalma, şahsi tutum, ataların dinine ve geleneklere körü körüne bağlılık, gaflet, nifak, şeytanın tahrikleri ve Allah'a kavuşma günü olan ahireti düşünmemek hidâyeti engellerken dalâlete sürükleyen ve dolayısıyla insanı inâyetten mahrum eden sebeplerdir.<sup>53</sup>

Hidâyet türleri dört şekilde gerçekleşir. Birincisi her bir varlığa yaratılışının verilmesi,<sup>54</sup> ikincisi vahiy ve peygamberler yoluyla,<sup>55</sup> üçüncüsü hidâyeti

<sup>44</sup> İmam Allâme İbn Manzûr, 'h-d-y', *Lisanu'l Arab*, c.15, 1997, 58.

<sup>45</sup> 14/İbrahim 4; 2/Bakara 142,272; 5/Maide 16.

<sup>46</sup> 40/Mümin 33.

<sup>47</sup> 39/Zümer 37.

<sup>48</sup> 2/Bakara 258; 3/Âli İmran 86; 5/Maide 51; 6/Enam 144; 9/Tevbe 19,109; 28/Kasas 50.

<sup>49</sup> 2/Bakara 264; 5/Maide 67; 9/Tevbe 37; 16/Nahl 107.

<sup>50</sup> 5/Maide 108; 9/Tevbe 24,80; 2/Bakara 26.

<sup>51</sup> 16/Nahl 104.

<sup>52</sup> 39/Zümer 3.

<sup>53</sup> Yusuf Şevki Yavuz, 'Hidâyet', *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.17, İstanbul, 1998, 473.

<sup>54</sup> 20/Taha 50.

<sup>55</sup> 21/Enbiya 73.



benimseyenlere verilen ilâhî inâyet,<sup>56</sup> dördüncüsü cennetle mükâfatlandırma<sup>57</sup> hidâyetleridir. İlk aşamada Allah'ın her insanın yaratılışıyla birlikte verdiği akıl yetisi, yaşamını sürdürecektir donanımda yaratılması ve insanlara hidâyete erdirmesi Allah'ın bireysel inâyetidir. İkincisinde Allah'ın doğru yoldan sapmış bir topluma gönderdiği vahiy ve peygamberler yoluyla hidâyeti lütfetmesi toplumsal inâyetidir. Üçüncüsünde insan doğru yolu benimsediğinde Allah onun hidâyetini artıracakını bildirmektedir. Bir insanın hidâyete ermesi ya kendi yönelimiyle veya vahiyle/kitapla gerçekleşmektedir. Allah yaratmasıyla, vahiyle ve doğru yolu bulduktan sonra hidâyeti artırarak ilâhî bir lütufta bulunmaktadır. Böylelikle insanın iyiliğe ve doğruya yönelmesi Allah'ın inâyetini de beraberinde getirmektedir. '*Onları doğru yola erdirtir ve durumlarını düzeltir. Onları, kendilerine tanıttığı cennete koyar.*'<sup>58</sup> Hidâyetin son aşaması olarak cennetle mükâfatlandırması Allah'ın inâyetindedir.

### 1.1.3.Allah'ın Sevgisi

Allah'ın kullarını sevmesi ve onlara lütufta bulunması bir inâyet çeşididir. Bu tür bir inâyet Kur'an-ı Kerim'de farklı kelimelerle ifade edilir. Bu kelimelerden en önemlileri muhabbet ve meveddetir. Biz bu bölümde sadece *muhabbet* ve *meveddet* kelimelerini esas alacağız. Sözlükte h-b-b kökünden isim olan muhabbet buğzun zıddı, sevgi ve dostluk demektir.<sup>59</sup> Meveddet ise v-d-d kökünden mastar olup bütün hayırları içine alan bir sevgi demektir.<sup>60</sup> Allah'ın isimlerinden biri olan Vedud iki yerde, biri Gafûr<sup>61</sup> (çok bağışlayan) ve diğeri Rahim<sup>62</sup> (çok merhamet eden) isimleriyle birlikte, zikredilmiştir. Sevgi âyetleri Allah'ın kullarıyla olan ilişkisini ve insanların birbiriyle olan ilişkilerini sistemleştirmektedir. Allah'ın kullarını bağışlaması da bu inâyetin bir sonucudur. Ayrıca sevgi ve merhametin varlığı O'nun varlığının da delilidir.<sup>63</sup> *Hubben*

<sup>56</sup> 19/Meryem 76; 47/Muhammed 17; 64/Teğabun 11; 10/Yunus 9; 29/Ankebut 69.

<sup>57</sup> 47/Muhammed 5,6.

<sup>58</sup> 47/Muhammed 5,6.

<sup>59</sup> İmam Allâme İbn Manzûr, 'h-b-b', *Lisanu'l Arab*, c.3, 1997, 7.

<sup>60</sup> İmam Allâme İbn Manzûr, 'v-d-d', *Lisanu'l Arab*, c.15, 1997, 247.

<sup>61</sup> 85/Büruc 14.

<sup>62</sup> 11/Hud 90.

<sup>63</sup> 30/Rum 21.

ve *vüdden* kelimeleri şiddetli sevgiyi ifade etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de inananların Allah'a olan sevgileri her şeyin üzerinde tutulmuştur: *'İnsanlar arasında Allah'ı bırakıp da O'na ortak koşanlar vardır. Onları, Allah'ı severcesine severler. Müminlerin Allah'a olan sevgisi daha güçlü bir sevgidir (hubben)...*<sup>64</sup> *'İnanıp salih amel işleyenler için Rahmân, (gönüllere) bir sevgi (vüdden) koyacaktır.'*<sup>65</sup> Allah'ın insanlara olan sevgisi bağışlama ve merhametiyle gerçekleşir, insanların Allah'a olan sevgisi de iman ve amellerle ayrılmaz bir bütünlük oluşturur.

Âyetlerdeki Allah'ın sevgisi İslam ahlakının ve aile yapısının omurgasını oluşturmuştur. Ailenin kurulmasında yaratıcının inâyeti, eşler arasında farklı bir sevgi ve merhamet vermesidir. Bir insanın maddi ve manevi olarak mutmain olmasını, eşi ve çocuğuyla yaşadığı özel bir sevgiyi, şefkat ve merhamet bağlarını da içinde barındıran evlilik Allah'ın lütfettiği ilâhî inâyetin delilidir. Böyle bir bağlılık, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, her türlü acizlikten uzak bir ilahın gücünü, sevgisini, merhametini, inâyetini ve kullarıyla olan bağının delilidir. *'Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun delillerindendir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.'*<sup>66</sup>

Meveddet âyetlerde meyletmek, istemek, dostluk kurmak yani şiddetli bir sevgiyle bağlılığı ifade eder.<sup>67</sup> Muhabbet hem Allah'ın insanlara olan sevgisini hem de insanların Allah'a olan sevgisini kapsamaktadır. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın sevdiği davranışlar şu şekilde zikredilmiştir: Hz. Peygambere itaat edenler/tabii olanlar,<sup>68</sup> Allah yolunda cihat edenler,<sup>69</sup> muhsinler (iyilik edenler),<sup>70</sup> tevekkül

---

<sup>64</sup> 2/Bakara 165.

<sup>65</sup> 16/Meryem 96.

<sup>66</sup> 30/Rum 21.

<sup>67</sup> 60/Mümtehine 1, 7; 29/Ankebut 25; 5/Maide 82; 30/Rum 21.

<sup>68</sup> 3/Âli İmrân 31; 4/Nisa 80; 59/Haşr 7.

<sup>69</sup> 5/Mâide 54,57; 60/Saf 4.

<sup>70</sup> 2/Bakara 195; 3/Âli İmrân 134, 148; 5/Mâide 13, 93.

edenler,<sup>71</sup> muttakiler (sakınanlar),<sup>72</sup> tevbe edenler ve temizlenenler,<sup>73</sup> sabredenler,<sup>74</sup> adil davrananlar.<sup>75</sup> Yaratıcının sevdiği davranışlar inâyetini de beraberinde getirir. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın sevmediği davranışlar: Aşırı gidenler/ haddi aşanlar,<sup>76</sup> bozgunculuk yapanlar/bozanlar,<sup>77</sup> zalimler,<sup>78</sup> böbürlenener,<sup>79</sup> hain günahkârlar,<sup>80</sup> israf edenler,<sup>81</sup> büyüklük taslayanlar,<sup>82</sup> inkâr edenler/kafirler,<sup>83</sup> şımaranlar,<sup>84</sup> kötü söz söyleyenler.<sup>85</sup> Bu davranışlar aynı zamanda inâyetten mahrum olma sebepleridir.

#### 1.1.4.Allah'ın Yardımı

Kur'an'da insan yeryüzünün halifesi<sup>86</sup> olarak yaratılmakla birlikte aynı zamanda zayıf,<sup>87</sup> aceleci,<sup>88</sup> cimri,<sup>89</sup> hırslı ve sabırsız,<sup>90</sup> zalim ve nankör,<sup>91</sup> zalim ve cahil<sup>92</sup> gibi kötülük potansiyeli olan bir varlıktır. En güzel şekilde yaratılan insanın kötülüğe yönelmesi de iradesine verilmiştir.

---

<sup>71</sup> 3/Âli İmran 159.

<sup>72</sup> 3/Âli İmrân 76; 9/Tevbe 4, 7.

<sup>73</sup> 2/Bakara 222; 9/Tevbe 108.

<sup>74</sup> 3/Âli İmrân 146, 159.

<sup>75</sup> 5/Mâide 42; 49/Hucurat 9; 60/Mümtehine 8.

<sup>76</sup> 2/Bakara 190; 5/Mâide 87; 7/A'râf 55.

<sup>77</sup> 2/Bakara 205; 5/Mâide 64; 28/Kasas 77.

<sup>78</sup> 3/Âli İmrân 22, 57, 140; 30/Rûm 45; 42/Şûrâ 40.

<sup>79</sup> 4/Nisa 36; 31/Lokman 18; 57/Hadid 23.

<sup>80</sup> 4/Nisa 107; 22/Hac 38; 8/Enfal 58; 2/Bakara 276.

<sup>81</sup> 6/Enam 141; 7/Araf 31.

<sup>82</sup> 16/Nahl 23.

<sup>83</sup> 30/Rum 45; 3/Âli İmran 32.

<sup>84</sup> 28/Kasas 76.

<sup>85</sup> 6/Nisa 148.

<sup>86</sup> 2/Bakara 30; 6/Enam 165; 35/Fatır 39.

<sup>87</sup> 4/Nisa 28.

<sup>88</sup> 17/İsra 11.

<sup>89</sup> 17/İsra 100.

<sup>90</sup> 70/Mearic 19.

<sup>91</sup> 14/İbrahim 34; 17/İsra67; 42/Şûrâ 48; 43/Zuhruf 15; 80/Abese 17.

<sup>92</sup> 33/Ahzab 72.

Kur'an-ı Kerim'de istiâne kökünden gelen kelimeler ibadet ve imanı da içine alan bir vesile ile Allah'tan istenilen ve sadece Allah'tan gelen yardımı ifade etmek için kullanılmıştır. N-s-r kökünden türeyen yardım anlamındaki bir diğer kavram da canlıların birbiriyle olan ilişkisini de kapsarken istiâne Allah'a has kılınmıştır. *'Bir de üzerine, sahte bir kan bulaştırılmış gömleğini getirdiler. Yakub dedi ki: Hayır! Nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sürükledi. Artık bana düşen, güzel bir sabırdır. Anlattıklarınıza karşı yardımı (istiâne) istenilecek de ancak Allah'tır.'*<sup>93</sup> Yakup peygamberin dilinden zikredilen bu âyette yardım istenilecek tek kişinin sadece Allah olduğu açıkça belirtilmiştir. *'Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyin. Şüphesiz o (sabır ve namaz), Allah'a saygıdan kalbi ürperenler dışında herkese zor ve ağır gelen bir görevdir.'*<sup>94</sup> Âyetinde de belirtildiği gibi ibadet,<sup>95</sup> namaz ve sabır<sup>96</sup> istiâne için araçlar olarak zikredilmişlerdir. Böylece bireysel inâyeti ifade eden yardımın (istiâne) gerçekleşmesi için iman, kulun iradesi ve amel olması gerekmektedir.

*'Göklerde ve yerde bulunan herkes, O'ndan ister. O, her an yaratma halindedir',*<sup>97</sup> âyetine göre Allah'ın yaratması ve yarattıklarıyla olan ilişkisi ve inâyeti her an devam etmektedir. Allah'ın kurduğu düzenle kendisi arasında hiçbir şekilde kopmayan sıkı bir bağ vardır. Bu yüzden merhametli ve mutlak güç sahibi olan yaratıcı kendisine itaat eden ve emrine uyan kullarından yana olması ve onlara çeşitli şekillerde yardımda bulunması O'nun ilâhî inâyetinin gereğidir.

Allah kâinat sisteminde âyetleriyle insanoğluna niye yaratıldığını ve bu sistemdeki görev ve sorumluluklarını bildirmiştir. Yeryüzünde akıl, irade ve bununla birlikte sorumluluklar sadece insanoğluna verilmiştir. Başka hiçbir varlığın bu sorumluluğu kaldıramayacağını da âyet bildirmektedir: *'Eğer biz bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, muhakkak ki onu, Allah korkusundan baş eğerek, parça parça olmuş görürdün. Bu misalleri insanlara düşünsünler diye veriyoruz.'*<sup>98</sup> Sevgi, merhamet ve

---

<sup>93</sup> 12/Yusuf 18.

<sup>94</sup> 2/Bakara 45.

<sup>95</sup> 1/Fatiha 5.

<sup>96</sup> 2/Bakara 45.

<sup>97</sup> 55/Rahman 29.

<sup>98</sup> 59/Haşr 21.

lütuf sahibi olan Allah hem eşsiz bir kâinat yaratması hem de vahiy ve peygamberlerle insanlara doğru ve yanlış olanı bildirmesi O'nun inâyetindedir. Aynı zamanda Allah'tan başka yardım edebilecek kimse olmadığını<sup>99</sup> ve başka yardımcıların da mutlaka kaybedeceğini bildirmiştir.<sup>100</sup> *'De ki: Allah size bir kötülük dilese veya bir rahmet istese, O'na karşı kim sizi koruyabilir? Allah'tan başka dost ve yardımcı da bulamazsınız.'*<sup>101</sup>

Allah nasıl yardım istenmesi gerektiğini, niye insanlara yardım ettiğini, kimlere yardım edip etmeyeceğini ve yardımın ne zaman geleceğini de inâyeti gereği bildirmiştir. Yaratıcı insanın başına gelen her olayda sabretmesini<sup>102</sup> ve sadece kendisine tevekkül etmesini<sup>103</sup> istemektedir. İnsanoğluna yardımı nasıl istemesi gerektiğini de bildirmiş ve özellikle sabır ve namazla istemesi gerektiğini söylemiştir: *'Ey iman edenler! Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyin. Çünkü Allah muhakkak sabredenlerle beraberdir.'*<sup>104</sup> Ancak sabretmek, karşılaştığı zor durum karşısında bu durumun geçmesini beklemek değil isyan etmeden imanla elinden geleni yapması demektir. Yaratıcı bu yardımı, kendisine itaat eden kullarına şükretmeleri,<sup>105</sup> ibret olması,<sup>106</sup> bir müjde ve kalpleri tatmin olması<sup>107</sup> için yapmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de Allah dinine yardım edenlere,<sup>108</sup> iman edenlere,<sup>109</sup> peygamberlere<sup>110</sup> yardım

---

<sup>99</sup> 2/Bakara 107, 120; 4/Nisa 123,173; 8/Enfal 10.

<sup>100</sup> 3/Âli İmran 22, 56, 192; 9/Tevbe 74; 29/Ankebut 25; 35/Fatır 37.

<sup>101</sup> 33/Ahzab 17.

<sup>102</sup> 2/Bakara 250; 3/Âli İmran 125; Enam 34.

<sup>103</sup> 3/Âli İmran 160.

<sup>104</sup> 2/Bakara 153.

<sup>105</sup> 8/Enfal 26.

<sup>106</sup> 3/Âli İmran 13.

<sup>107</sup> 3/Âli İmran 126.

<sup>108</sup> 22/Hac 40; 47/Muhammed 7.

<sup>109</sup> 30/Rum 5, 47; 40/Mümin 51; 61/Saf 13.

<sup>110</sup> 37/Saffat 116.

edeceğini; zalimlere, <sup>111</sup> münafıklara, <sup>112</sup> lanetlilere, <sup>113</sup> inkâr edenlere, <sup>114</sup> günahkarlara, <sup>115</sup> sapıtmışlara/dalâlette olanlara, <sup>116</sup> Allah'ın yolundan çıkan peygamber<sup>117</sup> de olsa yardım etmeyeceğini bildirmiştir.

Allah'ın yardımı kimi zaman bireysel (dini tecrübe, şifa vs.) olarak gerçekleşirken kimi zaman da toplumsal olarak gerçekleşmektedir. Bu yardım Allah ile kul arasındaki özel ilişkiyi anlattığı için inâyet deliline en yakın anlamı taşımaktadır. Yardımın nasıl tezahür edeceğini Allah'tan başkası bilemez.

Yaratıcının toplumsal inâyeti yeryüzünde iyiliğin ve adâletin hâkim olması için çabalayanlara yardım etmesi ve onları desteklemesidir. Bu şekilde yardım ve destekleme meleklerle, insanların göremeyeceği ordularla ve belirli kişiler vesilesiyle gerçekleşir. Musa peygambere kardeşi Harun peygamberin vesilesiyle yardım edilmesi ve kendisine uyanlarla beraber üstün kılınmış olması Allah'ın inayetinin bir delilidir. *'Allah: 'Seni kardeşinle destekleyeceğiz, ikinize bir kudret vereceğiz ki, onlar size el uzatamayacaklardır. Âyetlerimizle ikiniz ve ikinize uyanlar üstün geleceklerdir' dedi.*<sup>118</sup> Bu örnekte olduğu gibi Allah kimi zaman adâleti sağlamak için halis niyetteki insanların çabalarını destekler ve onlar vesilesiyle mazlumlara yardım eder. Bir başka örnek ise Bedir savaşında meleklerle inananlara yardım edilmesidir: *'Andolsun, sizler güçsüz olduğunuz halde Allah, Bedir'de de size yardım etmişti. Öyle ise, Allah'tan sakının ki O'na şükretmiş olasınız. O zaman sen, müminlere şöyle diyordun: İndirilen üç bin melekle Rabbinizin sizi takviye etmesi, sizin için yeterli değil midir?'*<sup>119</sup> Burada önemli olan insanların Allah'a sığınarak sabretmesi, karşılığını sadece Allah'tan bekleyerek çalışmasıdır. Allah'ın peygamber göndermesi, savaşlarda inananlara

---

<sup>111</sup> 2/Bakara 270; 3/Âli İmran 192; 22/Hac 71; 35/Fatır37; 42/Şûrâ 8.

<sup>112</sup> 4/Nisa 145.

<sup>113</sup> 4/Nisa 52.

<sup>114</sup> 3/Âli İmran 56,91; 48/Fetih 22.

<sup>115</sup> 12/Yusuf 110, 71/Nuh 25.

<sup>116</sup> 16/Nahl 37; 30/Rum 29; 42/Şûrâ 46.

<sup>117</sup> 17/İsra 73-75.

<sup>118</sup> 28/Kasas 35.

<sup>119</sup> 3/Âli İmran 123-124.

yardım etmesi, mazlumlara yardımda bulunması toplumsal inâyetidir. Toplumsal inâyet konusu ilerde daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

### 1.1.5.Şifa

Şifa kelimesi âyetlerde rahmet ve hidâyet ile birlikte de kullanılmıştır. Bu âyetler hem maddi hem de manevi şifayı kapsar ve şifa, Allah'ın insanlar için bireysel inâyetidir. *'Onların karınlarından çeşitli renklerde bal çıkar. Onda insanlar için şifa vardır. Şüphesiz bunda düşünen bir (toplum) için bir âyet(delil) vardır.'*<sup>120</sup> *Hastalandığım zaman bana şifa veren O'dur.'*<sup>121</sup> Âyetleri bedeni hastalıkların şifasının Allah'tan olduğunu bildirmektedir. Ayrıca bal örneğinde olduğu gibi insanlara şifa olarak verilen şeyleri de araştırmaya teşvik edilmiştir. Allah'ın hassas bir şekilde doğaya yerleştirdiği ilaçları hem bedeni hem de ruhi yapımızla ahenkli bir şekilde yaratması inâyetinin bir delilidir.

Ayrıca Kur'an'ın kendisi müminler için bir şifadır: *'Ey insanlar! İşte size Rabbinizden bir öğüt, kalplere bir şifâ ve inananlar için yol gösterici bir rehber ve rahmet (olan Kur'an) geldi.'*<sup>122</sup> Ruhi hastalıklardan kasıt, ahlakın bozulmasıdır ki Kur'an güzel ahlaka rehberlik (hidâyet) ettiği için şifa ile beraber zikredilmiştir.

İslam literatüründe şifa Allah'ın insanlara bahsettiği fiziksel ve ruhsal bir inâyetidir. Sonuç olarak şifa, *'kaynakları ve güçleri doğaya ve içimize; var olan, bizleri seven, bizlere merhamet eden ve bizlere sağlık ve şifa bahşeden bir Tanrı'nın koymuş'*<sup>123</sup> olduğu inâyetinin delilidir.

### 1.1.6.İyilik (Birr)

Allah kendisine sığınanları, iman edip sâlih amel işleyenleri, din için çalışanları asla yalnız bırakmayacağını ve destekleyeceğini pek çok âyette vadetmiştir. Eğer Allah yarattığı kullarıyla herhangi bir ilişkisi veya iletişimi olmasaydı çeşitli şekillerde müdahalede bulunmazdı. Yeryüzünde iyiliğin hâkim kılınması veya bunun

---

<sup>120</sup> 16/Nahl 69.

<sup>121</sup> 26/Şuara 80.

<sup>122</sup> 10/Yunus 57; 41/Fussilet 44; 17/İsra 82.

<sup>123</sup> Cafer Sadık Yaran, 'Din-Sağlık İlişkisi ve Şifa Delili', *EKEV Akademi Dergisi*, S.25, 2005, 72.

için uğraşan bazı insanların olması Allah'ın inâyetidir. Çünkü eğer Allah'ın bu şekilde bir inâyeti olmasaydı yeryüzünde fesat ve kötülük hâkim olur, iyilik yeryüzünden silinirdi. Allah Kur'an'da '*...Bugün kafirler dininizden (onu yok etmekten) ümitlerini kestiler. Artık onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'ı seçtim...*'<sup>124</sup>buyurmaktadır. Âyette zikredildiği üzere Allah dinini ve İslam nimetini tamamlamıştır. Bu yüzden Allah'ın inananları ve iyilik sahibi kimseleri desteklemesi, yardım etmesi ve koruması O'nun inâyetinin gereğidir. '*Hiç şüphe yok ki o zikri, Kur'an'ı biz indirdik, O'nu koruyacak olan da biziz.*'<sup>125</sup> Onlar Allah'ın nurunu ağızlarıyla söndürmek isterler. Fakat kafirlerin hoşuna gitmese de Allah nurunu tamamlayacaktır.'<sup>126</sup>

Allah'ın inananlardan istediği hayat tarzı nasıl olmalıdır sorusu Kur'an'da iyilik/doğruluk (البر) kavramıyla açıklanmıştır: '*İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir.*'<sup>127</sup> Âyetinde anlatıldığı gibi iyilik, iman ve amelin özümsemiği bir ahlaki yaşam biçimidir. Varlıkta ve insanda kötü olma eğilimi bulunsa da inananların bu ilkeyi önce kendileri benimsemeleri<sup>128</sup> daha sonra zor olan bu anlayışta birbirlerine yardımcı olmaları<sup>129</sup> istenmiştir. Böylece

---

<sup>124</sup> 5/Maide 3.

<sup>125</sup> 15/Hicr 9.

<sup>126</sup> 61/Saf 8.

<sup>127</sup> 2/Bakara 177, 189; 3/Âli İmran 92.

<sup>128</sup> Siz Kitab'ı (Tevrat'ı) okuyup durduğunuz hâlde, kendinizi unutup başkalarına iyiliği mi emrediyorsunuz? (Yaptığının çirkinliğini) anlamıyor musunuz? (2/Bakara 44).

<sup>129</sup> ...İyilik ve takva üzere yardımlaşın. Ama günah ve düşmanlık üzere yardımlaşmayın. Allah'a karşı gelmekten sakının. Çünkü Allah'ın cezası çok şiddetlidir. (5/Maide 2).



Allah'ın insanlardan istediği hayat anlayışını detaylı bir şekilde anlatması kullarına olan bireysel ve sosyolojik inâyetidir.

## 1.2.Toplumsal İnâyet

Zamanın değişmesi ile eşyalar ve teknoloji gelişse de insanın yapısı değişmemiştir. Kötülük potansiyeline sahip olan insan aşırıya gidip toplumları bozabilme kapasitesine sahiptir. Savaşlar, zulümler, tecavüzler, açlık, sömürü faaliyetleri ve modern kölelik gibi türleriyle toplumların bozulması karşısında Allah, bu bozulmaya karşı düzelterleri destekleyeceğini açıkça ifade etmektedir. Allah mağdurlara olan inâyeti ile zulmeden toplumları ya helak etmiştir ya da onlarla savaşanları desteklemiştir. Eğer Allah'ın yarattıklarına olan bir inâyeti olmasaydı insanlar birbirlerini öldürür ve yeryüzünde insan kalmazdı. *'...Eğer Allah'ın; insanların bir kısmıyla diğerlerini savması olmasaydı, yeryüzü bozulurdu. Ancak Allah, bütün âlemlere karşı lütuf sahibidir.'*<sup>130</sup>

### 1.2.1.Allah'ın Peygamber Göndermesi

Allah'ın yarattıklarıyla ilişkisinin devam ettiğini gösteren ve toplumsal inâyetin en güzel delili peygamber göndermesidir. Neden peygamberler gönderildi sorusuna şu âyetlerle cevap verilmektedir: *'Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın...'*<sup>131</sup> *'Nitekim kendi aranızdan, size âyetlerimizi okuyan, sizi her kötülükten arındıran, size kitap ve hikmeti öğreten, ayrıca bilmediklerinizi de öğreten bir peygamber gönderdik.'*<sup>132</sup> Âyete göre peygamberler Allah'ı tanıtmak, inananları güzel bir yaşamla müjdelemek, doğru yoldan ayrılan ve ahlaki olarak bozulan toplumları doğruya çağırmak ve ıslah etmek için ilahî inâyetin gereği olarak gönderilmişlerdir. Sorumluluk tamamen insana aittir, onların görevi sadece

---

<sup>130</sup> 2/Bakara 251.

<sup>131</sup> Nisa 4/165; 5/Maide 19; 6/Enam 48; 7/Araf 2; 2/Bakara 213; 33/Ahzab 46; 28/Kasas 47.

<sup>132</sup> 2/Bakara 151; 3/Âli İmran 164.

uyarmaktır. Peygamberlerin toplumdaki bazı görevleri şunlardır: Tebliğ etmek,<sup>133</sup> şahit olmak,<sup>134</sup> nasihat etmek,<sup>135</sup> müjdeleyici ve uyarıcı olmak.<sup>136</sup>

Peygamberler toplumu kökten değiştiren ve tarihin kırılma noktalarıdır. Kur'an'da pek çok örnek bulunmasına rağmen burada sadece Bedir savaşında peygamberimize ve Allah'ın inananlara savaşta nasıl yardım ettiğiyle ilgili âyetleri inceleyeceğiz.

*'Andolsun, Allah birçok yerde ve Huneyn savaşı gününde size yardım etmiştir. Hani, çokluğunuz size kendinizi beğendirmiş, fakat (bu çokluk) size hiçbir yarar sağlamamış, yeryüzü bütün genişliğine rağmen size dar gelmişti. Nihâyet(bozularak) gerisingeriye dönüp kaçmıştınız.'*<sup>137</sup> Âyetine göre Müslümanlar da Allah'ın emrettiği şekilde savaşmazlarsa Allah zafer vermemiştir. Sadece Allah'ın emri ve rızasını gözeterek cihat edenler, diğer Müslümanlardan daha üstün tutulmuştur: *'Müminlerden oturanlarla malları ve canlarıyla Allah yolunda cihat edenler bir olmaz. Allah, malları ve canları ile cihat edenleri, derece bakımından oturanlardan üstün kıldı. Gerçi Allah hepsine de güzellik vaat etmiştir; ama mücahitleri, oturanlardan çok büyük bir ecirle üstün kılmıştır.'*<sup>138</sup> Allah'ın emrine karşı çıkanlar bizzat Allah'a savaş açmış demektir. Çünkü Allah'ın zulmedenlere karşı inananların tarafında olduğu neredeyse her kıssada geçmektedir. Müslümanların girdiği pek çok savaşta Allah'ın inananların görebildikleri<sup>139</sup> (rüzgar, yağmur) ve göremedikleri (meleklerden ordu ve askerler) yardımcılarla<sup>140</sup> desteklemiştir: *'...Allah da gönderdiği yardım ile dilediğini destekliyordu...'*<sup>141</sup> Allah'ın peygamber

---

<sup>133</sup> 5/Maide 92,99; 3/Âli İmran 20; 7/Araf 79.

<sup>134</sup> 2/Bakara 143; 4/Nisa 41; 16/Nahl 89; 22/Hac 78.

<sup>135</sup> 7/Araf 62,68,79.

<sup>136</sup> 6/Enam 48; 2/Bakara 119; 7/Araf 188; 34/Sebe 28; 11/Hud 2; 17/İsra 105.

<sup>137</sup> 9/Tevbe 25.

<sup>138</sup> 4/Nisa 95.

<sup>139</sup> 33/Ahzab 9; 8/Enfal 11.

<sup>140</sup> 3/Âli İmran 124-126; 9/Tevbe 26; 8/Enfal 9.

<sup>141</sup> 3/Âli İmran 13.

göndermesi ve bu sayede inananların iyiye, güzele ve doğruya yönlendirmesi, toplumların adâletle ve doğru bir şekilde yönetilmesi toplumsal bir inâyettir.

### 1.2.2.Sosyal Düzen ve Allah'ın İnâyeti

Her insan hür yaratılmıştır. Allah maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak konusunda hiç kimseye müdahale etmez. Ancak bazen tamamladığı toplumsal düzen ve adâletin sağlanması için müdahalede bulunabilir.<sup>142</sup> Allah hiçbir zaman eksilmeyecek veya zarar görmeyecek ve değişmeyecek bir takdiri vardır. Bunun korunması için iyilere yardım ederek kötülere de bir şekilde engel olarak müdahalede bulunur. Allah hiç kimseye gücünün yetmeyeceği bir sıkıntı vermemiştir.<sup>143</sup> Ayrıca Allah'ın kullarına karşı çok affedici olan *Ğafur* ve çok merhamet eden *Rahim* isimlerinin<sup>144</sup> kırk dokuz âyette birlikte zikredilmesi de dikkat çekicidir. Allah'ın merhametli olmasıyla birlikte *Kahhâr*<sup>145</sup> ismi de kötülükler karşılık O'nun azabını hatırlatmaktadır. İnsanların kötülük ve zulümlerine karşı onlara belirli bir süre verilmiştir. Bu mühlet hem günahların affi için bir davettir,<sup>146</sup> hem de yaptıkları zulümlerinden dolayı günahlarının artması<sup>147</sup> için verilmiştir.

Akıl Allah'ın insanlara verdiği en önemli inâyettir. Allah insana akıl vererek onu sorumluluk sahibi bir birey olarak yaratmıştır. Bu sorumluluklarını yerine getirmeyenler ise bu dünyada da zararını göreceklerdir: '*Allah, azabı/pisliği akıllarını kullanmayanlara verir.*'<sup>148</sup> Aklını kullanmayan kişiler kendi ahlaki yapılarını başta olmak üzere içinde buldukları sosyal düzeni de bozarlar. Âyette aklını kullanmayanlara pisliği verdiği dikkat çekmektedir. Pislik içinde kalmak kötülüğün yaygınlaşması ve ahlakın bozulmasıdır.

---

<sup>142</sup> 'Hiç şüphe yok ki o zikri, Kur'an'ı biz indirdik, O'nu koruyacak olan da biziz.'(15/Hicr9).

<sup>143</sup> 2/Bakara 286.

<sup>144</sup> 2/Bakara 173,182,192,199,218,226; 3/Âli İmran31,89,129.

<sup>145</sup> 12/Yusuf 39; 13/Rad 16;14/İbrahim 48; 38/Sad 65; 39/Zümer 4; 40/Mümin 16.

<sup>146</sup> 14/İbrahim 10, 19/Meryem 75.

<sup>147</sup> 6/Enam 8, 19/Meryem 75, 2/Bakara 15.

<sup>148</sup> 10/Yunus 100.

Allah zulmedenlere karşı ahirete kadar mühlet vermesinin yanı sıra onları bu dünyada da helak ederek yeryüzünde köklü değişiklikler yapmıştır. Helak olanlar Allah'ın onların yerine getirdiği toplumlar için O'nun delillerindedir.<sup>149</sup> Çünkü bu delil dünyadayken diğer toplumlara Allah'ın bir şekilde aşırı giden toplumlar için bizzat müdahalesini göstermektedir. *'Musa tayin ettiğimiz vakitte kavminden yetmiş adam seçti. Onları o müthiş deprem yakalayınca Musa dedi ki: Ey Rabbim! Dileseydin onları da beni de daha önce helâk ederdin. İçimizden birtakım beyinsizlerin işlediği (günah) yüzünden hepimizi helâk edecek misin? Bu iş, senin imtihanından başka bir şey değildir. Onunla dilediğini saptırırsın, dilediğini de doğru yola iletirsin...'*<sup>150</sup> Böylelikle bu azap dalâlet veya hidâyet sebebi olarak imtihandır. Allah ancak iman etmeyecek olan,<sup>151</sup> günahkâr,<sup>152</sup> zalim,<sup>153</sup> zenginliği sebebiyle şımaran<sup>154</sup> ve yalanlayan/yalancı<sup>155</sup> toplumları helak etmiştir.

*'Onlarla savaşın ki, Allah onlara sizin ellerinizle azap etsin, onları rezil etsin, onlara karşı size yardım etsin, mümin topluluğun gönüllerini ferahlatsın ve onların kalplerindeki öfkeyi gidersin...'*<sup>156</sup> âyeti de bize savaşın amacını göstermektedir. Âyete göre kötülöklere karşı Allah müminleri bir vesile kılarak zulmedenlere azap etmek, inananların gönüllerini ferahlandırmak, öfkelerini gidermek istemiştir. Savaşlar öncelikle müminler istemese bile<sup>157</sup> Allah'ın emri olarak onlar için bir imtihandır.<sup>158</sup> Çünkü Allah isterse zulmedenleri helak edebilir. Fakat savaş, yapılacak başka hiçbir şey kalmadıysa ve Allah'ın belirlediği sınırlar çerçevesinde yapılır. Savaş bir sömürü

---

<sup>149</sup> 20/Taha 128; 32/Secde 26.

<sup>150</sup> 7/Araf 155.

<sup>151</sup> 10/Yunus 13; 21/Enbiya 6.

<sup>152</sup> 6/Enam 6; 8/Enfal 54.

<sup>153</sup> 6/Enam 47; 11/Hud 102; 8/Enfal 54; 14/İbrahim 13; 18/Kehf 59; 28/Kasas 59.

<sup>154</sup> 17/İsra 16; 28/Kasas 58.

<sup>155</sup> 23/Müminun 48; 26/Şuara 139.

<sup>156</sup> 9/Tevbe14-15.

<sup>157</sup> Hoşunuza gitmediği halde savaş size farz kılındı... (2/Bakara 216).

<sup>158</sup> Artık Allah yolunda savaş. Sen, kendinden başkası (sebebiyle) sorumlu tutulmazsın. Müminleri de teşvik et. Umulur ki Allah kâfirlerin gücünü kırar... (4/Nisa 84).

ve soykırım aracı değildir. Böylelikle Allah'ın emrine uygun yapılan savaşlar O'nun toplumsal inâyetinin delilini göstermektedir.

Bedir savaşında Müslümanlar sayıca az bir grup olmalarına rağmen kendilerinden daha kalabalık olan müşriklere karşı Allah'ın inâyeti ile savaşı kazanmışlardır. Müslümanların bu durumu âyette şu şekilde geçmektedir: *'Yine siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi O kurtarmıştı.'*<sup>159</sup> Allah Müslümanların gözüne düşmanları az göstermiştir.<sup>160</sup> Savaş esnasında inananlardan savaşmaları,<sup>161</sup> Allah'a dayanıp güvenmeleri,<sup>162</sup> sabretmeleri ve Allah'tan korkmaları/sakınmaları<sup>163</sup> istenmektedir. Böylelikle Allah inananların yanında olduğunu ve fetih için de sayının önemli olmadığını ifade etmektedir: *'Fetih istiyorsanız, işte size fetih gelmiştir, eğer aşırı gitmez de son verirsiniz, hakkınızda daha hayırlıdır. Yok eğer dönerseniz, biz de döneriz. O vakit askeriniz çok da olsa size hiçbir şekilde fayda vermez. İyi biliniz ki, Allah müminlerle beraberdir.'*<sup>164</sup> Allah bu savaş ile kafirlerin arkasını kesmek, hakkı tutup batılı yok etmek istemiştir.<sup>165</sup> Savaşta inananlara müjde, kalplerine güven ve huzur duygusu verirken, kafirlere de korku vermiştir.<sup>166</sup> Allah takdir edeceği fetih ile inananlara ve inanmayanlara delil getirmiş ve onları denemiştir.<sup>167</sup>

Sonuç olarak toplumsal bir varlık olan insanın adaletli bir düzen oluşturması ilahî inâyettir. Düzeni bozan, fesat çıkaran ve fitnelerinde ısrar edenlerle adaleti korumak için savaşılması emredilmiştir. *'Ancak kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir topluma sığınanlar yahut ne sizinle ne de kendi toplumlarıyla savaşmaktan yürekleri sıkılarak size gelenler müstesna. Allah dileseydi onları başınıza*

---

<sup>159</sup> 3/Âli İmran 103.

<sup>160</sup> 8/Enfal 43-44.

<sup>161</sup> 8/Enfal39.

<sup>162</sup> 3/Âli İmran 122.

<sup>163</sup> 3/Âli İmran 125,126.

<sup>164</sup> 8/Enfal 19.

<sup>165</sup> 8/Enfal 7, 12.

<sup>166</sup> 8/Enfal 7-12.

<sup>167</sup>8/Enfal 42-44.

*belâ ederdi de sizinle savaşırlardı. Artık onlar sizi bırakıp bir tarafa çekilir de sizinle savaşmazlar ve size barış teklif ederlerse bu durumda Allah size, onların aleyhinde bir yola girme hakkı vermemiştir. Hem sizden hem de kendi toplumlarından emin olmak isteyen başkalarını da bulacaksınız. Bunlar her ne zaman fitneye götürülseler ona baş aşağı dalarlar. Eğer sizden uzak durmaz, sulh teklif etmez ve ellerini çekmezlerse onları yakalayın, rastladığınız yerde öldürün. İşte onlar üzerine sizin için apaçık yetki verdik.*'<sup>168</sup> Bu âyetlere bakıldığında aralarında anlaşma bulunanlar, savaşmak istemeyenler, saldırmayanlar, barış teklif edenler haricinde savaşacak kişiler kalırsa onlarla savaş yapılması emredilmiştir. Emredilen savaş âyetleri bile o kadar sınırlandırılmıştır ki neredeyse savaşacak kimse kalmaz veya çok az kişi bulunur. Ayrıca bu gibi savaş âyetlerine bakıldığında Allah'ın affı ve merhameti de beraberinde zikredilmiştir. Allah'ın yarattıklarıyla herhangi bir ilişkisi olmasaydı güçlü durumdaki toplumlar diğerlerini yok ederlerdi. Böylece yeryüzünde insan kalmazdı. *'Yarattıklarımızdan, daima hakka ileten ve adâleti hak ile yerine getiren bir millet bulunur.'*<sup>169</sup> âyeti gereğince peygamberlerden sonra bile doğruya/hakka çağıran bir topluluğun olması yine Allah'ın toplumsal inâyetinin delilidir.

### **1.3.Doğaya İnâyet**

Eşsiz olarak yaratılan kâinat sistemi kendisine yüklenen veri koduyla dünyadaki görevini yerine getirmektedir. Birbiriyle iç içe bu devasa alan, aynı zamanda kendine has bir iletişime ve ahenge sahiptir.

Muazzam yapıdaki evren Allah'ın koymuş olduğu bir yasayla yürütülmekle beraber O'nun inâyeti ve her an yeniden yaratmasıyla<sup>170</sup> kıyamete kadar varlığını sürdürecektir. Yani Allah yarattıktan sonra bir kenara çekilip yarattıklarından haberi olmayan bir ilah değil, onlarla her daim ilişki içinde olması O'nun doğaya inâyetini göstermektedir. Bu yüzden pek çok âyet gece ile gündüzü, gezegenleri, doğa

---

<sup>168</sup> 4/Nisa 90-91.

<sup>169</sup> 7/Araf 181.

<sup>170</sup> 55/Rahman 29.

olaylarını, hayvanları ve bitkileri işaret ederek Allah'ın varlığına bir delil olarak gösterilmektedir. 'Yaratıp düzene koyan O'dur'.<sup>171</sup>

Yaratmadaki çeşitlilik de inâyetin bir delilidir. Kur'an'da yaratmak kavramı farklı kelimelerle ifade edilmektedir. Halk, yebdeül halk, ibda, ber', zer, fatr, sun', inşa, n-b-t, tasvir, tekvin, ca'l kelimeleri kullanılmaktadır. En yaygın olarak kullanılan *halk* iki yüzden fazla yerde geçmektedir. Allah'ın isimlerinden biri olan Hâlık 'yaratmak, meydana getirmek, bir şeyden yeni bir şey icat etmek, imal etmek, ölçüp biçmek'<sup>172</sup> anlamındadır. H-l-k fiili yoktan yaratmadan ziyade pek çok âyette min harfi ceriyle bir şeyden yaratılmayı anlatmaktadır: Sudan,<sup>173</sup> yerden/toprakdan,<sup>174</sup> nutfeden,<sup>175</sup> alaka,<sup>176</sup> et parçasından (mudga),<sup>177</sup> çamurdan,<sup>178</sup> bir nefisten/özden,<sup>179</sup> ateşten<sup>180</sup> yaratmak. Kur'an'da ikinci olarak en yaygın kullanılan kılmak, yapmak, yaratmak anlamlarında kelime ca'l fiilidir.

Bedî', benzersiz ve eşsiz yaratmak anlamında Allah'ın isimlerinden birisidir. Fiil olarak iki âyette göklerin ve yerin yaratıcısı olarak geçmektedir: 'O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır.'<sup>181</sup> Bârî<sup>182</sup> Allah'ın isimlerindedir ve mahlukatın yaratılmasıyla ilgili diğer yaratılmışlara benzemeyen bir yaratmadır.<sup>183</sup> Yani her bir varlığın eşsiz yaratılmakta olduğunu ifade etmektedir. Haşr sûresi 24.âyetinde yaratma anlamındaki Allah'ın Hâlık, Bârî ve Musavvir isimleri birlikte zikredilmiştir. Böylelikle Hâlık ismiyle yaratmayı, Bârî ismiyle yaratılmış varlıkların devamındaki

---

<sup>171</sup> 87/Alâ 2.

<sup>172</sup> Mustafa Çağrı, 'Yaratma', *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.43, İstanbul, 2013, 324.

<sup>173</sup> 25/Furkan 54; 86/Tarık 6; 24/Nur 45.

<sup>174</sup> 11/Hud 61; 30/Rum 20; 18/Kehf 37; 22/Hac 5; 35/Fatır 11; 40/Mümin 67.

<sup>175</sup> 16/Nahl 4; 18/Kehf 37; 22/Hac 5; 35/Fatır 11; 36/Yasin 77.

<sup>176</sup> 22/Hac 5; 40/Mümin 67; Alak 2.

<sup>177</sup> 22/Hac 5.

<sup>178</sup> 6/Enam 2; 38/Sad 71; 37/Saffat 11; 32/Secde 7; 23/Müminun 12.

<sup>179</sup> 4/Nisa 1; 7/Araf 189; 39/Zümer 6.

<sup>180</sup> Hicr 27; Rahman 15.

<sup>181</sup> 2/Bakara 117; 6/Enam 101.

<sup>182</sup> 2/Bakara 54; 59/Haşr 24.

<sup>183</sup> İmam Allâme İbn Manzûr, 'Bârî', c.1, 1997, 354.

varlıklarda benzer bir şekilde yaratılmanın tekrarlanmamış olması ve Musavvir ismiyle de her varlığın ayrı suretlerde olması ifade edilmektedir. Böyle bir yaratılma da ancak Allah'ın inâyetinin tecellisidir. Z-r-e fiilinden zer kelimesi de yaratarak çoğaltmak, üretmek, yaymak anlamındadır: '*Ve O, sizi yeryüzünde yaratıp türetendir(zeraeküm)...*'<sup>184</sup>

B-d-e fiili çoğunlukla *halk* kelimesiyle birlikte ilk yaratılış veya yaratmaya başlamak anlamında kullanılmakla beraber tek başına da yaratmak ve başlamak anlamındadır: '*O, yaratan(yübdü) ve geri getirendir.*'<sup>185</sup> İnşa, enşe'e fiilinden yetiştirmek, geliştirmek ve büyütme anlamlarında yaratmak demektir: '*O, sizi bir tek nefisten yaratandır(enşe'eküm)...*'<sup>186</sup> İkinci/sonraki yaratma için de yine bu fiil (yünşiu'n-neş'ete)<sup>187</sup> kullanılmıştır. Benzer anlamda enbete fiili de âyetlerde yeryüzündeki bitkileri bitirmek/yaratmak,<sup>188</sup> insanı yetiştirmek<sup>189</sup> ve insanın yaratılışını<sup>190</sup> anlatmak için kullanılmıştır.

S-n-a fiili yapmak, Allah için kullanıldığında da sanatlı yaratmak demektir. Bu anlamda sadece bir âyette geçmektedir: '*Sen dağları görürsün de onları yerinde durur sanırsın. Oysa onlar bulutların yürümesi gibi yürümektedirler. (Bu,) her şeyi sapa sağlam yapan Allah'ın sanatıdır (sun'). Şüphesiz ki O, yaptıklarınızdan tamamıyla haberdardır.*'<sup>191</sup>

K-v-n kökünden türeyen tekvin pek çok âyette yaratma anlamında geçmektedir: '*...Bir şeyi dilediğinde ona sadece 'Ol!' der, o da hemen oluverir.*'<sup>192</sup> '*Meryem: Rabbim! dedi, bana bir erkek eli değmediği halde nasıl çocuğum olur? Allah şöyle buyurdu: İşte böyledir, Allah dilediğini yaratır. Bir işe hükmedince ona sadece*

---

<sup>184</sup> 23/Müminun 79; 6/Enam 136; 7/Araf 179; 16/Nahl 13; 42/Şura 11; 67/Mülk 24.

<sup>185</sup> 85/Büruc 13.

<sup>186</sup> 6/Enam 98.

<sup>187</sup> 29/Ankebut 20.

<sup>188</sup> 15/Hicr 19; 16/Nah 111; 22/Hac 5; 23/Müminun 20; 26/Şuara 7; 27/Neml 60; 31/Lokman 10.

<sup>189</sup> 3/Âli İmran 37.

<sup>190</sup> 71/Nuh17; 36/Yasin 36.

<sup>191</sup> 27/Neml 88.

<sup>192</sup> 2/Bakara 117.



*'Ol!' der; o da oluverir.'*<sup>193</sup> *'Allah nezdinde İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir. Allah onu topraktan yarattı. Sonra ona «Ol!» dedi ve oluverdi.'*<sup>194</sup> *'O, gökleri ve yeri hak ile yaratandır. «Ol!» dediği gün her şey oluverir. O'nun sözü gerçektir.'*<sup>195</sup>

Âyetlerde görüldüğü üzere varlıkların yaratılmasındaki çeşitlilik, eşsizlik, süreklilik gibi özelliklerine vurgu yapılarak ilahî inâyetin yaratmada nasıl tezahür ettiğini göstermektedir. Allah'ın evreni düzenli, sanatlı ve kusursuz bir işleyişle yaratması O'nun doğaya olan inâyetini gösterir.

Yarattığı bütün varlıklar O'nun ilmi, kudreti, denetimi ve inâyeti altındadır. Bu devasa ve muazzam yapıdaki kâinatın mimarı eserini hassas ve kusursuz bir şekilde işlemiştir. Varlığın en küçük parçası hücrelerden galaksilere kadar bütün kâinat O'nun tasarımını, kudretini, ilmini ve inâyetini göstermektedir.

---

<sup>193</sup> 3/Âli İmran47.

<sup>194</sup> 3/Âli İmran 59.

<sup>195</sup> 6/Enam73.

## II. BÖLÜM

### İNÂYET KAVRAMININ TARİHİ VE FELSEFİ ARKA PLANI

Filozoflarımıza geçmeden önce onları etkileyen düşüncelere bakmamız gerekir. İnâyet kavramının tarihi ve felsefi arka planına baktığımız zaman Platon, Aristoteles ve Yeni Platoncu Ammonius Saccas ve Plotinus gibi düşünceleri görürüz. Bunlar Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofların düşüncelerini etkilemişlerdir. Ayrıca Hıristiyan teolojisi inâyet kavramına özel bir yer verdiği için bu bölümde onların bakış açısına da kısaca değineceğiz. Felsefe tarihinde inâyet kavramı genel olarak gayeci âlem anlayışı olarak geçmektedir. Yunan felsefesinde inâyet düşüncesi daha çok Tanrı, yaratma, evren, iyilik ve kötülük gibi konular çerçevesinde şekillenmiştir.

İlkçağ düşüncesinden itibaren Tanrı'nın varlığı, hayatımıza ne kadar müdahil olduğu, insan ve evren ile ilişkisi felsefenin en çok tartışılan konuları olmuştur. Epikuros ve Stoacı düşünürlerin tartışmalarıyla büyüyen Platon ve Aristoteles'ten itibaren felsefi konular olarak tartışılan ve pek çok İslam düşünürlerini de etkileyen bu problemlere dair farklı fikirler ileri sürülmüştür. Bu konular daha çok iyiliğin kaynağı, kötülüklerin nedeni ve bunların tanrısal inâyet ile ilişkisi etrafında şekillenmiştir. Yunan felsefesinde bazı filozoflar kötülüğün varlığından hareketle bir Tanrı'nın olmadığını varsa da dünyamızla bir ilgisinin bulunmadığını iddia etmişlerdir. Örneğin Epikuros evrenin tanrısal bir eser olmadığını ve evrendeki kötülüğün de bunu kanıtladığını ifade etmiştir. Çünkü filozofa göre eğer Tanrı olsaydı onun müdahalesi ile kötülükler gerçekleşmezdi. Fakat durum böyle olmadığına göre insanoğlunun tanrılardan uzak durması ve onlarla ilgilenmeden hayatını sürdürmesi gerekmektedir. Aynı şekilde ölümden sonraki hayatla ilgili gereksiz ve temelsiz korkular da insanoğlunu mutsuz olmasına sebep olur. Oysa ölümsüz olmaktan başka bir işlevi olmayan tanrıların insanoğlu üzerinde herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Epikuros'un bu düşünceleri ciddi felsefi problemlerin kaynağını oluşturmuştur.<sup>196</sup>

---

<sup>196</sup> Aydın Topaloğlu, 'Tanrısal İnâyetin Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı', *MÜİFD*, S.27, 2004, 105-106.

Epikuros'un düşüncesine karşılık Stoacı filozoflar evreni var eden, düzenleyen, hareket ettiren ve şekil veren yüce bir varlığa inanmaktadırlar. Bu filozoflar evrenin insan aklı ve gücünün ürünü olmasının mümkün olmayan özelliklerinden, evrenin düzeninden ve mümkün olan en mükemmel evren düşüncesinden hareketle tanrısal inâyet düşüncesine varmışlardır.<sup>197</sup>

Herakleitos her şeyin kaynağı ve ölümsüz bir logostan; Empedokles ezeli-ebedi, değişmez, sürekli, içine nüfuz edilemeyen bir varlıktan; Anaksagoras evreni kaostan kozmosa getiren düzenleyici bir ilke olan noustan bahsetmişlerdir.<sup>198</sup> Kozmos kaosa göre iyilik ve mükemmelliktir. Görüldüğü gibi bu filozoflar her şeye hayat veren, şekillendiren, her varlığa hareketini veren, düzenleyen bir varlıktan söz etmişlerdir. Böylelikle ilkçağ filozofları inâyet düşüncesinin ilk çağrışımını göstermektedirler.

### 1. Platon

İnâyetle ilgili felsefe tarihinde ilk sistemli bilgilerin Platon'dan (MÖ 427-348) başladığını görüyoruz. Platon'un inâyet görüşü Tanrı-evren ilişkisiyle ilgilidir. Platon'nun Tanrısı iyi, adâletli, doğru,<sup>199</sup> erdemli,<sup>200</sup> değişmeyen,<sup>201</sup> cisimlere can veren, kendisi hareketsiz olduğu halde her şeye hareketini verendir.<sup>202</sup>

Platon'da tanrısal inâyet özellikle Tanrı-evren arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Filozof evreni eksiklikleriyle beraber estetik değeri yüksek sanatsal bir yapı olarak görmektedir. Evrenin bir nedeni bulunmaktadır. Bu neden akıllı bir fâil olduğu için evren estetiktir. Çünkü estetik ancak akıllı bir fâilin tasarımı ile olur. Bu da evreni var eden ve şekil veren varlık olan Tanrı'nın inâyetidir. Bütün mükemmelliklere sahip olan Tanrı kuralsız olarak hareket eden tüm varlıkları düzene koyandır. Tanrı'nın tüm bu

---

<sup>197</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, c.1, İstanbul, 2006, 319.

<sup>198</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2006, 195, 265, 299.

<sup>199</sup> Platon, *Yasalar*, çev.: Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012, 413.

<sup>200</sup> Platon, *Yasalar*, 2012, 405.

<sup>201</sup> Platon, *Devlet*, çev.: Sabahatin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010, 71.

<sup>202</sup> Platon, *Minos-Epinomis*, çev.: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013, 57.

varlıkları düzene koyabilmesi için bir zekasının olması gerekmektedir. Tanrı zekasının temel amacı kaosu kozmosa çevirmek yani düzen vermektir. Böylece Tanrı'nın inâyeti insanın yaratılışı, insan-evren uyumu, organizmaların büyüme ve gelişme ilkelerine kadar her şeyi kuşatır.<sup>203</sup>

Platon'un bir Tanrı'dan çıkan diğer tanrıları kendi gücünü ve görevini yerine getiren doğanın yetileridir. Platon'a göre evreni meydana getiren Tanrı diğerlerine şöyle hitap etmiştir: *'Ey Tanrılar, benim yarattığım Tanrıların çocukları! Yaratıcınız ben olduğum için yaratıldınız ve ben istemediğim sürece parçalanamazsınız, bir şey bağlandıysa elbette çözülebilir ancak güzel bir şeyi çözmek sadece kötülerin yapabileceği bir şeydir. Bu şekilde yaratıldığınız için hem ölümsüzsünüz hem de parçalanamazsınız. Aynı zamanda ölmeyecek ve parçalanmayacaksınız çünkü benim isteklerim doğumunuzda ortaya çıkan bağlardan daha da güçlüdür. Size anlatacaklarıma dikkat edin: Sizden sonra ölümlü üç soy doğacak, bunlar doğmadan göğün oluşumu tamamlanmayacak. Çünkü gökyüzü onlar olmadan tüm canlıların özlerini kapsayamaz. Fakat tamamlanması için bunları kapsamaları gerekir. Eğer onları kendim yaratsaydım tanrılarla eşit olurlardı, oysa onların ölümlü canlılar olmaları gerekiyor, böyle olmaları için de kendi yapınıza uygun şekilde onları var edin. Sizleri yarattığım zaman kullandığım gücün benzerini kullanın. Bu soylarda ölümsüzlük ve tanrısallık taşıyan, aranızda katılmaları uygun olan kimseler olacak, bunların içinde var olması gereken ilkeyi ben size vereceğim. Fakat bu ölümsüz yana, ölümlü yanı eklemeniz gerekiyor ve bu şekilde canlılar yaratmalısınız, onları doğurun, besleyin ölümlerinden sonra aranızda kabul edin ve doğmalarını sağlayın.'*<sup>204</sup> Ruh, cisim, gökler, yer, insanlar, bitkiler, hayvanlar bütün her şeyin var olması için bir varlıktan üst Tanrı onu var etmesi gerekmektedir. Her bir varlık bir diğerini doğurmuştur. Böylelikle Tanrı bütün canlıları ve bütün kutsal canlıları yaratmıştır. Bu yaratma bir çeşit tanrısal inâyettir.

Buna göre iyi olan Tanrı her şeyi güzel ve bir orantıya göre yaratmıştır. Çünkü filozofa göre orantısız bir varlık güzel değildir. En büyük orantı da ruh ve vücut

<sup>203</sup> Hasan Özalp, *Tanrı ve Tasarım*, 2015, 20-21.

<sup>204</sup> Platon, *Timaios*, çev.: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015, 50-51.

arasındaki uyumdur. Vücuda olan bir şey ruhu da etkiler. Bu etkiden ortaya çıkanlar da insanın duygularını oluşturur. Tutkularına hâkim olanlar doğruluk içinde yaşarken tutkularına yenik düşenler de yanlış içinde yaşamış olurlar.<sup>205</sup> Böylelikle mutlak iyi olan bir Tanrı'dan yaratılmışlarda iyilik-kötülük kavramlarının nasıl imkân dahilinde olduğu anlaşılmaktadır.

Platon Tanrı'nın varlıktaki inâyetini idealar kuramı ile açıklar. Bu anlayışa göre mağara görünen dünyayı, mağaradaki ateş ise dünyadaki güneşi temsil etmektedir. Mağaranın dışındaki varlıkların meydana getirdiği dünya idealar dünyası, bu dünyayı aydınlatan güneş ise iyi ideasıdır. Mağarada bulunan varlıklar ile mağaranın dışında bulunan varlıklar arasında nasıl bir ilişki varsa duyulur ve idealar arasında da aynı ilişki bulunmaktadır. Dolayısıyla bir nesneyi bilirsek onun imgesi hakkında da bilgi sahibi oluruz. İdeaların bilinmesi bu dünyanın bilinmesini mümkün kılacak bir düzen olarak tasarlanmıştır. İdealar varlık alanından ahlakî ve estetik değerleri de kapsayan tanrısal inâyettir. İdealar ahlakî değerlerin nesnel karşılığıdır. Filozofa göre her bir ahlakî değer için özel halleri ve örnekleri dışında nesnel ve tümel bir gerçekliği bulunmaktadır. Örneğin kendinde adâlet, kendinde dindarlık olarak adlandırdığı ideal adâlet, ideal dindarlıktır. İdea doğumsuz ve ölümsüzdür. Artmaz ve eksilmez mutlak bir güzelliştir. Tinsel bir güzellik olduğu için varlıkta ortaya çıkmaz. İdealar nesnelere değil kavramlara karşılık gelmektedir. Örneğin cesur olarak nitelenen insanlar ve davranışlarının üzerinde bir kendinde cesaret/cesaret ideasında birleşmesi gerekir.<sup>206</sup> Tanrısal inâyet bu şekilde çokluğu ifade eden her varlıkta kendini göstermektedir.

İyi olan Tanrı her şeyi güzel, düzenli, ahenkli ve birbiriyle uyumlu olarak var etmiştir. İyi olanın sebebi iyi, kötü olanın sebebi de kötü olduğuna göre İyi olan Tanrı da yarattıklarını idealar dünyasından örnek alarak, iyi ve mükemmel olarak yaratmıştır. Yarattıklarının da kendisine benzemesini istemiştir. Bir ruha ve zekaya sahip olan bu evreni Tanrı yaratmıştır.<sup>207</sup> Tanrı'nın evreni bu şekilde mükemmel

---

<sup>205</sup> Platon, *Timaios*, 2015, 87.

<sup>206</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2006, 249- 251, 261-262.

<sup>207</sup> Platon, *Timaios*, 2015, 39.

yaratması mutlak iyi olan Tanrı'nın inâyetinin gereğidir. Çünkü Tanrı'nın inâyeti olmadan bir evrenin varlığı yani düzen ve güzellik anlayışı düşünülemez. *Güzellikler iyi ideasına olan yakınlığı nispetinde güzeldirler. İyi ve güzele dair her şey iyi ideasından gelir.*<sup>208</sup> Tanrı'nın her şeyi belirli bir düzene göre yaşamaya en uygun evreni yaratması elbette Tanrı'nın inâyetini gösterir. Bu sayede maddi ve manevi olarak dünyanın yaşama en uygun şekilde tasarlanması diğer filozoflarında inâyet kavramını oluşturan en önemli düşünce olmuştur.

## 2.Aristoteles

Platon'nun öğrencisi olan Aristoteles'in (MÖ 384-322) Tanrı-evren hakkındaki görüşleri hocasının görüşlerinden farklıdır. Filozofa göre idealar dünyadaki varlıklar ile duyular dünya arasında aracı tanrıların olması saçmalıktan başka bir şey değildir. Bu sadece tanrıları ölümsüz insanlar yapmaktır.<sup>209</sup> Aristoteles'te Tanrı'nın inâyetini anlamak için dört neden konusundaki açıklamalarına bakmamız gerekir. Bütün varlıklarda oluşum ve değişim dört neden ile meydana gelir: Maddi, formel, fâil ve ereksel neden.<sup>210</sup> Birincisi maddi neden bir şeyi bu şeyin parçası olarak meydana geldiği için sebeptir. İkincisi formel neden bir şeyin tanımın içinde bulunan kısımlarıdır. Üçüncüsü fâil neden bir değişimin ve sükûnetin kendisinden başladığı ilkedir. Dördüncüsü ereksel neden bir şeyin kendisi için olduğu şeydir. Bunlardan ikisi içkin, ikisi de aşkın nedenlerdir. Filozof bu dört neden ile fizik ve metafizik arasında dengeli bir geçiş yapmaktadır. Nedenleri bilmek değişimin ilkelerini tespit etmek demektir. Evrenin gâî nedeni olan Tanrı, insan zihninin kullandığı bütün mükemmellik kavramlarıyla tanımlanır. Tanrı zorunlu, mükemmel, ezeli-ebedî, bağımsız, hareket etmeyen ve ilk hareket ettirendir. Tanrı evrenin en dış küresine hareketi verir ve evrende hareket başlar. Böylece Tanrı'nın inâyeti özellikle her varlığa hareketi veren ilk hareket ettiricidir.<sup>211</sup> Aristoteles'in Tanrı tasavvuru ve dört neden anlayışından özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere kendisinden

---

<sup>208</sup> Platon, *Devlet*, 2010, 234.

<sup>209</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, 162-163.

<sup>210</sup> Aristoteles, *Fizik*, çev.: Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017, 61-63.

<sup>211</sup> Hasan Özalp, 'Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fâil Neden: İbn Sina Örneği', *İslâmî Araştırmalar*, c.25, 2014, 148-149.

sonra pek çok filozof etkilenmiştir. Mükemmel olan Tanrı'nın mükemmel düzende bir âlemi var etmesi ve bu âlemin varlığını devam ettirmesi Tanrısal inâyetir.

Tanrısal inâyet evrene hareketini vermesidir. İlk hareketi veren Tanrı'dır. Diğer hareketlerle ilki arasında aracı hareket ettirenler bulunur. Bir varlıkta hareket etme kabiliyeti ya bizatihi kendisinden ya da dışarıdan bir etkiyle başka bir hareket ettiriciye ihtiyaç duyar. Kendisinde hareket olmayan hareketler bir sebeplilik zinciriyle birbirine bağlıdır ve hareketi zorunlu değildir. Fakat hareket eden, hareket ettirilen ve hareketi sağlayan araç zorunludur. Gördüğümüz her nesne bu şekilde bir hareket ilkesine tabidir. Fakat hareketsiz olduğu halde hareketi sağlayan bir varlık zorunludur. O'nun hareket etmemesi zorunludur. Çünkü bir şeyin kendisi neyden kaynaklanıyorsa türüne göre hareket eder. Durmak zorunludur, hareket etmek ise sınırlandırılmıştır.<sup>212</sup> Aristoteles'e göre sınırlı bir nesnenin sınırsız bir zamanda hareket etmesi mümkün değildir. Sınırlı bir zamanda da sınırsız bir güç bulunamaz.<sup>213</sup> Böylelikle Aristoteles'te Tanrı bütün varlığı ilk hareket ettiren olarak hareketsiz olması zorunludur. Hareket sürekli olduğu için Tanrı ebedîdir ve aynı zamanda Bir'dir.<sup>214</sup> *'Hayat da Tanrı'dır. Çünkü aklın fiili hayattır ve Tanrı bu fiilin ta kendisidir. Tanrı'nın kendi kendisiyle kaim olan fiili, en mükemmel ve ezeli-ebedî bir hayattır. Bundan dolayıdır ki biz Tanrı'yı ezeli-ebedî, mükemmel bir canlı olarak adlandırmaktayız. O halde hayat ve sürekli ve ezeli-ebedî ömür, Tanrı'ya aittir. Çünkü Tanrı bunun kendisidir.'*<sup>215</sup> Filozofun ifade ettiğine göre Tanrı'nın inâyeti aklın fiili olarak hayattır. Hayatın var olması Tanrı'nın fiili olarak her şeyi kapsayan inâyetinin bir gereğidir. Aristoteles'in kendisi hareket etmeyen her şeye hareket veren ilk hareket ettirici Tanrı anlayışından özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ etkilenmişlerdir. Tanrı ilk hareket ettirici ilke olarak bütün evreni böyle bir düzende var etmesi Tanrı'nın inâyetinin gereğidir.

Aristoteles Tanrı'yı tanımlarken ay-altı âlemine ait tecrübe ve bilgilerimizle elde ettiğimiz her şeyi inkar ederek, Allah'ın özünün, zatının, yer, boşluk, zaman vs. yi barındırmadığını, O'nun hareketsiz, tesir almaz, başkalaşmaz, ihtiyarlamaz,

---

<sup>212</sup> Aristoteles, *Fizik*, 2017, 365-367.

<sup>213</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 413.

<sup>214</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 375-377.

<sup>215</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1996, 508.

yorulmaz, oluş ve yok oluşa tabi olmaz, uzanımsız, zıddı bulunmaz, başkalarıyla münasebeti olmaz, madde, kuvve, nicelik ve niteliğe sahip değildir, bölünmez ve parçalanmaz gibi müspet değil menfi bir tanımlama dili kullanmıştır.<sup>216</sup> Meşşâî filozofları da bu tanımlamadan etkilenmişlerdir.

Aristoteles'in Tanrısı âleme şekil veren, düzenleyendir. Tanrı en üst sıradadır. O'nun altında ay-üstü âlem ve en altta ay-altı âlemi bulunmaktadır. Tanrı hareket etmediği halde âleme hareketi vermesi ve hareketi devam ettirmesi ancak Tanrı'nın inâyetini ve sevgisini kendisine meylettirmesiyle mümkündür. Tanrı her yönden bütün evrenin kendisine yöneldiği üstün gayedir.<sup>217</sup> Aristoteles'te doğa ve gaye iç içedir. Doğa gayesi olmadan hiçbir şeyi meydana getirmez. İnâyet doğanın bir gaye ile varlığı meydana getirmesidir. Doğa vasıtasıyla hem oluş ve bozuluş âlemi hem de oluş ve bozuluş âleminin dışındaki yüce varlıklar oluşur. Oluş ve bozuluş âleminde yaşadığımız için bu âlem hakkında bilgi sahibi olabiliriz; fakat bu âlemin dışındaki dünya hakkında bilgimiz çok azdır.<sup>218</sup>

Bütün âlem mutlak anlamda hareket etmeyen bir ilkeye bağlıdır. Bu ilk ilke kendisi hareket etmeyen ve her şeyi harekete geçirendir. Oluş ve bozuluş dünyasında hareketler sınırlıdır ve bu şekilde olması da Tanrısal anlamda iyi olandır. Hareket eden her varlık kendi amacına yönelir. Böylelikle hareket inâyeti ya kendisine verilen amaca yönelmek veya kendisinden sakınılan olarak iki nedeni bulunmaktadır. Güzel olana yani amaca yaklaşmaya/ulaşmaya çalışılırken kötü olandan sakınılır.<sup>219</sup>

Aristoteles'in Tanrı ve doğa hakkındaki bu görüşleri İslam filozoflarındaki ilâhî inâyetin özünü oluşturduğunu göstermektedir. Ayrıca Tanrı'nın her şeyi belirli bir düzende şekillendirmesi, hareketini vermesi, belirli bir gaye ile oluşturması,

---

<sup>216</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, 104-105.

<sup>217</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 1993, 100; Frederick Copleston, *Aristoteles*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1986, 70.

<sup>218</sup> Teoman Duralı, *Aristoteles ve Doğanın Mekanik Yöntemle İncelenmesi Sorunu*, İÜSBE Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1996, 30-31.

<sup>219</sup> Aristoteles, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, çev.: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2011, 41,43,47.



Tanrı'nın iyi, güzel ve her varlığın kendisine bağlı olması O'nun inâyetinin göstergesidir.

### 3.Yeni Platonculuk

Ammonius Saccas (ö. MS 242) ve Plotinus'un (ö. MS 270) kurduğu Yeni Platonculuk akımı İslam felsefenin önemli ölçüde etkilendiği bir ekoldür. Özellikle Tanrı'nın evren ile olan ilişkisi filozoflarımızın inâyetle ilgili görüşlerini şekillendirmiştir. Çünkü Plotinus'a göre Tanrı her şeyin kaynağıdır ve aynı zamanda her şeyin kendisine döneceği bir yerdir.<sup>220</sup> Plotinus'a göre Aristoteles'in kendi kendini düşünen Tanrı'sı mutlak olarak basit ve nihaî olmadığı için İlk olamaz. Plotinus'un Tanrı'sı olan Bir'in en önemli özelliği basit olmasıdır. O'nu diğer bütün varlıklardan ayıran en önemli özelliği herhangi bir bileşiklik içermemesidir. Bütün varlıklar Bir'den sudûr etmişlerse de bu durum Tanrı için herhangi bir bileşiklik içermez. O mutlak anlamda basittir. Filozof hem her şeyin kaynağı olarak Bir'in birliği, basitliği, kendisinden sudûr eden varlıklardan tamamen farklı olması gibi ontolojik statüsünü, hem de Bir'den sudûr eden varlıklarla ilişkisini korumaktadır.<sup>221</sup> Plotinus'tan etkilenen Fârâbî ve İbn Sînâ'nın da benimsediği sudûr anlayışı bir çeşit Tanrısal inâyettir. Çünkü inâyet evrenin varlık alanına çıkmasından Tanrı'nın varlıkla olan ilişkisini kapsamaktadır.

Plotinus'un Tanrı düşüncesi evrene aşkın bir varlık olan İyi ideasından çıkmıştır. Plotinus evrendeki bütün varlıkların da sürekli bir değişime uğradığı için gerçek varlıklar olamayacağını düşünmektedir. Çünkü değişen bir şey çelişkili bir yapıdadır. Gerçek varlık değişmeyendir. Bu yüzden duyulur dünyadan farklı olarak sadece Tanrı'nın varlığı gerçektir. Madde, ruh ve zihin değiştiği için Tanrı bunların hiçbiri değildir.<sup>222</sup> Plotinus'a göre Tanrı varlık, etkin, iyi, güzel, sebep, yaratıcı,

<sup>220</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010, 159.

<sup>221</sup> Mehmet Sait Reçber, 'Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine', *AÜİFD*, S.51, 2010, 62-63.

<sup>222</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 2010,162-163.

düzenleyici, basit, mürekkep olan her şeyi kuşatıcı, salt, sürekli olan, hakiki, her şeye inâyeti ulaşan bir varlıktır.<sup>223</sup>

Plotinus Tanrı'yı özellikle Bir olarak adlandırmıştır ve felsefesinin de merkezine almıştır. Bütün varlık da bu Bir'den meydana gelmiştir: '*Bir her şeydir ve kendi dışındaki şeylerden hiçbiri değildir.*'<sup>224</sup> Tanrı'nın ne olduğunu söylemek O'nu sınırlandırmaktan başka bir şey değildir. O'nun ne olmadığını söylemek daha doğru olur. Tanrı'yı ifade etmek için kullanılan bütün sıfatlar Tanrı öyle olduğu için değil biz onu öyle ifade etmek istediğimiz için kullanılmıştır. Çünkü sonsuz bir varlığı sınırlı bir dille ifade etmek zordur. Tanrı basit bir cevher ve sonsuz bir doğaya sahip olduğu için dilin kalıpları Tanrı'yı kuşatamaz. Tanrı'nın özü asla bilinemez fakat varlığı idrak edilebilir. Varlığını idrak edebilmek için de Tanrı hakkındaki her şeyi olumsuzlamak ve hiçbir şey olumsuzlamak gerekir.<sup>225</sup> Filozofa göre Tanrı kendisi güzel değildir fakat her güzelliğin kaynağıdır. Bir forma sahip değildir fakat her formun kaynağıdır. Düşünen ve zeki bir varlık değildir fakat her düşüncenin kaynağıdır. Tam olarak bir varlığa sahip olmadığı halde her varlığın prensibi, ölçüsü ve gayesidir.<sup>226</sup> Bir, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan yetkin, cömert ve inâyet sahibi bir varlıktır. Bütün varlık Bir'den türer. Türemiş olan ilk şey zekâdır. Zekâ Bir'e benzemesinden dolayı gücünü dışarı atmasıyla varlığı oluşturur. Varlıktan çıkan ise ruhtur. Bir ve zekâ kendisinden türetirken hareketsizdir fakat ruh kendisinden türetirken hareket halindedir. Hiçbir varlık kendisinden önce gelenden koparak ayrılmaz. En üst varlık olan Bir'den en alt tabakaya kadar varlık bu şekildeki bir tanrısal inâyet ile oluşur.<sup>227</sup>

Plotinus Tanrı'dan bütün varlıkların sudûr etmesini güneş ışığı örneğiyle açıklar. Buna göre nasıl ki güneş ışınları güneşe denk değilse Tanrı da varlığa denk ve onunla aynı olamaz. Her varlık Bir'den çıkar ve ona bağlıdır. Güneş ışığı örneğinde

---

<sup>223</sup> Cahid Şenel, *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, İÜSBE Doktora Tezi, İstanbul, 2012, 27.

<sup>224</sup> Plotinus, *Enneadlar*, çev.: Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996, 21.

<sup>225</sup> Hasan Özalp, 'Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji', *Journal of Turkish Studies*, 2015, 745-746.

<sup>226</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991, 112.

<sup>227</sup> Plotinus, *Enneadlar*, 1996, 22.

olduğu gibi nasıl ki güneşe yakın olanlar daha aydınlık, güneşten uzakta kalanlar karanlıktaysa Tanrı'ya yakın olan varlıklar da en yetkin ve değerli varlıklardır. Tanrı'ya uzak olan varlıklar ise değersiz ve kusurlu varlıklardır. Böylece Tanrıdan uzaklaştıkça en yetkinlikten değersiz olana, değişmezlikten değişime, birlikten çokluğa, manevi olandan maddi olana doğru gidilir. Tanrı'nın en uzağındaki varlık âlemi mutlak yokluk ve yoksunluk olan maddedir.<sup>228</sup> Böylelikle Plotinus maddedeki eksiklik ve kusuru Tanrı'nın inâyetinden ve yetkinliğinden uzaklaşması ile açıklamaktadır. Aynı şekilde iyilik ve kötülüğün varlığını da âlemin ve insanların ilâhî inâyet ve mutlak yetkinliğe olan yakınlığı ile açıklamaktadır. Filozofun Tanrı ve evren hakkındaki bu görüşleri Meşşâî filozoflarının sudûr teorisi ve ilâhî inâyet hakkındaki düşüncelerinin kaynağını oluşturmuştur.

#### **4.Hıristiyan Teolojisi**

Ortaçağ'da inâyet düşüncesine baktığımızda Hıristiyan teolojisinin felsefeyle karışmış bir hali karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde inâyet anlayışı genel olarak Tanrı'nın varlığı ve sevgisi, teslis, kurtuluş gibi Hıristiyan teolojisiyle birleşmiştir. Daha doğrusu o dönemin felsefe ve din anlayışı birbirinden farklı değildir. Bu yüzden bu dönemin inâyet düşüncesi İslam felsefesindeki anlayıştan farklı olsa da inâyet kavramının tarihi seyrini anlamak için kısaca bahsedeceğiz.

Ortaçağ Avrupası'nda inâyet düşüncesine sahip olan Hıristiyan düşünürlerin önde gelen ismi Augustinus'tur (314-430). Tanrı'nın iyiliği, sevgisi, kudreti ve hikmeti gibi konular üzerinden tanrısal inâyeti vurgulamıştır. Augustinus'a göre Tanrı, akli insanlara kendisini bilmeleri için vermiştir. Duyular aracılığıyla Tanrı'ya ulaşamaz. Eğer öyle olsaydı akıldan yoksun hayvanlar da Tanrı'ya ulaşabilirlerdi. Çünkü onları da aynı enerji yaratmıştır.<sup>229</sup> Tanrı'ya giden en yüksek hakikat bilgeliktir. Bu yüzden Tanrı'ya sahip olmakla bilgeliğe sahip olmak aynı şeydir. İyilik, adâlet ve bilgelik Tanrı'nın arazları değil cevheridir. Tanrı her şeye kadirdir, her yerde bulunur, ezeli ve ebedîdir. Her şey Tanrı'da bulunur fakat her şey Tanrı değildir. Evren Tanrı'dan

<sup>228</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 2010, 165.

<sup>229</sup> Saint Augustinus, *İtiraflar*, çev.: Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, 224.

çıkması olsaydı Tanrı'yla aynı mahiyeti taşır, O'nunla aynı olurdu. Ancak evren tanrısal inâyetle yaratılmıştır.<sup>230</sup>

Filozofa göre Tanrı varlık, hakikat, değişmez, ezeli, basit, sözle anlatılamaz, iyilik, hikmet, sevgi, inâyet, mutlak kudret ve irade gibi niteliklere sahiptir. İnsan aklıyla Tanrı'yı bilme kapasitesine sahipse de sadece aklıyla Tanrı'yı tecrübe edemez. Bunu kalple de tecrübe etmesi gerekir. Ruh Tanrı'yı düşündüğünde eşsiz bir zevkle Tanrı'nın çehresini görür. Bedeninden kurtularak maddeyle olan bağlantısı kesilir ve Tanrı'nın ihtişamında yok olduğunu zanneder. Ruh Tanrı'ya ne kadar sevgiyle bağlanırsa o derece düşünülür ışıqla dolar. Tanrı bu sevgi aracılığıyla insana olan sevgisiyle gerçekliğini, güzelliğini, inâyetini ve kudretini görünür yapar.<sup>231</sup>

Tanrı inâyeti ile evreni insanoğlunun yaşaması için iyiliklerle dolu yaratmıştır. En yüce gerçek ve iyilik Tanrı'dır. İyilik Tanrı'nın bir uzantısı olduğuna göre kötülük ancak iyiliğin yokluğudur. İyilik, hikmet, sevgi, kudret ve irade sahibi olan Tanrı inâyet sahibidir.<sup>232</sup> *'Tanrım, sen çok yücesin, çok merhametlisin ve çok adilsin, görünmeyensin ve her yerde hazır bulunansın. Çok kudretlisin, kavranamayansın, değişmeyen ve herşeyi değiştirensin...'*<sup>233</sup> Tanrı en yüce iyilik olarak bütün varlıklara merhametiyle, iyiliğiyle inâyette bulunur.

Augustinus'un Tanrı hakkındaki düşünceleri Plotinos'un düşüncelerinden çok daha pozitif ve antropomorfiktir. Augustinus Tanrı'ya varlık, birlik, basitlik, değişmezlik, ezeli-ebedilik, gayrı maddilik gibi Platon ve Plotinos'un itiraz etmeyeceği metafizik sıfatlar yükler. Ayrıca bunlarla aynı kategoride olmamakla birlikte O'na yine bu filozoflara aykırı düşmeyecek akıl, bilgelik, iyilik, güzellik, adalet gibi ahlaki ve estetik sıfatlar da yükler. Bunların yanı sıra bu filozofların kabul etmekte zorlanacağı ama Hristiyan Tanrı'sının da özünü oluşturan irade, bağışlama, inâyet, sevgi, şefkat, merhamet hatta öfke, nefret, intikamcılık gibi insanî özellikler vermekten de geri durmaz.<sup>234</sup> Augustinus felsefe geleneğinden aldığı düşüncelerle Hristiyan

<sup>230</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 1991, 129-130.

<sup>231</sup> Zeki Özcan, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999, 178.

<sup>232</sup> Aydın Topaloğlu, 'Tanrısal İnâyetin Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı', *MÜİFD*, 2004, 109.

<sup>233</sup> Saint Augustinus, *İtiiraflar*, 1999, 15.

<sup>234</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2006, 389.

inancının getirdiği dűşünceleri sentezlemiştir. İnâyet kavramı da felsefe geleneğindeki haliyle kalmamış, Hıristiyan teolojisinde özel bir yer edinmiştir. Bu teolojide inâyet kavramını özellikle Tanrı-insan arasındaki ilişkide insan ruhundan Tanrı'ya giden yol olarak dűřünülebilir. İnâyet Tanrı'nın insan yaşamına açılımıdır.

Filozoflar genel olarak nasıl bir Tanrı'ya olan inançlarıyla bağlantılı olarak Tanrı'nın yaratmasından, evrendeki düzenden, âlemin hareketinden, iyiliğin varlığından vs. sebeplerden dolayı inâyet delilini savunmuşlardır.



### III. BÖLÜM

#### 1.FÂRÂBÎ'DE İNÂYET

##### 1.1.Hayatı ve Eserleri

Tam ismi Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Turhân b. Uzluğ el-Fârâbî'dir. Türkistan'da Mâverâünnehir bölgesinin eski adı Otrar olan Fârâb şehrinin Vesiç kasabasında bir asker oğlu olarak 871-72 yılında doğmuş ve 950 yılında Şam'da vefat etmiştir.<sup>235</sup>

Fârâbî, felsefesinin oluşmasında yaptığı yolculuklar ve pek çok kaynak etkili olmuştur. Fârâbî Türkistan'ın ve İran'ın Taşkent, Buhara, Semerkant, Merv, Belh, Rey gibi çeşitli bölgelerinden Bağdat'a, Harran'a, Şam'a, Halep'e ve Mısır'a gittiği bilinmektedir. Bağdat'ta Ebu Bişr Mettâ b. Yûnus'tan ve Yuhannâ b. Haylân'dan mantık, Ebû Bekir İbnü's-Serrâc'dan dil ve gramer ilmini aldığı bilinmektedir. Meşşâî felsefesinin merkezi olarak kabul edilen Bağdat'ta Aristoteles'in eserlerine pek çok şerh yazmıştır.<sup>236</sup>

Fârâbî çok sayıda eser bırakmasına rağmen dağınık bir şekilde yazdığı için hem eserlerine ulaşmak hem de düşüncesini anlamak zorlaşmaktadır. Eserlerini derli toplu değil risale şeklinde veya kâğıt parçalarına yazmıştır. Mantıkla ilgili eserlerin çoğu Aristoteles'ten yaptığı şerhlerdir ve büyük bir kısmı hâlâ yazma halindedir. Fârâbî sadece Aristoteles'ten değil Platon'dan da tercüme yapmıştır. Diğer alanlardaki eserlerin çoğu tercüme edilmiştir. Eserlerinin bazıları şu şekildedir:

1.*el-Medînet'ül-fâzıla*

2.*es-Siyâsetü'l-medeniyye*

3.*Kitâbü'l-mille*

4.*İhsâ'ü'l-'ulûm*

<sup>235</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008, 23.

<sup>236</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî*, 2008, 24. Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bk. Yaşar Aydın, 'Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu', *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, İstanbul, 2014, 146; Mahmut Kaya, 'Fârâbî', *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.12, İstanbul, 1995, 145.

## 5. *Tahsîlü's-sa'âde* <sup>237</sup>

Zengin ilim geleneğinden yararlanan Fârâbî pek çok ilimde kaynak eserler vermiştir. Filozof Yunan felsefesi ile İslam düşüncesini yoğurarak sistemli ve özgün bir felsefe kurmuştur. Filozof inâyet kavramını Tanrı'nın sudûru, iyilik-kötülük, insanın dünya ve ahirette mutlu olması gibi konular çerçevesinde ele almıştır.

### 1.2. Tanrı'nın Sudûru Olarak İnâyet

Evrenin varlığı her zaman merak konusu olmuştur. Yaratan ve yaratılan arasındaki ilişkiyi anlamak için ilk olarak nasıl bir Yaratan tasavvuruna sahip olduğunu yani Tanrı'nın ne olduğu veya ne olmadığını bilmek gerekir. Ancak bu şekilde sağlam bir temelle Tanrı-âlem ilişkisi anlaşılabilir.

Fârâbî'nin Tanrı âlem ilişkisini açıkladığı kuram sudûrdur. Sudûrun bizatihi kendisi inâyettir. Sudûr varlığın mutlak birden çıkarak bir sıra düzeni içinde evrenin oluşması fikrine dayanan felsefi bir teoridir. Özellikle de Fârâbî ve İbn Sînâ klasik din anlayışındaki sonradan ve yoktan yaratmanın mantıkî çelişkilerinin olduğunu ifade ederler. Sudûr teorisini ise çelişkilerden uzak, daha anlaşılabilir ve evrendeki kötülük problemini en iyi şekilde çözen bir sistem olduğu için benimsemişlerdir. İslam filozoflarından bu teoriyi hiyerarşik bir sistem halinde ele alan ilk filozof Fârâbî'dir. Sudûr teorisi ezeli ve kadîm olanla hâdis olanı, değişmeyenle değişeni, bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olanı en yücede olanla en alçakta olan varlıkların ilişkisini açıklamaktadır. Bu teoride ikisi mânevî biri maddî üç varlık alanı bulunmaktadır. Sistemin en başında mutlak olan Tanrı bulunmaktadır. Daha sonra on akıl denilen göksel akıllar, en son da mükemmellikten uzak şekilsiz ilk madde olan heyûlâ gelmektedir. <sup>238</sup> Bu maddeler mutlak mükemmel olan Tanrı'nın inâyetiyle sudûr etmiştir ve varlık üzerindeki bu inâyet sürekli olarak devam etmektedir.

Sudûr kısaca şu şekilde gerçekleşir: İlk var olan/Tanrı kendisini düşünmesi sonucunda ikinci var olanın varlığı taşar. İkinci varlık, cisimsel olmayan bir tözdür ve madde değildir. Bu varlık hem kendi tözünü hem de Tanrı'yı düşünür. Kendi özünde

<sup>237</sup> Fârâbî'nin daha fazla eserine ulaşmak için bk. Ahmet Ateş, 'Farabi'nin Eserlerinin Bibliyografyası', *Bellekten*, XV. S.57, 1951, 175-192; Yaşar Aydın, *Fârâbî*, 2008, 30-38.

<sup>238</sup> Mahmut Kaya, 'Sudûr', *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.37, İstanbul, 2009, 467-468.

sadece kendi varlığını düşünür ve bu düşüncesinden dolayı ilk gök sudûr eder. Tanrı'yı düşünmesinden de üçüncü varlık olan üçüncü akıl taşar. Üçüncü varlık tözü itibariyle akıldır ve madde değildir. Kendi özünü düşünmesinden dolayı sabit yıldızlar kümesinin varlığı sudûr eder. İlk varlığı düşünmesinden dolayı da zorunlu olarak dördüncü varlık taşar. Madde olmayan bu dördüncü varlık kendi özünü düşünmesinden Satürn küresi, İlk Varlığı düşünmesinden dolayı da beşinci varlık zorunlu olarak sudûr eder. Madde olmayan beşinci varlık kendi özünü ve İlk Varlığı düşünür. Kendi özünü düşünmesinden Jüpiter küresi, İlk Varlığı düşünmesinin sonucu olarak da altıncı varlık sudûr eder. Madde olmayan altıncı varlık kendi özünü ve Tanrı'yı düşünür. Kendi özünü düşünmesinden Mars küresi, Tanrı'yı düşünmesinin sonucu olarak da yedinci varlık sudûr eder. Madde olmayan yedinci varlık kendi özünü ve Tanrı'yı düşünür. Kendi özünü düşünmesinden Güneş küresi, Tanrı'yı düşünmesinin sonucu olarak da sekizinci varlık sudûr eder. Madde olmayan sekizinci varlık kendi özünü ve Tanrı'yı düşünür. Kendi özünü düşünmesinden Venüs küresi, Tanrı'yı düşünmesinin sonucu olarak dokuzuncu varlık sudûr eder. Madde olmayan dokuzuncu varlık kendi özünü ve Tanrı'yı düşünür. Kendi özünü düşünmesinden Merkür küresi, Tanrı'yı düşünmesinin sonucu olarak da onuncu varlık sudûr eder. Madde olmayan onuncu varlık kendi özünü ve Tanrı'yı düşünür. Kendi özünü düşünmesinden Ay küresi, Tanrı'yı düşünmesinin sonucu olarak da on birinci varlık sudûr eder. On birinci varlık da madde değildir. O da kendi özünü ve Tanrı'yı düşünür. Bu faal akıldan kendi özünü düşünmesiyle birlikte maddeden üstün, tözleri itibariyle akılsal olan varlıkların taşması sona ermiştir. Bu Ay küresiyle beraber dairesel hareketler yapan göksel cisimlerin varlığı da sona ermiştir.<sup>239</sup> Varlıkların bu şekilde Tanrı'dan taşması ilâhî inâyettir. Çünkü varlık var olması itibariyle ilâhî inâyetin bir göstergesidir. Varlığın bu şekildeki sudûru hem Tanrı'nın varlığından bir parça taşıdığı için hem de belirli bir düzende varlığını devam ettirdiği için ilâhî inâyettir. Ayrıca sudûr inâyetin sürekliliğini de gösterir.

Ay küresinden sonra gelen varlıklar üstün mükemmelliğe sahip olmayan kusurlu varlıklardır. Bu kusurlu varlıklardan yukarı doğru en üstün varlığa erişinceye kadar varlık aşamaları devam eder. Bu varlıkların bazıları tabii, bazıları iradî bazıları

---

<sup>239</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, çev.: Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul, 2013, 51-52.



da hem tabii hem de iradîdir. Tabii varlıklar zaman bakımından iradî varlıklardan daha önce gelir. Ayaltı âleminin varlık düzeni en az değerliden başlayıp en mükemmele ulaşmaya kadar devam eder. Ortak ilk madde (heyûlâ) bu varlık düzeninin en az değerlisidir. Ortak ilk maddeden sonra sırasıyla madenî cisimler, bitkiler, dil ve düşünceye sahip olmayan hayvanlar, dil ve düşünceye sahip olan hayvanlar (insanlar) gelir. Bu düzende insan en mükemmel varlıktır.<sup>240</sup> Böylelikle sudûr ile mükemmel varlıktan en aşağı tabakadaki varlıklara kadar ilâhî inâyet ulaşmış demektir. Fakat her varlık yetkinliği ölçüsünde inâyeti kabul eder.

Sudûr nazariyesinin Tanrı, akıl ve nefis olmak üzere üç hipostazi bulunmaktadır. Bunlardan Tanrı kendisinden başka var olan her şeye varlığını verendir. Ayrıca Tanrı var olan hiçbir şeye benzemez. Varlığı meydana getirmekle de kendi varlığından hiçbir şey kaybetmez. Sudûr nazariyesinin üç önemli özelliği vardır. Birincisi varlık zorunlu ve mümkün varlık olmak üzere ikiye ayrılır. Tanrı zorunlu varlıktır ve Tanrı dışındaki bütün varlıklar mümkün varlıktır. İkincisi Tanrı için düşünmek/akletmek demek, yaratmak demektir. Üçüncüsü Bir'den yalnız bir çıkar, prensibi doğrultusunda bütün varlıklar bir düzen halinde Tanrı'nın inâyetiyle sudûr etmiştir. Filozof mutlak yetkin bir varlıktan kusur ve eksikliklerin olduğu bir âlemin varlığını sudûr ile açıklamıştır. Tanrı'nın inâyeti de bu iki varlık arasındaki ilişkiyi kapsamaktadır.<sup>241</sup>

### 1.2.1. İnâyet Açısından Tanrı'nın Sıfatları

İlahî inâyetin en büyük tecellisi Tanrı'nın sıfatlarıdır. Âlem Tanrı'dan bir pay taşımaktadır. Bu yüzden Tanrı ve âlemin varlığını anlamak için birbirinden ayrılan sıfatları bilmemiz gerekir. Fârâbî'nin metafizik düşüncesinin temelini zorunlu ve mümkün varlık ayrımı oluşturur. Filozofa göre zorunlu varlık özü itibariyle zorunludur ve O'na Vâcibü'l-vücûd denir. Zorunlu varlık kendisinden başka diğer bütün varlıkların ilk nedenidir. Kendisi bütün eksikliklerden münezzehtir. Tanrı mükemmel varlık olarak kendisinde hiçbir eksikliğin bulunmadığı varlıktır ve diğer bütün varlıklarda ise eksikliğin olması zorunludur. Varlığı zorunlu olanın olmaması mantikî

<sup>240</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, 2013, 53-54; Fârâbî, 'Tahsilü's-Sa'âda', *Mutluluğun Kazanılması*, çev.: Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul, 2012, 62.

<sup>241</sup> Mahmut Kaya, 'Sudûr', *TDVİA*, 2009, 467-468.

olarak düşünülemez. Varlığının hiçbir sebebi olmadığı gibi var olması için başka bir şeye de ihtiyacı yoktur. O, bütün varlığın ilk sebebidir. O'nun varlığı her yönüyle tam, her türlü sebepten (madde, fâil, gâye) uzak ve varlığının mükemmel olması zorunludur. Buna göre O'nun cinsi, faslı ve tarifi de yoktur. O'nun varlığına delil de yoktur. Aksine O, her şey için bir delildir.<sup>242</sup> Her varlığın O'nun varlığına bir delil taşıması ilahî inâyettir.

Mümkün varlık ise özü itibariyle varlığı zorunlu olmayandır. Mümkün varlığın olmadığı düşünüldüğü zaman bu durum imkansızlığa yol açmaz. Onun varlığı ancak bir sebeple meydana gelmiştir. Böylelikle her mümkün varlığın bir sebebi olduğuna göre bu sebeplilik zincirinin mantıksal olarak sonsuza kadar sürmesi imkansızdır. Buna göre sebeplilik zinciri zorunlu bir varlıkta son bulmalıdır. O da ancak Tanrı'dır.<sup>243</sup> Fârâbî'ye göre bütün mümkün varlıklar O'nun varlığından bir parça taşımaktadır. Böylece her varlığın Tanrı'dan bir parça taşıması inâyettir. Filozofumuz mümkün varlığın sebepler dahilinde var olmasından zorunlu varlık anlayışına ulaşmaktadır.

Tanrı tözü bakımından kendisinden başka bütün varlıklardan farklıdır ve diğer varlıkların da O'nun varlığına sahip olması mümkün değildir. Bu yüzden İlk Olan'ın varlığı biriciktir, tektir.<sup>244</sup> Böylece tekliğin çokluğa ifşası inâyettir.

İlk Olan'ın zıddı da düşünülemez. Çünkü birbirinin zıddı olan şeylerde birinin yokluğu diğerinin varlığını gerekli kılar. Eğer İlk Olan'ın zıddı olsaydı var olması için onu yok etme gibi bir ilişkisi olacaktı. Ortadan kaldırılması mümkün bir şey varlığını kendi tözünden almış olamaz ve böylelikle ezelf bir varlık değil demektir.<sup>245</sup> Bir şeyde zıtlığın olması ancak mümkün varlık için geçerlidir. Dolayısıyla mümkün varlık âleminde zıtlığın ve çeşitliliğin oluşması tanrısal inâyetin bir göstergesidir.

---

<sup>242</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, 2013, 33; Fârâbî, 'Uyûnü'l-Mesâil', *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007, 118-119.

<sup>243</sup> Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, 2007, 118.

<sup>244</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, 2013, 34.

<sup>245</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, 36.

İlk Olan akılsal olarak tözünü oluşturan şeylere bölünemez. Çünkü tanımını oluşturan her bir parça O'nun tözünü meydana getiren parçalara işaret etmesi gerekir. İşaret edilen her bir kavram tanımlanan şeyin varlığının nedenleri olması anlamına gelmektedir. Oysa İlk Olan'ın herhangi bir nedeninin olması imkansızdır.<sup>246</sup> Zorunlu varlık her nedenin kendisinde son bulduğu İlk Sebeptir. Bütün âlemin varlığı sebeplilik zinciriyle zorunlu varlığa bağlıdır. Varlığın sebeplilik zinciriyle birbirine bağlı olması da inâyetin sürekliliğini gösterir.

İlk Olan'ın varlığı en mükemmel olarak var olduğu için zihnimizdeki akılsalının da en mükemmel olmasını bekleriz. Fakat bu şekilde olmadığını görüyoruz. İlk Olan mükemmelliğin en son mertebesi olduğu için kavranılması zor değildir. Fakat asıl zor olan şey madde ve yoklukla karışmış olan zayıf akıllarımızın O'nu idrak etmesidir. Mutlak mükemmel olduğu için O'nu olduğu gibi kavramamız imkansızdır. Akıl, zayıflıktan uzaklaşıp mükemmel olana yaklaştıkça idrak etmemiz kolaylaşır. Bu şekilde anlayışın kolaylaşması inâyettir. Örneğin ışık görünenlerin ilki, en güzeli ve en parlak olanıdır. Görünen ne varsa hepsi ışık sayesinde görünmektedir. Bu yüzden bir şey ne kadar tam ve büyükse ona olan görme yetimiz o kadar tam ve büyük olmalıdır. Fakat bu durumun tam tersi olarak görünen ışık ne kadar tam ve mükemmel ise görmemiz de o kadar zayıftır. Bu durumda görünenin zayıf veya kusurlu olmadığını ancak görme yetimizin onu kavrayacak derecede olmadığını biliriz. İlk Aklın da bizim akıllarımıza oranla kavrayamamızın nedeni O'nun kusurlu olmasından değil bizim aklımızın zayıf olmasındandır. Bu yüzden zihnimizdeki akılsallar eksiktir. Bu akılsallarımızın eksik olması iki çeşittir: Birinci akılsal varlığı zayıf ve kusurlu olduğu için insan zihninin onu mükemmel bir şekilde kavraması imkansızdır. İkincisi ise Tanrı bizzat kendisiyle tam ve mükemmel olandır. Fakat zihnimiz zayıf ve onun tözünden uzak olduğu için onu kavramamız imkansızdır. Bu iki akılsaldan biri en yüksek mükemmel, diğeri ise tam bir eksiklik içinde olduğundan aralarında tam olarak karşıtlık durumu bulunmaktadır. Bizim varlığımız maddeyle karışmıştır. Madde ise ilk tözden uzakta olmanın nedenidir. Bu yüzden tözlerimiz ilk töze ne kadar yakın olursa onunla ilgili tasavvurlarımız da o kadar doğru ve kesin olacaktır. Ona yakın olmamızda ancak maddeden sıyrılarak bilfiil akıl olmamızla mümkündür. Maddeden tam olarak

---

<sup>246</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, 37.

sıyırıldığımızda O'nun hakkındaki kavramamız da tam olacaktır.<sup>247</sup> Dolayısıyla ilâhî inâyet kusurlu varlığın yetkinleşme sürecinde tezahür etmektedir. Çünkü her varlık mutlak mükemmel varlığa yaklaştıkça yetkinlik kazanır.

O'nun büyüklük ve azamet sahibi olması tözü bakımından mükemmel olmasıyla bağlantılıdır. İlk Olan'ın mükemmelliği diğer bütün mükemmelliklerin üzerinde olduğu için büyüklük, ululuk ve şerefi de diğerlerinin üstündedir. O'nun bu büyüklük ve şerefi sadece tözündendir. O'nu herhangi bir şey övsün veya övmesin özü dolayısıyla büyüklüğe ve şerefe sahiptir.<sup>248</sup>

Her varlıkla ilgili olarak güzellik, parlaklık ve ihtişam İlk Olan'ın varlığının en mükemmel derecede olması nihaî mükemmelliğe ulaşmış olması demektir. Tanrısal inâyetin bir gereği olarak Tanrı'nın varlığına yaklaşan varlıklar O'nun güzellik, parlaklık ve ihtişamından payını alırlar. O'nun varlığındaki güzellik, parlaklık ve ihtişam diğer bütün varlıklardakinden üstündür. Bu üstünlük O'nun tözünün bir gereğidir. Bizde bulunan arızî sıfatlarımız ise bedenimizle var olan özümüzün dışındaki sıfatlardır. Fakat O'nda bulunan sıfatların hepsi tek bir öze aittir.<sup>249</sup> Dolayısıyla mümkün varlığın tanrısal inâyetle güzellik, parlaklık ve ihtişam gibi sıfatları taşıması O'nun varlığının özünden bir parça taşıdığı içindir. Bedenimizin bunun gibi arızî sıfatlara sahip olması ve yetkinleştikçe bu sıfatların artması Tanrı'nın inâyetidir.

Haz, sevinç ve mutluluk sadece en güzel, parlak ve mükemmel olanın, mükemmel bir şekilde idrak etmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bizim haz, sevinç ve mutluluğu bilmemiz ve onlara ulaşmamız Tanrı'nın inâyetiyle mümkündür. O'nun hazzı bizim asla idrak edemeyeceğimiz bir hazzır.<sup>250</sup>

İlk Olan'ın kendi özü bakımından aşkın var olması zorunlu olarak bulunur. Bizde bulunan aşk ise tam tersidir. Sevilen üstün ve güzeldir, seven ise üstün ve güzel değildir. Bizde seven için sevilen, kendisinde olmayan başka bir yetidir. İlk Olan'da

---

<sup>247</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, 41-42.

<sup>248</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, 43.

<sup>249</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, 43.

<sup>250</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, 43.

ise başka birinin kendisini sevmesine ihtiyacı yoktur. Çünkü O, hem âşık hem de maşuktur. Dolayısıyla Tanrı bizatihi âşktır. Kendisinde bulunan bu aşkın her varlıkta tecelli etmesi inâyetinin gereğidir.

Filozofa göre var olan her şey Tanrı'nın varlığının etkisiyle bir düzen içinde meydana gelmiştir. Yaratan mutlak güzel, mükemmel ve sırf iyilik olduğu için O'ndan sudûr eden evren de O'nun varlığından payını almıştır. Bu yüzden evren de mükemmel bir düzen ve muhteşem bir güzellikte meydana gelmiştir. Bütün varlıkların Tanrı'dan bu şekilde sudûr etmesi O'nun inâyetinin bir gereğidir.

### 1.3. İnâyet Açısından İyilik ve Kötülük

Mutlak iyi olan Tanrı her varlığın ilk sebebidir. Bütün varlıklar O'nun varlığından sudûr etmiştir. En mükemmel düzende yaratılan evrende kötülüğün var olması mutlak iyi olan Tanrı'nın iradesiyle çelişkili görünmektedir. Filozofumuz bu sorunu Tanrı'nın inâyetiyle açıklamıştır:

*'Allah'ın inâyeti bütün varlıkları kuşatmış ve herkese ulaşmıştır. Her olup biten Allah'ın kaza ve kaderiyedir. Çünkü eşyada bulunması gereken kötülükler izâfîdir; kötülükler değişen (süflî) âlemlle ilgilidir. Bunların ârizî olarak yararları vardır, çünkü kötülükler olmasaydı iyilikler çok ve sürekli olmazdı. Şâyet gerekli olan azıcık kötülükten sakınılarak büyük bir iyilikten vazgeçilirse, bu durum kötülüğün çoğalmasına yol açar.'*<sup>251</sup>

Bir sistem filozofu olan Fârâbî kötülük sorununu da Tanrı'nın sudûru ile ele alarak tutarlı bir şekilde açıklamıştır. Fârâbî'ye göre her bir varlık Tanrı'nın varlığından bir pay almakta ve Tanrı'yla arasında sürekli ve kesintisiz bir ilişki bulunmaktadır. Tanrı bütün varlıkları yaratan ve varlığın devam etmesini sağlayandır. Fârâbî bu anlamdaki yaratmayı ibdâ kelimesi ile ifade eder. İbdâ varlığı kendinden olmayanın varlığını sürdürmesi için bir yaratılış verilmesidir. Bu süreklilik sadece Tanrı'dan kaynaklanan sebebe bağlıdır. Varlıkta ki iyilik düzeninin kaynağı da İlk Sebep'tir ve bütün varlıklar ona bağlıdır. Bağlılıklar zinciri bir nizam ve adâlete göre sudûr etmiştir. Varlığın kendisinde herhangi bir bozukluk veya düzensizlik yoktur. Bu

<sup>251</sup> Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, 2007,126.

şekilde adâletle meydana gelen varlığın hepsi iyidir.<sup>252</sup> Tanrı mutlak iyi olduğuna göre ve Tanrı'dan kötülük sudûr etmediğine göre kötülük zâtî değil, arızî bir durumdur.

Kötülüğün nereden kaynaklandığına gelince aslında filozof bu sorunu sudûr teorisiyle açıklamıştır. Aslında sudûrun en başarılı tarafı kötülük sorununu çözmesidir. Aksi takdirde kötülük problemini başka türlü çözmek zordur. Çünkü Tanrı mutlak iyi, güzel ve yetkinliğin kaynağıdır. Tanrı'nın kendisi dışındaki diğer bütün varlıklarda da eksiklik ve kusur bulunmaktadır. Bu yüzden bütün varlıklar Tanrı'dan doğal bir zorunlulukla sudûr eder.<sup>253</sup> Böylelikle kötülük problemi de sudûr anlayışının getirdiği varlıktaki eksiklikten kaynaklanan durumun zorunlu sonucu olarak karşımıza çıkar. Varlıklar ilâhî tözden uzaklaştıkça maddeleşir. Maddeleştikçe yetkinlikten uzaklaşır ve kötülük ortaya çıkar. Sudûr eden varlıkların kendisidir. Bu yüzden sudûr eden varlık özü itibariyle herhangi bir kötülük barındırmamaktadır. Filozof sudûr teorisi ile kötülük problemini çözmek istemiştir.

#### 1.4.Özgür İrade ve İnâyet

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

Fârâbî'ye göre evrendeki kötülük mutlak yetkinlikten uzaklıkla ilgilidir. Varlık mutlak yetkinliğe yaklaştıkça iyi, yetkinlikten uzak olduğunda ise kötüdür. Fârâbî ahlaki kötülüğü de irade sahibi olan insanın ahlaki yetkinlikten uzak olmasına bağlamaktadır. Yani ahlaki kötülüğü insanın iradesini doğru kullanmamasından kaynaklandığını savunmaktadır. İnsan hayatındaki her şey kaza ve kader ile gerçekleşmektedir. İnsan seçme gücü olmadan ve dış nedenlere dayanmadan herhangi

---

<sup>252</sup> Farabi, *a.g.e.*, 119; Fârâbî, 'Fusûlü'l-Medenî', *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev.: Hanifi Özcan, İFAV Yayınları, İstanbul, 2017, 100.

<sup>253</sup> İbrahim Maraş, 'Fârâbî'de Hudûs Kavramı', *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2008, c.11, S.31, 136.

bir fiilde bulunamaz. Bu nedenler bir düzene, düzen takdire, taktir kazaya dayanır. Kaza da emirden kaynaklanmaktadır.<sup>254</sup> *'Her şey bir ölçüye (bikader) göredir.'*<sup>255</sup>

Bir fiilin meydana gelmesi için birincisi insan iradesi ikincisi ilâhî takdir olmak üzere iki temel sebep bulunmaktadır. İnsan için takdir edilmiş olan ilâhî takdir tertipli ve düzenlidir. Sebepli olan tertip ve düzenler Tanrı'nın inâyeti ile emir âlemine yerleştirilmiştir. Emir âleminden de ay-altı âleminin tanrısal inâyeti kabule hazır olmasıyla meydana gelmişlerdir. Filozof kader anlayışının istismar edilebileceğini düşünerek böyle anlayışları önlemek ister. Birtakım insanlar Tanrı'nın ezeli ilminin insanın fiillerini icbar ettiğini söyleyerek yaptıkları hatalara gerekçe göstermektedirler. Filozof bu anlayıştaki insanları çirkin, nefret edilen fiillere sığındıklarını ve büyük kötülöklere neden olan yanlış düşüncelerin de buradan kaynaklandığını belirtmektedir. Cebri görüşler insanı tembelleğe götürür. Yaratılanlar arasında en anlamlı olan varlık insandır ve onun doğası hiçbir şey yapmadan yaşamaya uygun değildir. Fakat filozofun da işaret ettiği gibi hem insan hem de insan dışındaki sebeplerin etkisi düşünüldüğünde kader anlayışı da daha iyi anlaşılacaktır.<sup>256</sup>

Böylelikle iyilik ve kötülüğe dair ne varsa her şey ezeli iradeden gelen nedenlere dayanmaktadır. Sonuç olarak hem kötülük olmasa iyiliğin ne demek olduğu bilinemez hem de az bir kötülük iyilik için faydalıdır. Çünkü filozofa göre kötülükler olmasa iyilikler çok ve sürekli olamazdı. İyiliğin olması kötülüğün varlığını da zorunlu kılmaktadır. Eğer az kötülük için iyilikten vazgeçilirse kötülükler çoğalır.

Fârâbî'ye göre ahlakî kötülük insanın iradesinden kaynaklanır. İrade şu şekilde oluşur: Faal akıl yetkinlikleri sadece insana verir. Bu akıl insana kendi başına araştırarak yetileri verir. Bu yeti ile insan ilk bilgilerden ve nefsin düşünen yönünde var olan ilk makullerden ibarettir. Faal akıl bu yetileri insandaki duyumunu (ihsâs) sağlayan gücünden istek ve nefreti doğuran arzu gücünün gelişmesiyle sona erer. Duyum ve arzu gücü de iradeyi oluşturur. İrade başlangıçta duyumdan gelen bir istektir. İstek arzu gücüyle, duyum da duyum gücüyle meydana gelir. Sonra hayal etme

---

<sup>254</sup> Fârâbî, *Fusûsü'l-Hikem*, 2003, 69.

<sup>255</sup> 54/Kamer 49.

<sup>256</sup> Gürbüz Deniz, 'Fârâbî'ye Göre İnsan Hürriyeti', *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis Yayınları, Ankara, 2005, 151.

ve istek geliřerek ikinci bir irade oluřur. Daha sonra faal akıldan nefsin dūřünen gūcūne gelen ilk bilgiler ortaya çıkararak ũcūncū bir irade oluřur. Bu irade dūřünme fiilinden gelen bir istek olarak seçme (ihtiyār) adını alır. Bu seçim iradesi sadece insana verilen bir ināyettir. Bu ināyet sayesinde insan gūzel ve çirkin amellerde bulunabildiėi için ōdūl ve cezaya tābī tutulmuřtur. İnsanda bu irade geliřtiėi için mutluluėu arayıp aramamayı, iyiyi veya kŃtūyū yapmayı seçebilir.<sup>257</sup>

Fārābī eylemi iyi ve kŃtū olarak ikiye ayırır. Mutluluk sırf iyiliktir. Bu mutluluėa ulařmak için faydalı olan her Őey iyidir. Fakat bu iyilik onların ōzünden kaynaklanan deėil mutluluėa fayda saėlaması açısındandır. Herhangi bir Őekilde mutluluėa engel olan ne varsa bunlar da kŃtūlūktir. İyilikler ya tabiī olarak ya da irade ile ortaya çıkarılır. KŃtūlūklar de aynı Őekilde ya tabiī olarak ya da irade ile ortaya çıkarılır.<sup>258</sup> İnsan için tabii kŃtūlūk faal akıldan kaynaklanan varlıėın yetkinliėe uzak olması ile gerçekleřir. İrade ile ortaya çıkan kŃtūlūklar ise insanın kŃtū fiilleri nedeniyle ahlakını bozmasından kaynaklanır. BŃylece gūzel bir ahlaka sahip olan insan yetkinleřmesine baėlı olarak tanrısal ināyeti kabul eder. Ńnkū ināyet sūrekli olarak bulunurken insan iradesi kabule hazır olduėu ōlūde tanrısal ināyete erer.

İyilik ve kŃtūlūk insanlardan kaynaklanır. İnsanda nazarī ve amelī dūřünme, arzu, hayal ve duyum gūleri bulunmaktadırdır. İyi bir iradenin ortaya çıkması sadece nazarī dūřünme gūcūyle meydana gelir. İnsan faal akıl tarafından verilen ināyet ile ilkeleri ve ilk bilgileri kullanarak mutluluėu bilir. Mutluluėu arzu gūcūyle ister, amelī gūle onu elde etmek için gerekeni yapmayı dūřŃnŃr ve arzu gūcūnŃn araçlarını kullanarak fiillerini gerçekleřtirir. İnsanın duyum ve hayal gūleri gerekli fiillere doėru yŃnelmesinde dūřŃnme gūcūne yardım eder. BŃylelikle iyi irade ortaya çıkar ve her Őey tamamen iyi olur. İradesini kŃtūye kullananlar ise mutluluėun bilincine varamaz. DūřŃnce gūcū sadece mutluluėu kavramaya çalıřtıėında bilincine varabilir.

---

<sup>257</sup> Fārābī, *Es-Siyāsetū 'l-Medeniyye veya Mebādiu 'l-Mevcūdat*, ev.: Mehmet Said Aydın, Abdulkadir Őener, M. Rami Ayas, BŃyŃyenay Yayınları, İstanbul, 2017, 84.

<sup>258</sup> Fārābī, *Es-Siyāsetū 'l-Medeniyye veya Mebādiu 'l-Mevcūdat*, 2017, 84-85.



İnsan nazârî gücün olgunlaşmasında gevşeklik gösterip mutluluğun dışındaki şeylere yönelirse onda ortaya çıkan her şey kötü olur.<sup>259</sup>

Beden için sağlık ve hastalığın var olması gibi nefsin de sağlık ve hastalık durumu vardır. İnsanın devamlı olarak iyi fiillerde bulunması nefsin sağlıklı olması, kötü fiilleri yapması de nefsin hastalığı demektir. İnsanın yaptığı iyi fiiller kendisini erdemlere, yaptığı kötü fiiller de alçaklık, noksanlık ve aşağılığa götürür.<sup>260</sup>

İnsan iyi, doğru ve güzel bildiği her şeyi yapmalıdır. Bu fiilleri sebebiyle kendisinde yeni bir hareket, hal veya bir sonuç ortaya çıkmalı ki insan sorumlu olabilsin. İnsanın kaderi bu sürecin sonucudur. Bu süreçler yaşanmadan teslimiyetten söz etmek filozofa göre felaketin kaynağıdır. İnsan ve kaderi kendi varlıklarının gereğini getirdiği şekilde yerini almalıdır. Her şey bulunduğu yeri itibariyle hakikatini ifade etmelidir. Aksi takdirde hiçbir şey yapmadan bir şeye var olmasından dolayı anlam vermek anlamsızlıktır. Bu şekilde teslimiyet insanı ancak çirkinliğe ve yanlışa götürür. Yaratılmışların içinde en iyi konumda olan insanın şâyet hiçbir şey yapmayacaksa varlığı da anlamsızdır. İnsan fitrat olarak da böyle bir teslimiyete uygun değildir. Çünkü Tanrı inâyetinin bir gereği olarak insana emir ve yasaklarda bulunarak onu sorumlu tutmuştur.<sup>261</sup>

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

### **1.5.Mutluluk-İnâyet İlişkisi**

Fârâbî'nin sisteminde metafizik, psikoloji, ahlak ve siyaset birbiriyle girift bir sanat gibidir. Âlemi en mükemmel düzende yaratan Tanrı, insanı da yeryüzünde en iyi

---

<sup>259</sup> Fârâbî, *a.g.e.* 85-86.

<sup>260</sup> Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 2017, 47-48.

<sup>261</sup> Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010, 55.

düzeni sağlayabilecek kapasitede yaratmıştır. Bu mükemmel düzen Tanrı'nın inâyetinin tezahürüdür. Akıl sahibi olan insanın çevresine kayıtsız kalamaması ve bilgi edinme isteğinin temelinde mutluluğa ulaşma düşüncesi bulunmaktadır. Bu yüzden gerçek mutluluk ile sahte mutlulukların birbirinden ayrılması gerekmektedir. Filozofa göre insan mutluluğa ulaşacak kötü amelleri terk edip iyi amelleri ahlakî erdem haline getirmelidir. Erdemli insanlar da erdemli bir toplum oluşturur. Böylelikle filozofun mutluluk anlayışı bilgi, insan / nefis, ahlak ve siyaset alanlarını kapsamaktadır.

Fârâbî mutluluk konusunda Aristoteles'in etkisinde kalmıştır. Aristoteles mutluluğu iyi kavramından hareketle açıklamıştır. Ona göre hayatın amacı mutluluktur.<sup>262</sup> Fârâbî'ye göre mutluluk iyiler arasında en iyi, tercih edilenler arasında en çok tercih edileni ve her amacın en yetkini olduğuna göre elde edildikten sonra başka herhangi bir şeye yönelmeye ihtiyaç duyulmayandır. Ancak bu şekilde olduğunda kendi kendine yeterli olmaya en layık olur. Bu şekilde kendi kendine yeterli olma durumu mutluluğun bizzat kendi özünden kaynaklanmaktadır. Bunun da delili insan kendi kanaatine dayanarak mutluluğun tek başına yeterli olduğu inancını taşır. İnsan bazen zenginlik, bazen haz veren şeylerden yararlanma, bazen başkanlık, bazen ilim ve diğer şeylerin mutluluk getirdiğini düşünür. Herkes kendi mutluluk olduğunu düşündüğü şeyin de tercih edilenlerin en iyisi ve en yetkin olduğuna inanır. Mutluluk beşerî yetkinlik olduğu için ona ulaşmayı sağlayacak olan yolları bilmesi gerekmektedir.<sup>263</sup>

Filozofa göre bir amaca ulaşmanın, bir yetkinliği kazanmanın ve bir iyiye yönelmenin temelinde insandaki mutlu olma isteği bulunmaktadır. Mutluluk mutlak iyi olan bir yetkinlik olarak her insanda bulunan var olma sebebidir. Her insanın arzuladığı bir amaçtır. İnsanın arzu ettiği her yetkinlik ve her amaç sadece iyi olduğu için arzu edilir. Bundan dolayı her iyi olan tercih edilir. İyi ve tercih edilmelerinden dolayı arzu edilen amaçlar çok olduğuna göre mutluluk da iyi ve tercih edilenlerden

---

<sup>262</sup> Mutluluk hakkındaki görüşleri için bk. Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, Bilge Su Yayıncılık, çev.: Saffet Babür, Ankara, 2015, 17-23; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Bilge Su Yayıncılık, çev.: Saffet Babür, Ankara, 2009, 11-29.

<sup>263</sup> Fârâbî, 'et-Tenbîh Alâ Sebîli's-Seâde', *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev.: Hanifi Özcan, İFAV Yayınları, İstanbul, 2017, 146.

birisidir.<sup>264</sup> En yüce mutluluk ise başka bir şey için değil sadece kendisi için tercih edilen ve istenendir. Mutluluk dışındaki her şey ancak ona ulaşmadaki bir araç olarak yararından dolayı tercih edilir.<sup>265</sup> Böylelikle mutluluk amaçlardan bir amaç, yetkinliklerden bir yetkinlik ve tercih edilen iyilerden bir iyilik olarak tasvir edilmektedir. En yüce mutluluk insana özgü bir mükemmelliktir ve insan kendi bulunduğu insanlık mertebesinde bu mutluluğa sahip olabilir.<sup>266</sup> Böylece hayatın amacı mutluluktur. İnsanın mutlu olması veya mutluluk ihtiyacı ilâhî inâyettir.

Âlemin en yetkin sebebi olan Tanrı kendi zatını bilmesiyle mükemmel ve en iyi düzende varlığı sudûr etmiştir. Âlem varlığa gelmesiyle birlikte noksanlıklara sahiptir. Bu yüzden ay altı âleminin en mükemmel varlığı olan insan varlığa gelmesiyle zayıf yönleri olan bir yandan da akıl verilmesiyle (faal akıl ile ittisal edebilmesiyle) mutlak yetkin olan Tanrı'yı idrak edebilecek ve O'na ulaşabilecek tek varlıktır.

Fârâbî'ye göre Tanrı'nın insana verdiği en büyük ve en özel inâyeti akıldır.<sup>267</sup> Teorik aklın son mertebesini oluşturan müstefad akli kazanmış olan insan faal akıl ile tanrısal olanı tecrübe etme yetisine sahiptir. Özellikle metafizik ve sosyo-politik alanın temellendirilmesinde bu tecrübe hayati öneme sahiptir. Metafizik alanla ilgili olan doğru bilginin elde edilmesiyle toplumsal alan, faal akıl ile olan ittisali doğrultusunda şekillenmektedir. Mutluluk da ancak bu şekilde gerçekleşir.<sup>268</sup> Böylelikle filozofa göre mutluluğa ulaşmada ilk olarak epistemolojik alan karşımıza çıkar.

Faal akıl insanın tanrısal olanı tecrübe etmesini sağlayan tabiatüstü bir varlıktır. Bu tecrübe ilâhî inâyettir. Faal akıl tektir ve derecesi de insanın kurtulduğu ve mutluluğa erdiği mertebedir. Fârâbî'ye göre faal akıl düşünen canlıyı gözeterek ve insanın erişebileceği olgunluk mertebelerinden en yüksek mertebe olan yüce mutluluğa (es-sa'adetü'l- kusvâ) ulaştırır. İnsan ancak bu şekilde faal akıl düzeyine

---

<sup>264</sup> Fârâbî, *et-Tenbîh Alâ Sebîli's-Seâde*, 2017, 145.

<sup>265</sup> Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 2017, 65.

<sup>266</sup> Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, 2017, 85.

<sup>267</sup> Fârâbî, 'et-Tenbîh Alâ Sebîli's-Seâde', *Mantığa Giriş Risaleleri*, çev.: Yaşar Aydın, Litera Yayınları, İstanbul, 2018, 138.

<sup>268</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, 104.

çıkabilir. Bu da sadece varlık olarak kendisinden aşağıda bulunan cisim, madde ve araz gibi başka hiçbir şeye muhtaç olmadan, cisimlerden bağımsız olarak ve bu olgunlukta sürekli kalmakla mümkün olur.<sup>269</sup>

Faal akıl insanın bütün yetkinliklerinin tamamlandığı yerdir. Mutluluk bu tamamlanma sürecinde faal aklın inâyeti ile gerçekleşmektedir. Tanrı'nın insana en büyük inâyeti olan akıl insanı insan yapan düşünme gücüdür. İnsana bilfiil akıl doğuştan verilmemiştir. İnsanı bilfiil akıllı kılan faal akıldır. Düşünme gücü bilfiil akıl olunca yine bilfiil akıl olup kendi özünü bilen maddeden ayrı şeylere benzer. Bunlardan düşünülür olanlar aynı zamanda düşünenlerdir. O halde nasıl düşünüyorsa öylece düşünülür olur ve düşünülen cevher olur. Böylelikle düşünen (âkil), düşünülen (makul) ve akıl onda bir ve aynı şey olur. Dolayısıyla faal akıl derecesine ulaşmış olan insan bu mertebede mutluluğu tamamlanmış olur. Yani faal akıl ile insan bilkuvve düşünülürken bilfiil düşünülür olur. İnsan maddi düzeydeyken ilâhî bir varlık olmasını faal akıl sayesinde kazanmış olur. Faal aklın inâyeti olmadan insan kendi başına mutlu olmaya yeterli bir varlık değildir. Faal akıl da düşünme gücünü ve en yüce mutluluğa ulaşma yetisini sadece insana vermiştir.<sup>270</sup> Dolayısıyla faal aklın ittisali Tanrı'nın inâyetinden başka bir şey değildir.

Filozoflar faal akıl ile insan aklının kurduğu bağlantı olan ittisal kavramını güç halinden fiil alanına çıkararak soyut kavramlara ulaşma yetisi olarak tanımlamışlardır. Faal akıl hem suret verici olarak maddi âlemdeki değişimin hem de akli formların ilkesidir. Fârâbî'ye göre faal akıl Cebrail ile özdeşleştirilmiştir. Bu akıl Fârâbî'de hem bilgiyi aydınlatan felsefi bilginin hem de peygamberi aydınlatan vahyin kaynağıdır. Bu yüzden faal akıl ile ittisal bilginin kaynağı olduğu için ilâhî inâyetin bir parçasıdır. Ayrıca siyaset felsefesindeki ideal devlet başkanıyla peygamber arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır.<sup>271</sup>

Fârâbî'ye göre akıl kendine özgü yetkinliğini kazanabilmesi için kuvveden fiil haline gelmesi gerekmektedir. Faal aklın inâyeti ile akıl ilk akledilirleri / ilk

<sup>269</sup> Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdiu'l-Mevcûdât*, 2017, 38.

<sup>270</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, 42-43, 60, 64.

<sup>271</sup> İlhan Kutluer, 'İttisâl', *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.23, İstanbul, 2001, 484-485.

bilgileri<sup>272</sup> kendisinde oluşmasıyla kuvveden fiil haline gelir. Çünkü akıl tek başına bunu yapabilecek durumda değildir. Filozof aklın tahayyülden taakkul durumuna geçişini güneş ve ışık örneği ile açıklamaktadır. Göz karanlık ortamda bilkuvve, karanlıkta saydamlık da bilkuvve halde bulunur. Güneş ışığı yeryüzüne geldiğinde göz de bilfiil haline gelir. Bu şekilde göz güneş ışığını ve diğer bütün şeyleri algılayacak duruma gelmiş olur.<sup>273</sup>

Fârâbî'ye göre faal akıl insana verilen bilgiler doğrultusunda insanın düşünme yetileri ve mutluluğa ulaşmasını sağladığı için ilâhî inâyettir. Bu inâyet ile mutluluk şu şekilde gerçekleşir: *‘İnsan mutluluğu, faal akıl tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmakla bilir. O, mutluluğu bilir, arzu gücüyle onu ister, amelî güçle onu elde etmek için gerekeni yapmayı düşünür ve arzu gücünün araçlarını kullanarak, düşünme gücü tarafından ortaya çıkarılmış fiilleri gerçekleştirir ve ondaki duyum ve hayal güçleri mutluluğu kazanması için gerekli fiillere doğru atılımında düşünme gücüne yardımcı olur ve boyun eğer ise, bu takdirde, insandan meydana gelen her şey bütünüyle iyi olur.’*<sup>274</sup>

Böylelikle mutluluğa ulaşmak için ilk olarak duyum ve hayal gücü nesnelere algılar fakat iyi ve kötüyü ayırt edemez. Hayal gücü nesnelere görüntülerini korur. Yararlı ve zararlı olan şeyleri algılar. Daha sonra bilme ve yapmaya yönelik her şey arzu gücüne bağlanır. Bu güç ile insan bir şeyden ya uzak durur ya da onu ister. Düşünme gücü ile de her türlü ilim ve sanatları elde eder, iyi ve kötüyü birbirinden ayırır. Bundan sonra düşünme gücü faal akıl sayesinde mutluluğa ulaşabilir. Faal aklın inâyeti ile bilkuvve haldeki aklın bilfiil hale gelmesiyle akıl ilk yetkinliğini kazanmış demektir. Fakat ilk akledilirler insana en son yetkinliği olan mutluluğu elde etmesi için

---

<sup>272</sup> İlk akledilenler filozofa göre üç gruba ayrılır. Birinci akılsallar amelî ilkelerin sanatlarıdır. İkincisi insanın amellerinde iyi ve kötü, güzel ve çirkin olan davranışları ayırt etmeye yarayan ilkelerdir. Üçüncüsü ise Tanrı / İlk Sebep diğer birinci ilkeler ve onlardan meydana gelen şeyler gibi insanın amellerinin konusu olmayan varlıkları bilmede kullanılan ilkelerden, bu ilkelerin ilkeleri ve bunların aşamalarından meydana gelir. (Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, 87; Fârâbî, *et-Tenbîh Alâ Sebîli's-Seâde*, 2017, 168-169.)

<sup>273</sup> Fârâbî, ‘Risâle Fî El-Akl (Aklın Anlamları Üzerine)’, *Fikir Mimarları Dizisi Fârâbî*, çev.: Hüseyin Gazi Topdemir, Say Yayınları, İstanbul, 2010, 312.

<sup>274</sup> Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdiu'l-Mevcûdât*, 2017, 86.

verilmiştir. Faal aklın inâyeti sayesinde özgür irade, akıl ve melekeleri işlevsel hale gelmektedir.

Filozofun faal aklın inâyeti ile açıkladığı bir diğer konu da nübüvettir. Faal akılda bulunan suretler bölünemezler. İnsanın nâlık gücünün nazari ve ameli yönlerine ve mütehayyile gücüne faal akıl inâyette bulununca o kişiye vahiy gelmeye başlar. Böylelikle Tanrı'dan sudûr eden vahiy faal akla, aradan müstefad akıl aracılığı ile münfail akla ve daha sonra mütehayyile kuvvetine gelir. Faal akıldan mütehayyile kuvvetine sudûr eden inâyet ile bir peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı ve şu anda var olan cüziler hakkında bilgi veren bir haber verici konumundadır. Filozofa göre nübüvvet için üç temel şart gerekmektedir. Birincisi melekleri mütehayyile yoluyla müşahede ve ondan Tanrı'nın kelamını işitmektir. İkincisi mucizeler göstermektir. Üçüncüsü de peygamberin ruhunun aynası pas tutmayacak, levh-i mahfuzda olan şey ona yansıyacaktır. Dolayısıyla nefis cevherinin saflığı ve temizliği, yüce ilkelere ittisalinin şiddeti sebebiyle ve böylelikle ilahî inâyetin bir gereği olarak hiçbir çaba harcamadan gayba ait bilgilere sahip olur. Böyle bir durum ancak kutsî ruh meşgul edilmediğinde ve zahiri hisler batını hissi kaplamadığında gerçekleşmektedir. Yani peygamberin nefsi kuvvetleri birinci şarta göre mütehayyile, ikinci şarta göre irade kuvveti ve üçüncü şart gereği müdrike kuvvetinin tam bir yetkinlik halinde olması gerekmektedir. Böyle bir insan insanlık mertebelerinin en üstünde ve mutluluğun en yüce mertebesindedir. O'nun nefsi faal aklın inâyeti ile yetkinliğe ulaşmıştır. Peygamber kendisiyle mutluluğun elde edilebileceği her fiili bilen kişidir.<sup>275</sup>

Peygamber dışındaki herhangi bir insan için mutlu olmadaki belirleyici etken davranışlarında yetkinliğe ulaşmak ve bunun için de iyiyi tercih etmeyi gaye edinmektir. Hayatını bu gaye doğrultusunda düzenleyenler en yüksek mutluluğa ulaşırken, iyi ve kötü olanı ayırt edemeyenler ancak mutluluğa ulaştığını zannederler. Önemli olan insanın fiillerinin kendisini yetkinliğe ulaştıracak iyiyi tercih edebilmesidir. Bu yüzden gerçek mutluluk özü itibarıyla en son yetkinlik, en yüce amaç ve en yüksek iyidir. Dolayısıyla bu yetkinlik, en yüce amaç ve en yüksek iyi olanı tercih edenlerin mutluluğa ulaşması olarak ilâhî inâyettir.

---

<sup>275</sup> Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997, 142-144.

İlim ve zenginlik gibi tercih edilen bütün iyiler başka bir şeyin aracı olarak kılınabilirken, mutluluk kesinlikle başka bir şeyin aracı haline getirilemez. İnsanlar çoğu zaman mutluluğun gerçekte ne demek olduğunu tam olarak bilmeseler bile mutluluğun sadece kendi kendine yeterli olduğunu idrak etmektedir. Aynı şekilde mutluluk olarak düşündüğü şeyin en çok tercih edilen, en yüksek ve en yetkin iyi olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden de her insan ister zenginliğin ister ilmin mutluluk olduğunu düşünsün ona ulaşmanın yollarını arar ve hayatını bu düşünceyle düzenler. Bu yüzden gerçek mutluluk ile mutluluk zannedilen şeyleri birbirinden ayırmak çok önemlidir.<sup>276</sup> İnsanın gerçek mutluluğa ulaşması ilâhî inâyet olduğu için mutluluğa götüren her iyi de inâyetin bir tecellisidir. Böylece inâyetin mahiyeti iyilik bulunan ve iyiliğe götüren her şey için geçerlidir.

İlahî inâyet olarak mutluluk iyi şeylerin en çok tercih edileni, en büyük ve en yetkini olduğuna göre tam bir beşerî yetkinlik olarak karşımıza çıkar. İnsan kendi iradesiyle edindiği amelleri sayesinde ahlakını oluşturmaktadır. Ahlak da alışkanlıklar sayesinde oluşmaktadır. Alışkanlıklar bir şeyin uzun süre ve art arda sık sık tekrarlanmasıyla oluşur. İyi ahlak da kötü ahlak da alışkanlıklar sonucu meydana gelir. İyi ahlakın edinilmesine vasıta olan şeylerin durumu bir sanatın icra edilmesindeki duruma benzer. Örneğin yazmada ustalık kazanmak ancak ustanın iyi yazma fiilini alışkanlık haline getirmesiyle olur. Böylelikle yazmada ustalık kazanmadan önce yazma fiili bir insanda güç halinde bulunurken ustalık elde edildikten sonra ancak sanatla mümkün olur. Tıpkı yazıdaki ustalık gibi iyi fiiller de iyi ahlak edinmeden önce insanda doğuştan bulunan güç halindeki melekeler alışkanlıklarla elde edilen fiilleri, bu fiillerde iyi ahlakı oluşturur. Ahlakın sadece alışkanlıklar sonucunda elde edildiğinin delili şehirlerdir. Çünkü yöneticiler şehir halkına iyi fiilleri alışkanlık haline getirerek iyi insan olmalarını sağlamaktadırlar.<sup>277</sup>

Önceki konuda değindiğimiz gibi mutluluk salt iyiliktir. Mutluluğun elde edilmesi için yapılan her şey iyi, ona ulaşmayı engelleyen her şey salt kötüdür. Önemli olan insanın mutluluğu nasıl elde edeceğini bilmesidir. Kısaca ahlak şu şekilde

---

<sup>276</sup> Hasan Hüseyin Bircan, 'Fârâbî Ve Mutluluk', *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yayınları, c.5, İstanbul, 2017, 728.

<sup>277</sup> Fârâbî, *et-Tenbîh Alâ Sebîli's-Seâde*, 2017, 151.

gerçekleşir: Faal aklın inâyeti ve insanın iradesiyle tercih ettiği fiiller zamanla alışkanlıklara dönüşür. Alışkanlıklar da insanın ahlakını oluşturur. İnsan bu irade sonucunda ya iyi ahlaka ya da kötü ahlaka sahip olur.

İyi bir ahlaka sahip olan insanın ilk olarak edinmesi gereken kazanımı hikmettir. Çünkü hikmet en mükemmel varlıkların en mükemmel bilgisidir. İnsanı en son mutluluğa yani gerçek mutluluğa ulaştıracak ilâhî inâyettir. İlahî inâyet olarak hikmet sayesinde insan varlıkların erdem ve yetkinliklerini kendisinden aldıkları Tanrı'nın bilgisini, Tanrı dışındaki diğer bütün varlıkların O'ndan ne kadar pay aldıklarını ve insanın da O'ndan aldığı en büyük yetkinliği yani mutluluğu bilir.<sup>278</sup> Hikmet inâyeti amelî ve beşerî olarak ikiye ayrılır. '*Amelî hikmet ister mutluluk olsun, isterse mutluluğu elde etmek için gerekli olan bir şey olsun, bir insan için gerçekten büyük bir iyilik, erdemli ve şerefli bir amaç meydana getirmek için yapılan şeyde en mükemmel ve en iyi şeyleri ortaya çıkarma ve mükemmel düşünme gücüdür.*'<sup>279</sup> Böylelikle hikmet inâyetinin en son amacı amelî hikmet ise bu amaca ulaştıracak olan şeylerin bilgisini verir. Felsefe de denilen beşerî hikmet ise amacı iyiyi elde etmek olan sanattır.<sup>280</sup>

İyi fiiller biri eksiklik diğeri aşırı olduğu için iki aşırı uç arasındaki orta / mutedil fiillerdir. Bu iki fiillerden biri çok aşırı diğeri çok eksiklik olduğu için kınanmıştır. Örneğin yemekte mutedil olma birisi oburluk diğeri lezzet hissinin yokluğu olan iki aşırının ortasındadır. Cömertlik israf ve cimriliğin, cesaret atılganlık ve korkaklığın, nükte ahmaklık, arsızlık ve durgunluğun, tevazu kibir ve âdî davranışın, nezaket kendini üstün görme ve kendini alçaltma, hilm (yumuşak huyluluk) aşırı öfke ve hiçbir şeye kızmama, hayâ utanmazlık ve şaşkınlık ortasındadır.<sup>281</sup>

Filozofa göre tıpkı beden hastalıkları olduğu gibi nefsin de hastalıkları vardır. Bedensel hastalıkları doktor, nefsin hastalıklarını da devlet başkanı tedavi eder.

---

<sup>278</sup> Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 2017, 78.

<sup>279</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, 74.

<sup>280</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, 78-79.

<sup>281</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, 58-59.



Toplumsal mutluluk yasalardan gelen mutluluktur. Böylesi bir mutluluk bireylerin ruhsal ve bedensel mutluluğu aradıkları ve bu arayışlarıyla ortak bir amaç oluştururlar. Bu amaç için toplum birbiriyle yardımlaşır ve bu yardımlaşma sonucu da mutluluk duyarlar. Filozof tanrısal bir inâyet olan mutluluğu bu şekilde elde eden toplumlara erdemli toplum adını verir.<sup>282</sup>

İnsan hem kendi varlığını devam ettirmek hem de en üstün mükemmelliğini elde etmek için pek çok şeye muhtaç olarak yaratılmıştır. Bütün bu muhtaç olduğu şeyleri tek başına elde etmesi mümkün değildir. Bu yüzden ihtiyaçlarını karşılayacak diğer insanlara da ihtiyacı vardır. İnsan kendisine verilen ilâhî inâyetler sayesinde bireysel ve toplumsal yönden yetkinleşerek mutluluğa ulaşır.

Toplayacak olursak Fârâbî'ye göre inâyet Tanrı'nın varlığı sudûr etmesiyle başlamaktadır. Mutlak mükemmel olan Tanrı'nın inâyeti olarak düzenli ve sanatlı bir âlem sudûr etmiştir. Fakat bu âlem aynı zamanda eksiklik ve kötülük barındırmaktadır. Çünkü Tanrı'dan uzaklaştıkça madde yetkinliğini yitirir. Bundan dolayı kötülük meydana gelir. Sudûr teorisi kötülüğün varlığını açıklamanın en iyi yoludur. Varlık özü itibariyle iyidir. Filozof az bir kötülüğün iyiliğin sürekliliği için gerekli olduğunu savunur. Filozofa hayatın amacı nedir, diye sorduğumuzda mutluluk olarak cevaplayacaktır. Bir inâyet olarak mutluluk, mutlak iyi olan bir yetkinliğe ulaşmaktır. İnsan tam yetkinliğine faal aklın inâyeti ile ulaşır. Bu inâyet ile gerçek mutluluk gerçekleşmektedir. Dolayısıyla yetkinliğine ulaşan insanlar erdemli toplumu oluşturur. Bu şekilde en yüce mutluluğa ulaşılır. Böylece Fârâbî'ye göre sudûr, akıl, nefis, hikmet, iyilik ve mutluluk inâyetin birbirini tamamlayan parçalarıdır.

## **2.İBN SÎNÂ'DA İNÂYET**

### **2.1.Hayati ve Eserleri**

Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ 370 yılında Buhara yakınındaki Efşene köyünde doğdu. İbn Sînâ hayatını öğrencisi Ebû Ubeyd el-Cûzcânî'ye yazdırdığı için diğer filozoflardan daha fazla bilgiye sahibiz. Doğu'da eş-şeyhü'r-reîs, hüccetü'l-hak, şerefü'l-mülk ve ed-düstûr unvanları verilirken Batı'da Avicenna

<sup>282</sup> Mehmet Kasım Özgen, *Farabi'de Mutluluk Ahlak İlişkisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, 67.

olarak bilinmektedir. Belh’li olan babası İsmâîlîlerin önde gelen idarecilerindendi. İsmâîlî dâîlerle (davetçiler) görüşmeleri sonucunda evi felsefe, geometri ve Hint matematiği konularının tartışıldığı bir yer olmuştur. Bu yüzden İbn Sînâ da genç yaşında bu konulara aşina olmuştur. İsmâîlîlerin görüşlerini öğrenmiş fakat bu anlayışı benimsemediğini yazdığını biyografisinde kendisi ifade etmektedir. On yaşında Kur’an’ı ezberlemiştir. Daha sonra dil, edebiyat, akaid, fıkıh, mantık, astronomi, fizik, metafizik ve tıp ilimlerini öğrenmiştir. Sadece öğrenmekle kalmamış bu ilimlerin hemen hemen hepsinde otorite sahibi olacak dereceye gelmiştir. Geometri, aritmetik ve felsefe konularını babasından aldıktan sonra Mahmûd el-Messâh’tan Hint matematiğini, Ebû Abdullah en-Nâtîlî’den mantık, Ebû Sehl Îsâ b. Yahyâ el-Mesîhî ve Ebû Mansûr Hasan b. Nuh el-Kumrî’den tıp dersini almıştır. On altı yaşında pek çok doktor tarafından tıpta otorite olarak kabul edilmiştir.<sup>283</sup>

Sâmânî hükümdarı Nûh b. Mansûr ağır bir hastalığa yakalanınca İbn Sînâ saraya davet edilmiştir. Bu sayede daha on sekiz yaşındayken saray doktorluğuna getirilerek kütüphanesine de ulaşma imkanını elde etmiştir. Babasının ölümünden sonra siyasî olaylar daha belirleyici olmuştur. Sâmânî devleti yıkıldıktan sonra Buhara’yı terk ederek sırasıyla Hârizm’in Gürgenç kasabası, Nesâ, Bâverd, Tûs, Şakkân, Semnîkân, Câcerm ve Cürcân’a gitmiştir. Cürcân’da ağır bir hastalığa yakalanarak bir müddet kalmış ve Ebû Ubeyd el-Cûzcânî biyografisini bu dönemde yazmıştır. Daha sonra Rey’e geçerek Büveyhî devletinde ve ardından İsfahan’da vezirlik yapmıştır. İsfahan’da kaldığı sırada Gazneli Sultan Mesud’un İsfahan’ı ele geçirmiştir. Filozofun da evi ve kütüphanesi yağmalanmıştır. Bunun üzerine İbn Sînâ büyük bir sarsıntı geçirmiş ve kulunç hastalığına yakalanmıştır. Kendisini tedavi etmeye çalışsa da Hamedan’a çıktığı seferde vefat etmiştir. Kabri Hamedan’da bulunmaktadır.<sup>284</sup>

---

<sup>283</sup> İbn Sînâ, ‘Sîretu Eş-Şeyhu’r Reis’ *The Life Of İbn Sînâ*, ed. William E. Gohlman, State University Of New York Press, Albany, 1974, 17-19; Ömer Mahir Alper, ‘İbn Sînâ’, *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.20, İstanbul, 1999, 319-320.

<sup>284</sup> Ömer Mahir Alper, ‘İbn Sînâ’, *TDVİA*, 1999, 320-321.

İbn Sînâ islam felsefesinde en çok eser veren filozoflardan birisidir. Aynı zamanda eserlerinin çoğu günümüze kadar ulaşmıştır. İbn Sînâ'nın eserlerinden bazı şunlardır:

1. *eş-Şifâ'*
2. *en-Necât*
3. *el-İşârât ve't-tenbihât*
4. *et-Ta'likât*
5. *'Uyûnü'l-hikme* <sup>285</sup>

## 2.2. Tanrı'nın Sudûru Olarak İnâyet

İbn Sînâ inâyetle ilgili ilk olarak âlemin Tanrı'dan sudûru konusunu ele almaktadır. Çünkü Tanrı'nın inâyeti kısaca mutlak bilgisiyile varlıkları iyilik düzeninde var etmesidir. İbn Sînâ da Fârâbî gibi âlemin Tanrı'dan sudûr ettiğini savunmaktadır. Filozof sudûr teorisi ile ezeli olanla sonradan olanı, değişikliğe uğramayanla değişeni, mutlak ile mümkünü, bir olanla çok olanı, yaratan ile yaratılmış arasındaki ayırım ve ilişkiyi anlamlandırmayı amaçlamıştır. Bu amaçla evrendeki bütün hiyerarşik sistemi de Tanrı'nın inâyetiyle açıklamıştır. Tanrı'nın varlık ve mahiyetinin aynı olduğu, özünde hiçbir şekilde çokluk barındırmadığı, her yönden bir olduğu için bilgisinin konusu da kendi zatıdır. Sudûru başlatan da Tanrı'nın kendisini bilmesidir. Bir'den ancak bir çıkar, ilkesi gereğince Tanrı'dan sudûr eden ilk şey de kendisi gibi olan ilk akıldır. Bu ilk akıl Tanrı'ya nispetle zorunlu, özü itibariyle mümkündür ve zatında çokluk barındırmaktadır. İlk aklın düşünmesi de Tanrı'nın düşünmesine benzemektedir. Hem kendisinden sudûr ettiği Tanrı'yı hem de zatının Tanrı'yla zorunlu, özünde mümkün olduğunu düşünür. Düşünmede ki bu farklılık nedeniyle varlık alanında çokluk başlamaktadır.<sup>286</sup> Bir'den çokluk âlemi inâyetinin bir gereği olarak sudûr eder. Âlemin bu şekilde taşması ve varlığını devam ettirmesi de tanrısal inâyet ile gerçekleşir.

<sup>285</sup> Ömer Mahir Alper, *a.g.e.*, 338; Filozofun daha fazla eserine ulaşmak için bk. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, 14-20.

<sup>286</sup> Ömer Mahir Alper, 'İslam Felsefesinde Altın Çağın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi', *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yayınları, c.5, İstanbul, 2017, 899.

Sudûr teorisinde Tanrı sadece kendi zatını değil bütün varlığı da mutlak ilmiyle bilir. Bu yaratmadaki bilgi aynı zamanda varlıktaki düzeni ve iyiliği de kapsayan ilâhî inâyettir. İbn Sînâ bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: ‘...İlk, bütün (varlığın) kendisinden taşmasından memnundur. Fakat İlk Gerçek’in doğrudan doğruya zatına ait ilk fiili, varlıktaki iyilik düzeninin özü gereği ilkesi olan zâtını akletmektir. Dolayısıyla O, varlıktaki iyilik düzenini ve onun nasıl olması gerektiğini akledendir... Varlıktaki iyilik düzenini akletmesi, bu düzenin nasıl olabileceğini ve bütünü varlığının O’nun aklettiğinin gereğine göre olabilecek en üstün tarzda, nasıl meydana gelebileceğini akletmesi gerekmektedir. Çünkü O’nun katındaki akledilir hakikat, öğrendiğin gibi, bizzat bilgi, kudret ve irâdedir.’<sup>287</sup>

### 2.2.1. İnâyet Açısından Tanrı’nın Sıfatları

İnâyetin mümkün varlık alanında nasıl tezahür ettiğini anlamamız için Tanrı’nın sıfatlarını bilmemiz gerekir. Fârâbî’de olduğu gibi İbn Sînâ da varlık alanını zorunlu varlık ve mümkün varlık olarak ikiye ayırır. Zorunlu varlık olan Tanrı, var olmadığı düşünüldüğünde, bu düşünce imkânsızlık barındırdığı için O’nun varlığı zorunludur. Var olan her şey var olması için ya bir sebebe ihtiyaç duyar ya da bir sebebe ihtiyaç duymaz. Eğer bir varlık özü gereği herhangi bir sebebe dayanmıyorsa o zorunlu varlıktır. Özü gereği var olması için bir sebebe dayanıyorsa mümkün varlıktır. Mümkün varlık var olduğu veya var olmadığı düşünüldüğünde kendisinde herhangi bir imkânsızlık olmayandır. Her mümkün varlık kendisini var eden bir sebebe dayanmak zorundadır. Sebeplilik zinciriyle oluşan mümkün varlık âlemi zorunlu bir varlıkta son bulmak zorundadır.<sup>288</sup> Böylelikle zorunlu varlığın mümkün varlık alanına inâyeti sebeplilik zinciriyle gerçekleşir.

Filozofumuza göre varlık ve mahiyet metafizik alanının iki önemli kavramlarıdır. Bu kavramlar zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki farkın anlaşılması için önemlidir. Mahiyet, mümkün varlığın henüz dış dünyada varlığa gelmemiş zihindeki tanımıdır. Mahiyet varlık kazanmadığı için var olarak kabul

<sup>287</sup> İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013, 147.

<sup>288</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, çev.: Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, 203; İbn Sînâ, *İlâhiyât*, çev.: Ekrem Erdemli, Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, 104-106.

edilmez. Sadece mümkünün varlık ve yokluk ihtimallerinden varlığa geçecek olan bir nedenin onu var etmesiyle var olabilir. İbn Sînâ zorunlu varlığın varlığından önce bir mahiyetinin düşünülemediğini savunmaktadır. Çünkü Tanrı'nın varlığı kendisindedir ve O'nun varlığı için herhangi bir nedenden bahsedilemez. Böylelikle zorunlu varlığın varlığı mahiyetine ârız olan bir sıfat değildir, varlığı ile zorunluluğu aynıdır.<sup>289</sup> Mümkün varlığın varlığı ise kendisine ârız olan sıfatlara sahip olduğu için, var olmasını ve varlığını devam ettirebilmesi için Tanrı'nın inâyetine muhtaçtır.

Zorunlu varlık olmanın bir gereği olarak Tanrı basittir. Varlığı itibariyle herhangi bir maddî halden uzak olan Tanrı madde gibi birleşik varlıktan meydana gelmiş olamaz. Çünkü birleşik maddenin özü her bir parçanın kendisi veya parçaların oluşturduğu bütün demek değildir. Böyle bir maddede parça bütünden önce gelir ve parçalar birbirinden ayrı düşünülemezler. Bütünün varlığından önce parçaların varlığı zorunludur. Böylelikle birleşik varlığın zorunlu olamayacağı ortaya çıkar. Bu yüzden Tanrı birleşik değil basit bir varlıktır.<sup>290</sup>

Bir, kendisine hangi bakımından bir deniyorsa o bakımdan bölünmeyen şeydir. Tanıma göre Bir'in en önemli özelliği bölünmez oluşudur. Bölünmeyen şey yani başkasıyla aynı tanıma, varlık ve hakikatinin yetkinliği bakımından benzeri olmayan şeye küllî olarak bir denir. Örneğin güneşin bir olduğu söylendiğinde güneş yetkinliğinde, güneşin yetkinliğini tutacak başka bir gök cisminin olmadığı kastedilmiş demektir. Fakat dış dünyada veya zihnimizde parçalara ayrılabilen şeyler gerçek manada bir olmayı ifade etmez. Çünkü kendisinde çokluk barındırmaktadır. Zorunlu varlık bileşik olmama, çokluk barındırmama, değişmeme ve zıt olmama bakımından birdir.<sup>291</sup> Böylece tek olan Tanrı'dan çokluk âleminin sudûru inâyettir. Âlemin çokluk, bileşiklik, hareket, zıtlık ve çeşitlilik barındırması ilâhî inâyet ile gerçekleşir. Dolayısıyla âlemde görülen tüm sıfatlar ilâhî inâyetin tezahürleridir.

İbn Sînâ varlığı zorunlu olanın özelliklerini şu şekilde ifade etmektedir: '*O, herhangi bir cins altına girmez veya tanım veya burhan altında bulunmaz; nicelik, nitelik, mahiyet, mekân, zaman ve hareketten münezzehtir. O'nun dengi, ortağı ve zıddı*

<sup>289</sup> Murat Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*, Fecr Yayınları, Ankara, 2010, 138.

<sup>290</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, 2012, 206.

<sup>291</sup> İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, 131-133.

*yoktur. Bütün yönlerden Bir'dir. Çünkü zorunlu varlık, ne bilfiil parçalara ne de bitişik (nicelik) gibi varsayımda ve vehimde parçalara bölünür. Yine O, zâtının bir araya gelerek bir bütün oluşturan farklı aklî anlamlardan oluşması anlamında, akılda da bölünmez. O, kendisinde ait varlığında kesinlikle bir ortağının olmaması bakımından Bir'dir. Şu halde zorunlu varlık, bu birlik ile biriciktir. O birdir, çünkü o, varlığı tam olan'dır; tamamlanmak için beklediği hiçbir şeyi bulunmamaktadır.'*<sup>292</sup>

Tanrı mutlak akıldır. Akıl her türlü maddî arazlardan soyutlanmış bir mahiyete sahiptir. Tanrı hem kendi özünü hem de kendilerine varlık vermesi bakımından sebebi olduğu her şeyi bilir. Böylelikle zorunlu varlık özünü ve kendisinden taşmış olanları bilir. Bir şeyin soyut mahiyetine sahip olduğu için akledendir. Aynı zamanda bir şeyin soyut mahiyeti olduğu için de akledilendir.<sup>293</sup> Tanrı'nın dengi, zıddı, cinsi ve faslı olmadığı için tanımını da yoktur. O'na sadece apaçık aklî bir irfan ile işaret edilebilir. Böylelikle zatı akledilir olarak kaim olan zorunlu varlık kayyum olandır. O'nun için alaka, bağ, maddeler ve zatına ilave bir hal kılacak şeylerden de uzaktır. Bundan dolayı varlığı bu şekilde bilinen varlık, zatından dolayı akleden ve akledilendir.<sup>294</sup> Âlemdeki sıfatlara bakılarak Tanrı'nın ne olmadığını söyleyebiliriz. Âlem, varlığıyla ve insana verilen akıl ile Tanrı'nın aklından bir parça taşımaktadır. Fakat bu varlık Tanrı'nın akli değildir. Bu şekilde akıl da Tanrı'nın inâyetinin âlemdeki tecellisidir.

Tanrı her türlü eksiklikten uzak sırf iyilik ve güzelliştir. İyilik her şeyin arzuladığı şey olduğuna göre O, yetkin varlıktır. Varlığı tam, yetkin olan varlığının yetkinliklerinden hiçbir şey noksan değildir. Yokluk arzulanmaz, varlık yetkinliğinden dolayı arzulanır. Bundan dolayı zorunlu varlık sırf iyilik ve sırf yetkinliktir. Tanrı'nın inâyeti itidallerin ilkesi olduğuna göre her şeyin güzelliği ve idrak edilen iyiliği, varlığın kendisinde olması gereken şekilde meydana gelir. Her itidal güzellik ve iyilik, sevilen ve âşık olunandır. Onun idrak edilmesinin ilkesi algı, hayal, vehim, zan veya akıl ile gerçekleşir. İdrak ne kadar derin ve aynı zamanda idrak edilenin zatı ne kadar

---

<sup>292</sup> İbn Sina, *Metafizik II*, 2013, 116.

<sup>293</sup> İbn Sina, *en-Necât*, 2012, 222.

<sup>294</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev.: Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013, 133.

güzelse idrak eden gücün de onu sevmesi ve haz alması da o kadar olur. Bu yüzden güzellik, yetkinlik ve iyiliğin en üstünde olan zorunlu varlık zatını güzelliğin en üstünde olmasıyla ve akletmesinin mükemmelliğiyle akleder. Zorunlu varlık zatını ve her şeyde var olan iyilik düzenini ve bu düzenin nasıl oluştuğunu da akleder. Akleden ve akledilen, bu ikisinin gerçekte bir olduğunu da akleder. İşte bu tanrısal inâyetin kendisidir. Böylece Tanrı'nın zatı en yüksek âşık olan ve âşık olunan, en yüksek haz alan ve alınan olur. Bu herhangi bir şeyin kendisiyle kıyas yapılamayacağı, kendisine has bir konudur. Böylece zorunlu varlık akledilen, âşık olunan ve haz alınandır.<sup>295</sup> Aşk inâyeti varlıkta iyi, güzel ve yetkin olanı istemekten başka bir şey değildir. İyi, aşk ile idrak ettiği şeye ulaşmasıyla nail olduğu iyiye âşık olur. Tanrı bütün zamanlar boyunca bilfiil idrak edicidir. O'nun kendine aşkı en mükemmel ve en son dereceye ulaşmış bir aşktır. İlahî sıfatlarda zatı ile ve zatı içinde ayrılma olmadığı için aşk, zattır ve varlıktır. Hüviyetlerde muhakkak aşk inâyeti bulunmaktadır. Böylelikle aşk inâyeti bütün varlıkları kuşatmıştır. Çünkü '*varlıklar, ya içlerinde bulunan aşk sebebiyle vardılar ya da onların varlıklarıyla aşk birbirlerinin tamamıyla aynıdır.*'<sup>296</sup>

Zorunlu varlık her şeyin özü olarak kendisi hiçbir şeye muhtaç olmayan varlıktır. Her şey O'ndan gelmekte ve O'nun emrinde bulunmaktadır. Gerçek ve her şeye hâkim olan Tanrı için zaman, nicelik ve nitelik yoktur; kapsamı ve kapsayanı yoktur. O'nun zenginliği hiçbir amacı olmaksızın faydaların kendisinden taşmasını sağlar. Tanrı'nın inâyeti olan zenginlik için şu üç şeye bağlılığın olmaması gerekir: Özüne, özünü gerçekleştiren konulara, olgunluğuna ilişkin konulara. Çünkü özünü tamamlamak için ya da mevcut halini meydana getirebilmek için şekil ve güzellik gibi konularda dışardan bir şeye ihtiyaç duyan her şey kazanmaya muhtaç ve fakirdir. Tanrı zengin ve cömerttir. Bu yüzden Tanrı'nın inâyeti olarak âlem de eşsiz ve zengin çeşitliliğiyle sudûr eder.<sup>297</sup>

Zorunlu varlık her yönüyle zorunlu ve her yönden tamdır. O'nun için bir yönüyle zorunlu diğer yönden mümkün olması imkansızdır. Bu yüzden zorunlu varlık

<sup>295</sup> İbn Sina, *Metafizik II*, 2013, 101, 112; İbn Sina, *en-Necât*, 2012, 223-224.

<sup>296</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi Mâhiyeti'l- İşk (Aşkın Mahiyeti Hakkında)*, çev.: Ahmed Ateş, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2017, 94-95.

<sup>297</sup> Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, 2002, 75-76.

için varlığında bekleme hali yoktur. Yani Tanrı için beklemede bulunan irade, tabiat ve ilim gibi vasıflardan bahsedemeyiz. Bizatihi zorunlu olmasından kasıt her yönüyle zorunlu olması demektir.<sup>298</sup> Mümkün varlıktaki bütün sıfatlar Tanrı'nın inâyetidir. Fakat Tanrı zatı itibariyle bütün sıfatlardan münezzehtir. Âlemdeki ilâhî inâyetin tecelli ettiği varlıktaki sıfatlara bakılarak Tanrı'nın ne olmadığını söyleyebiliriz. Aksine bu sıfatlara bakılarak ne olduğunu da söyleyebiliriz. Çünkü her şey Tanrı'dandır, fakat Tanrı kendisinden olan varlıklardan değildir.

Bizatihi zorunlu varlık haktır, salt gerçektir. Her şeyin hakikati ona olumlanan varlığının özel olmasından ibaret olduğu için zorunlu varlıktan daha gerçek bir varlık yoktur. Aynı zamanda varlığına inanmak doğru olan şeye de gerçek denildiğine göre zorunlu varlık, doğruluğuyla beraber sürekli olan ve zatından dolayı gerçek olmaya daha uygun olan başka bir şey yoktur. Tanrı dışındaki varlıkların mahiyetleri varlığı hak etmezler. Çünkü onların zorunlu varlık ile bağlantısı kesildiği zaman geriye sadece yokluk kalır. Bundan dolayı zorunlu varlık haktır, diğer varlıklar ise O'na bakan yönüyle gerçektir ve kendi özlerinde batıldır.<sup>299</sup> Böylece zorunlu varlığın mümkün varlık ile bağlantısı inâyetinin bir gereği olduğu için varlık âleminde ilâhî inâyet olmazsa varlık âleminde de söz edemeyiz.

Filozof, Tanrı'nın varlığına dair bütün tanımlamalarında O'nun bir olduğunu ve bu bir olmasının kendisine has oluşunu açıklamaktadır. Zorunlu varlığın sıfatları zatının herhangi bir parçası olmadığı gibi bu sıfatlar O'nun zatında herhangi bir çokluk da meydana getirmez. İbn Sînâ zorunlu varlığı kısaca şu şekilde ifade eder: '*...İlk'in tanımı yoktur; ona burhan olamaz, tersine o, her şeyin burhanıdır. Ona yalnızca açık deliller delalet eder. Onun hakikatini incelediğinde (ortaya çıkar ki) İlk, inniyetten sonra benzerlerin ondan olumsuzlanmasıyla ve bütün izafetlerin ona olumlanmasıyla nitelenir. Çünkü her şey onandır fakat o, kendisinden olana ortak değildir. O, her şeyin ilkesidir ama kendisinden sonraki şeylerden bir şey değildir.*'<sup>300</sup>

Filozof Tanrısal sıfatların tümünün aynı özü anlattığını savunarak bu sıfatların varlıktaki tezahürünü inâyet kavramıyla açıklamaktadır. Aslında İbn Sînâ'da

---

<sup>298</sup> İbn Sina, *en-Necât*, 2012, 207.

<sup>299</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, 208; İbn Sina, *Metafizik II*, 2013, 101,102.

<sup>300</sup> İbn Sina, *Metafizik II*, 2013, 99.



varlık vermek, varlığın Tanrı'dan taşması inâyet olarak adlandırılır. İnâyet kısaca Tanrı bütün varlığı yaratırken başka şekilde yaratmanın mümkün olmadığı ve varlıktaki iyilik düzeninin olabilecek en mükemmel tarzda sudûr etmesi demektir. İnâyetin delili olarak da doğadaki düzene ve bu düzenin işleyişine dikkat çekmektedir. Tanrı varlık verdiği âlemi mutlak iyilik ve yetkinlikle yönetir. Varlık iyilikle özdeşleştirdiğine göre kötülüğün varlığını da yine varlığa vurgu yaparak açıklamaktadır.<sup>301</sup> Böylelikle kötülüğün varlığı da ilâhi inâyetin gereği olarak görülmektedir. Bu konu aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

### 2.3.Nefis ve İnâyet

İbn Sînâ nefis kavramını geliştirerek kendisinden sonra pek çok düşünürü de etkilemiştir. Tanrı'nın en önemli inâyetlerinden biri olan nefsi İbn Sînâ, Aristoteles geleneğine uyararak psikolojiye tabiat felsefesi içinde yer vermekle birlikte nefsin bağımsız ve gerçek bir varlık olduğu ve ölümsüzlüğü gibi nefisle ilgili bazı görüşleriyle onlardan ayrılır. Ayrıca bu geleneğe uyararak nefsi *tabiî organik cismin ilk yetkinliği* olarak tanımlamaktadır. Filozof nefsi gerçek varlık olarak adlandırır ve organik varlıklardaki bütün biyolojik, fizyolojik ve psikolojik oluşlarla gök cisimlerinin hareketini de nefislerin işlevi olarak gösteren bir nefis-cisim düalizmini benimsemiştir.<sup>302</sup>

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

---

<sup>301</sup> Muharrem, Şahiner, 'Plotinusçu Taşma Teorisinin İslam Geleneğine Entegrasyonu Bağlamında İbn Sînâ'da İnâyet Kavramı', *1st International Scientific Researches Congress Humanity and Social Sciences*, Madrid, 2016, 188-189.

<sup>302</sup> Ali Durusoy, 'İbn Sînâ', *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.20, İstanbul, 1999, 325.

insan bu şekilde sadece kendisinin var olduğunu farkındadır. Filozofa göre bu farkındalığı sağlayan, bedenden bağımsız bir cevher olan ve Tanrı'nın en önemli inâyetlerinden biri olan nefistir.<sup>303</sup>

Filozofa göre nefsin sonsuz sayıda fiilleri olmakla birlikte güçleri sınırlıdır. Buna göre güç, nefsin belirli türdeki fiillerinin ilkesidir. Bütün güçlerin dayanağı nefis olduğu için nefis de güçtür. Her bedendeki nefsin güç ve fiillerinin şiddeti ve zayıflığı mizaca göre değişir. Mizaçtan dolayı bedenin kazandığı bu özellik bir inâyet olarak onun yeteneğidir. Bütün nefisler eşit sayı ve türde güce sahip olmakla birlikte, bu güçlerin fiil haline geçmeleri anlamına gelen yetenekleri birbirinden farklıdır.<sup>304</sup> Bu şekilde yeteneklerin farklı olması da tanrısal inâyetten başka bir şey değildir.

İbn Sînâ'ya göre nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere nefsin üç tür gücü bulunmaktadır. Bunlardan nebatî gücün de beslenme, büyüme ve üreme olarak üç gücü vardır. Nebatî güçlerin ilki olan beslenme gücü nefsin bedeni besleyen gücüdür. Besin ile bedenden eksilen yerler doldurulur, bedene daha azı veya çoğu eklenir. Besin bedenin bütün organlarına dağılır ve her organın kendine ait beslenme gücü, organın mizacına uygun besinleri alır. Dolayısıyla beslenme gücü, bedenden eksilen maddelerin yerini besinlerle dolduran, onun büyüüp gelişmesine yardımcı olan, kişi, hayatta kaldığı sürece görev yapan, o görevini yaptıkça canlıları bâkî kılan, devre dışı kalınca canlıların yok olmasına neden olan ilahî inâyet tarafından canlılara verilen bir güçtür. Ayrıca ilahî inâyet beslenme gücüne yardımcı güçler de vermiştir. Her organın mizacına göre besini ayarlayan kuvvetü'l-muğayyire, besinleri sindiren kuvvetü'l-mâsika ve işe yaramayanları dışarı atan kuvvetü'd-dâfiadır.<sup>305</sup>

Büyüme gücü, beslenme gücünün bütün organlar için uygun hale getirdiği besinleri dengeli olarak bedenin gerekli yerlerine dağıtan güçtür. Bedenin ilk oluşumunda bazı organlar büyük bazıları ise küçük olduğu için bu güç bedenin dengeli bir şekilde büyümesini sağlar. Eğer bu güç ile verilen inâyet olmasaydı insan ucube bir varlık olurdu. Üreme gücünün ise beslenme ve büyüme güçlerinin doğal bir sonucu

<sup>303</sup> Ömer Mahir Alper, 'İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu', *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 2014, 259.

<sup>304</sup> Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2012, 113.

<sup>305</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 2013, 120; Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 2012, 114.

olarak ortaya çıkar. Bu gücün iki görevi vardır. Birincisi meniyi yaratmak, onlara tabiatını ve şeklini vermektir. İkincisi meni bir değişiklik geçirerek yaratıcının inâyeti ile kendisine ait cüzler ve nitelikler belirlenir. Bu aşama türe ait suretini alması ve şahsiyetinin oluşması dönemidir. Beslenme gücü besinler yoluyla, büyüme gücü de önceki cisme benzeyen boyutlar vererek üreme gücüne yardım eder. Bütün varlıklarda Tanrı'dan feyezana eden ebedi kalma isteği vardır. Beslenme gücü beden varlığının devamını sağlarken, üreme gücü de türün fertlerinin devamını sağlar. Filozofa göre evlilik insan türünün bekasını sağlar ve türün bekası Tanrı'nın inâyetinin delilidir.<sup>306</sup>

Filozof hayvani nefsi organik cismin idrak ve hareket yönünden ilk olgunluğu olarak değerlendirir. Böylelikle bu nefis istekli hareket etmekte ve cüzi nesnelere kavramaktadır. Bu nefsin hareket ve idrak güçleri bulunmaktadır. İdrak gücü de dış ve iç idrak güçleri olarak ikiye ayrılır. Dış idrak güçleri dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme olmak üzere beş tanedir. Dış idrak güçlerinin verilerine bağlı olarak görev yapan iç idrak güçleri ise ortak duyu gücü, tasarlama gücü, tahayyül gücü, tefekkür gücü, vehim gücü ve hatırlama gücüdür.<sup>307</sup>

İdrak güçlerinden ortak duyu gücü, dış duyuların nesnelere ait algılamış olduğu suretlerin kendisine iletilip toplandığı ve böylelikle bu suretlerin topluca ve bir bütün olarak algılandığı bir güçtür. Bu gücün inâyeti ile tek bir nesneye ilişkin olarak farklı dış duyu organlarının verdiği dağınık verileri birleştirerek bir yargıya varmaktadır. Tasarlama gücü ortak duyu gücünün dış duyulardan elde ettiği bütün verileri kendisinde toplayıp saklayabilen güçtür. Ortak duyu gücü dış duyulardan verileri alsa da onları saklama tasarlama gücünün inâyeti ile gerçekleşir. Tahayyül ve tefekkür gücünün inâyeti tasarlama gücünde bulunan suretlerle hatırlama gücünde bulunan anlamları çok farklı şekillerde birbiriyle birleştirmek ve ayrıştırmaktır. Bu birleştirme ve ayrıştırma işlemini yapan gücü, vehim gücü kullanırsa buna tahayyül gücü, akıl kullanırsa tefekkür gücü denir. İbn Sînâ'nın kavramsallaştırdığı vehim gücü dış duyularla duyumsanan süratlerde bulunan fakat bu duyular tarafından

---

<sup>306</sup> İbn Sina, *en-Necât*, 2012, 145-146; Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, 2012, 115-116.

<sup>307</sup> Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, 2010, 81.

duyumsanamayan tikel anlamları algılar. Söz gelimi kurt suretinden tehlikeli anlamı bu güç sayesinde idrak edilir. Hatırlama gücünün inâyeti ise vehim gücünün algıladığı tikel anlamları gerektiğinde hatırlama işlevine sahiptir.<sup>308</sup>

Hareket gücü ise iradeye bağlı olarak sinir ve kaslar aracılığıyla organların hareketlerini sağlamaktadır. Böyle bir hareketin gerçekleşmesi için üç aşama gereklidir. Birincisi hareketin uzak ilkesi olan idrakin sonucunda oluşan bilgidir. Yani iradi hareketin başlangıç noktası idrak ve idrakin ardından gelen bilgidir. İkincisi irade güçleridir. Filozofa göre harekete yönelme sürecinde idrakin ardından istek aşaması gelmektedir. Bir şey için yararlı veya zararlı olarak düşünüldüğünde bu idrakin inâyeti ile o şeyi elde etmeye veya ondan kaçmaya yönelik bir istek bulunur. Böylece bu isteğin ardından üçüncü aşama olarak sinirleri ve kasları uyararak beden hareketini gerçekleştirmesini sağlayan kuvvetü'l-fâile bulunmaktadır.<sup>309</sup> İnsanî nefis olarak adlandırılan akıl konusu ayrıca ele alınacaktır.

#### 2.4. Akıl ve İnâyet

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

<sup>308</sup> İbn Sina, *en-Necât*, 2012, 1149-151; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, 2010, 81-83.

<sup>309</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 2013, 120; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, 2010, 83.

gelir. Bunun için de bu gücün bedeni güçlere hâkim olup onları yönetmesi gerekmektedir.<sup>310</sup>

Teorik akıl ise ulvî alana dönük olan ve insanın bu alanla ilişkisini güçtür. Bu güç gerçek ve değişmez bilgiyi, maddi niteliklerden soyutlanmış tümel suretleri, ilk ve ikincil akledilenleri nefse kazandırmaktadır. Bu akıl gücünün inâyeti ile insan tümel bilgiye ulaşmak ve tümel konular üzerinde incelemelerde bulunarak diğer canlılardan ayrılmaktadır. Aynı şekilde bu akıl gücünün inâyeti ile insan en yüce bilgi alanını oluşturan metafizik bilgiyi elde ederek teorik yönden kendisini yetkinleştirebilir.<sup>311</sup>

İbn Sînâ'ya göre aklın tümeli kavraması kendi gücüyle gerçekleşmez. Ancak akıl, pratik ve teorik haliyle tümelleri kavrarken bir dış etken olan faal aklın inâyetine ihtiyacı vardır. Her daim etkin olan bu akıl tümel bilgilerin kendisinden çıktığı kaynaktır. Akılda meydana gelen tümel bilgiler, insanın tikeller üzerinde gerçekleştirdiği zihinsel çabasına bağlı olarak belirli bir konuma gelen nefis ile faal aklın bir çeşit ittisali sonucunda kazanılır. İnsan aklının faal akıldan tümelleri elde edebilmesi için dört aşamadan/akıldan geçmesi gerekmektedir. Bunlar heyûlânî akıl, meleke halindeki akıl, fiil halindeki akıl ve müstefad akıldır. Heyûlânî akıl insanın sahip olduğu bilme yeteneğidir. Bu aşamadaki akıl tabiatı gereği suretleri kavramaya yatkın olsa bile henüz nefiste bilkuvve halde bulunmaktadır. Meleke halindeki akıl varlığın farklı alanlarına ait bilgilerin elde edilmesi için gerekli olan ilkelerin kazanıldığı aşamadır. İnsan bu aklın inâyeti ile tanım yapabilir ve akıl yürütebilir. Fiil halindeki akıl ilk akledilirlerin kazanılmasının hemen ardından, bunlara dayanılarak deney, gözlem ve düşünmeyle ya da sezgiyle birlikte yeni bilgilerin edinildiği aşamadır. Bu aşamada kazanılmış bilgiler bir hazine gibi muhafaza edilmiştir. Bunlar istendiği zaman bilfiil düşünülür ve bilinir hale gelir. Müstefad akıl ise faal aklın inâyeti ile insani aklın tam olarak bilfiil hale geldiği, fizikten metafiziğe kadar elde ettiği bilgileri bilfiil düşünebildiği mükemmellik aşamasıdır. Bu akıl aşamasında ilahî inâyet olarak insan bütün varlıkların ilk ilkelerine (gök akılları ve gök nefisleri) benzer bir konuma erişir. Ayrıca insanın ölüm sonrasında elde edeceği mutluluk da yine bir

---

<sup>310</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, 112-113; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, 2010, 84.

<sup>311</sup> İbn Sina, *Metafizik II*, 2013, 2; *İşaretler ve Tembihler*, 2013, 113.

ilahî inâyet olarak aklın ilk aşamasından geçerek bilfiil ve mükemmel hale gelmesiyle olur.<sup>312</sup>

## 2.5. İnâyet Açısından İyilik ve Kötülük

İbn Sînâ'da kötülük problemini ele almamız için öncelikle iyilik ve kötülük kavramlarını nasıl tanımladığına bakmamız gerekmektedir. Filozofa göre *iyilik, her şeyin kendisine arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir*. Her şeyin arzuladığı varlıktır, diğer bir deyişle varlığın varlık bakımından yetkinliğidir. Varlık sırf iyilik ve yetkinliktir. Zorunlu varlık özü itibariyle sırf iyilik olduğu için varlığa inâyeti gereği iyilik ve yetkinliğini verendir. Fakat özü itibariyle mümkün varlık yokluğu muhtemel olduğu için sırf iyilik değildir. Yokluk yok olduğu için arzulanmaz. Kötülüğün bir zâtı yoktur. Kötülük cevherin yokluğu veya cevherin herhangi bir haline ilişkin iyiliğin yokluğudur.<sup>313</sup>

İbn Sînâ mutlak iyi olan Tanrı'dan mükemmel şekilde bir iyilik düzeninin sudûr etmesini inâyet kavramıyla açıklamaktadır. Filozofun inâyet tanımı şu şekildedir: *'İnâyet, İlk'in (el-Evvel) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zâtı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zâtı gereği illeti olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile taşmasıdır. İşte inâyet'in anlamı budur.*<sup>314</sup> Böylelikle varlığın kendisi inâyettir.

Görüldüğü gibi inâyet Tanrı'nın sıfatlarını da içine alarak sudûr teorisinden başlayan bir anlayışla bütün varlığı, varlık düzenini ve işleyişini kapsayan geniş bir kavramdır. *'İnâyet el-Evvel'in ilminin, bütünü ve en güzel nizam üzere olacak şekilde bütünü (küllün) olması gerektiği durumu ve bu nizamın ondan ve onu ihatasından zorunlu olarak meydana geldiğini ihata etmesidir. Buna göre mevcut, en güzel nizam üzere bilinene İlk Hakk'ın bir kasıt ve talebinden kaynaklanmaksızın uygun olur.*

<sup>312</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 2013, 112-116; Ömer Mahir Alper, 'İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu', *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 2014, 261-262.

<sup>313</sup> İbn Sina, *Metafizik II*, 2013, 101.

<sup>314</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, 160.

*Dolayısıyla el-Evvel'in, bütünün varlığının terkiibinde doğruluğunun nasıllığını bilmesi, bütünündeki hayrın taşması için kaynaklık teşkil eder.*<sup>315</sup> Varlık olabilecek en mükemmel düzende meydana gelmiştir. Bu da ilâhî inâyetle gerçekleşmektedir.

İbn Sînâ da Fârâbî gibi kötülük problemini sadece ay altı âlemle ilişkilendirir. Sırf iyilik olan sadece mutlak iyi ve yetkin olan zorunlu varlıktır. Ay altı âlemi mümkün varlık olduğu için ve özü itibariyle kendisinde yokluk barındırdığı için kötülük ve eksiklik bulunabilir. Bu âlemdeki kötülüğün varlığı cevherinde değil ârızî bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Filozof metafizik kötülüğü bizatihi kötülük ve bilaraz kötülük olarak ikiye ayırmaktadır. Her maddenin kendine özgü nitelikleri bulunmaktadır. Varlıktaki bu niteliklerin olmaması yani varlığı yetkinliğine ulaştıracak vasıfların olmaması bizatihi yoksunluk kötülüktür. Bilaraz kötülük ise yok olan ya da hak ettiği yetkinliği engellenendir.<sup>316</sup>

Filozof kötülük olarak adlandırılan durumları genel olarak şu şekilde değerlendirir: Birincisi bilgisizlik, zayıflık ve yaratılıştaki kötürümlük gibi eksiklikten kaynaklanan durumlardır. İkincisi bir varlığın yetkinliğinin idrak edilememesinden kaynaklanan durumlardır. Bir sebebin idrakinden kaynaklanan elem ve keder kötülük olarak adlandırılır. Filozof bunu şu şekilde örneklendirir. Bulut, gölge yaptığında güneş ışınları vasıtasıyla yetkinleşmeye ihtiyacı olanları engellemiş olur. Bir diğer örnek ise parçalayıcı sıcaklık nedeniyle bir uzvun yitirilmesinden dolayı acı çeken kişidir. İlk örnekte yok olan şeyleri idrakimiz ikincisinde ise var olan şeyleri idrakimiz olarak iki idrakimizden kaynaklanan kötülüğü zikreder. Üçüncüsü ise yokluk bakımından kötülüktür. Bu kötülük ya zorunlu ya da zorunluya yakın faydalı bir şey sebebiyle meydana gelir. Buna örnek olarak körlük kötülük olarak kabul edilirse bu sadece sağlıklı bir gözün görme yetisinin olmaması anlamındır.<sup>317</sup>

İbn Sînâ insanlara acı veren durumları kabul eder ve bu kötülüklerin neden bulunduğunu açıklar. İlk olarak kötülüğün sebebini madde olarak açıklar. Herhangi bir türün bir ferdeinde eksiklik ortaya çıkarsa bu ancak kabullenendeki zayıflık veya kabiliyetindeki kusur nedeniyledir. Çünkü varlık kendisinde bulunan bu eksiklik

<sup>315</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 2013, 168-169.

<sup>316</sup> İbn Sina, *Metafizik II*, 2013, 162.

<sup>317</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, 161.

nedeniyle inâyeti kabul etmesi de güçleşir. Aksi takdirde inâyet umumîdir bu konuda cimrilik söz konusu değildir. Çünkü Tanrı'nın fiilleri sıfatının sonucudur, sıfatları da zatındandır. Yaratmada herhangi bir kusur olmadığına göre kötülük sadece doğasında (bilkuvve) bir şey bulunana eklenir. Doğasında bilkuvveliğin bulunmadığı hiçbir şeye kötülük eklenmez. Buradaki madde salt madde olarak değil sadece oluşumun parçası olan maddedir. Ay altı âlemde sürekli bir oluş hali olduğu için kuvve halinde bulunan bir şey kendisini fiil haline getirme potansiyelinde yani suret kazanma eğilimindedir. Bu yüzden kötülük maddeye ilk baştan veya sonradan ilişen bir durum sebebiyle eklenmiş olur.<sup>318</sup>

Maddenin kendinde ona ilişen durum dış kötülük sebeplerinin ilişmesidir. Böylece madde bu dıştan gelen kötülükle bir yapı kazanır. Bu yapı ile madde özel istidadının yetkinliğe ulaşmasını engeller. Örneğin insanın oluştuğu maddeye birtakım sebepler ilişerek mizacını kötü ve cevherini isyankâr yapar. Bu yüzden madde çizim, şekillenme ve düzelmeyi kabul etmez. Bunun sonucunda ise yaratılış çirkinleşir, mizaç ve bünyenin ihtiyaç duyduğu yetkinliği bulunmaz.<sup>319</sup> Bu şekilde olduğu zaman da inâyeti kabul etmediği için yetkinleşemez.

Maddeye dıştan gelip yerleşen durum ise iki türdür: Birincisi yetkinleştireni engeller, ikincisi ise o şeye ulaşıp yetkinliğini yok eden bir zıttır. Birinciye örnek olarak çok sayıdaki bulutların yığılması ve yüksek dağların gölge yapmasıyla güneşin meyvelere etkisini engellemeleridir. Diğerine örnek ise yetkinliğine zamanında ulaşmış bitkilere soğğun engellemesiyle bitkinin özel istidadına tabi olan şeyleri bozmasıdır.<sup>320</sup>

İbn Sînâ kötülüğün olmasının bir diğer açıklaması olarak bir varlıkta türün korunduğunu kötülüğün ise bu türün fertlerine isabet ettiğini savunmaktadır. Örneğin insanlık korunaklıdır, kötülük çok az insana isabet eder. Yokluk anlamındaki kötülük fertlerin azında bulunan mümkün bir duruma göre kötülüktür. Olsa bile ikinci yetkinliklerden sonraki yetkinliklerin fazlalığı şeklinde meydana gelir ve bulunduğu

---

<sup>318</sup> Yaşar Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, ElisYayımları, Ankara, 2012, 73-74.

<sup>319</sup> İbn Sina, *Metafizik II*, 2013, 162.

<sup>320</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, 162.



mümkünün doğasının gerektirdiği tarzda bir şey olmaz. Filozofumuz bu kötülüğün istisna olduğunu ve bunun tür bakımından kötülük olmadığını ifade etmektedir. Örneğin felsefe, matematik, geometri bilmemek türün zorunluluğuna ait bir durum değil, faydanın kuşatıcılığı bakımından kötülüktür. Bir şeyin birinci yetkinliğinden sonra ikinci yetkinliğine yönelmesi türün doğasının sürekliliğini sağlamak için yöneldiği şeylerden değildir. Bu şekilde olmazsa türün doğasında olması gereken bir şeydeki yokluk olur. Bu yüzden mevcutların fertlerinde kötülük azdır. Böylelikle ilâhî inâyet türleri korumaktadır.<sup>321</sup>

İbn Sînâ da Fârâbî gibi az bir kötülüğün olmasını iyilik olarak kabul eder. Eşyadaki kötülüğün varlığı iyiliğin ortaya çıkması için gereklidir. Bu da ilâhî inâyetin bir gereğidir. Çünkü çok hayrın bulunmamasında ve az bir kötülükten sakınmak için varlığın meydana gelmemesini istemekte çok daha büyük bir kötülük vardır. Örnek verecek olursak ateşin yakması zorunlu olmasaydı ateşten yaygın bir şekilde fayda alınamazdı. Böylelikle eşyadaki kötülüğün varlığı iyiliğe olan ihtiyaca göre doğal bir zorunluluktur. İyilik zorunlu olarak sadece kendisinden veya kendisiyle beraber bu şekildeki kötülüğün gerçekleşmesi sonucunda meydana gelmelidir. İyiliğin hâkim olması için az bir kötülüğü terk etmeyi gerektirmemelidir.<sup>322</sup>

Ay altı âlemde bulunan bu kötülükler gerekli olması yönüyle sanki istenmiş gibi görünmektedir. Bu kötülükler doğrudan değil dolaylı olarak irade edilmişlerdir. Örneğin su ve ateş kullanımına göre faydalıdır. Fakat öldürücü de olabilirler. Bu yüzden bazı kötü durumlar iyiliğin yan ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum inâyetin yokluğu değildir. Aksine bunlar her ne kadar doğrudan irade edilmiş olmasalar da bazı iyiliklerle bitişik olduğundan dolayı bunlar olmadan iyilik söz konusu değildir. Bu yüzden Tanrı eşyayı bizzat irade etmiş, kötülüğü de bilaraz olarak irade etmiştir. Sürekli olmayan kötülükler nedeniyle üstün, sürekli ve çoğunlukla gerçekleşen kötülükleri terk etmek ilâhî hikmete uygun değildir.<sup>323</sup> Çünkü Tanrı inâyeti gereği iyiliği hâkim kılmış, kötülüğü ise arızî olarak var etmiştir.

---

<sup>321</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, 163.

<sup>322</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 2013, 169; İbn Sina, *Metafizik II*, 2013, 163-164.

<sup>323</sup> Yaşar Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, 2012, 79.

Fiziki kötülüğe gelince bütün varlıklar yaratıldığı gayeye uygun olarak hareket etmektedir. Fakat doğada bulunan kötülüklerin bir kısmı doğal akıştaki eksiklik, çirkinlik ve kusurdan kaynaklanırken bir kısmı da fazlalıktan kaynaklanmaktadır. Eksik ve kusurlu olanlar maddenin isyankarlığı nedeniyle fiilin yokluğudur. Örneğin ölümün gerçekleşmesi için form ve maddenin dağılması gerekmektedir. Beden mevcut durumunu koruyamayıp çözülmesi ondaki yokluk ve kusuru göstermektedir. Fakat bu yok olma düzeni de gayesiz ve inâyetin dışında değildir. Bu düzen içinde bedene vekâlet eden doğasından başka sıcaklık sebeplerinin her birinin bir gayesi vardır. Sıcaklığın gayesi yaşlığı çözmesi ve dönüştürmesidir. Dolayısıyla buradaki inâyet ve gaye maddeyi bu düzene doğru sevk etmesidir. Madde derece olarak üstün olduğu zaman doğa içindeki yetenek ile hak ettiği surete doğru hareket ettirir. Her ne kadar doğal olmayan bir sebep olsa da gayeye götüren sebep doğanın ondaki fiili için bir sebep olmuş olur.<sup>324</sup>

Fiziki kötülüğün diğer sebebi de fâil sebepten kaynaklanan durumlardır. Örneğin ateş örneğinde olduğu gibi sıcaklığın bir şeyi yakmak için fiilde bulunması gâyet doğaldır. Ateş fakir bir insanın elbisesine değdiğinde yakar. Ateşin yakması rastlantısal ve arazî bir gayedir, zatî gaye değildir. Zatî gaye arazî gayeden daha önce gelir. Bu yüzden doğada amaçlanan iyiliğin meydana gelmesidir. Bu amaç ilâhî inâyettir. Çoğunlukta olan türlerin bireylerinin ateşten esenlikte olmasıdır. Ayrıca pek çok tür ateş yakıcı olduğunda hayatını sürdürebilir. Azınlıkta olan durum ise ateşten meydana gelen birtakım afetlerin olmasıdır. Dolayısıyla azınlıkta olan kötülükler için çoğunlukta olan faydaları terk etmek iyi değildir.<sup>325</sup>

Ahlak alanına baktığımızda ise İbn Sînâ ahlakı bir düşüncenin öncelemesi olmaksızın fiillerin nefisten kolaylıkla çıkmasını sağlayan meleke olarak tanımlamaktadır. Filozof insan fiillerini genel olarak faziletler ve reziletler olarak ikiye ayırır. Ahlak genel olarak ifrat ve tefritin ortasında olmak olarak bilinir. Ortada olma melekesi (tavassut) hem düşünme gücünün hem de hayvanî güçlerin bir arada bulunması demektir. Hayvanî güçlerde orta olma melekesi teslimiyet yapısının meydana gelmesiyle olur. Düşünme gücünde ise hakimiyet ve edilgenlik güçlerinin

<sup>324</sup> İbn Sînâ, *Fizik I*, çev.: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, LiteraYayınçılık, İstanbul, 2014, 90-91.

<sup>325</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, 2014, 92; İbn Sina, *Metafizik II*, 2013, 166.

meydana gelmesiyle olur. İfrat ve tefrit hayvanî güçlerin gereği olarak güçlenip hakimiyet melekesini kazandıklarında edilgenlik kendisinde yerleşmişken nâtik nefiste teslimiyet yapısı oluşmaktadır. Bu yapının inâyeti de nâtik nefsi bedenle güçlü bir ilişkiye ve ona dönmeye yönelmektedir.<sup>326</sup>

Erdemler şehvanî, gadabî ve tedbirî olarak üç kısımdır. Birincisi şehvanî durumlarda orta olan yapıdır. Örneğin cinsel ilişki, yemek, giyim, rahatlık gibi duyuşal ve vehmî hazlardır. İkincisi gadabî durumlarda orta olan yapıdır. Örneğin korku, öfke, üzüntü, nefret, öfke ve haset gibi duygulardır. Üçüncüsü tedbiri işlerde orta olan durumlardır. Bu erdemlerin başı iffet, hikmet ve şecaattir. Bunların toplamı ise adâlettir.<sup>327</sup> İnsan ne kadar orta yolda olursa ilâhî inâyeti o kadar kabul etmiş demektir. Çünkü varlık yetkinleştikçe inâyet artar.

Tavassut melekesi, bağlayıcı yapılardan kurtulmak, egemenlik ve nezihlik yapısını sağlamakla beraber nâtik nefsin yaratılış üzerine olmasıdır. Dolayısıyla bu meleke insanın özgün ve eşsiz yapısını sağlayan ilâhî inâyettir. Bu yapı nâtik nefse aykırı değildir, bedene yönelmez aksine o kendi yönündedir. Beden nefsin cevherini kaplar ve meşgul eder. Beden onu kendine ait arzu ve yetkinlikten, eğer gerçekleşmişse yetkinliğini fark etmekten, eksik kalmışsa yetkinliğinin üzüntüsünü hissetmekten alıkoyar. Bu durum nefis ve beden arasındaki ilişkiden kaynaklanmaktadır. Bu ilişki de nefsin bedeni yönetmek, kendisine ulaştırdığı arzularıyla ve onda yerleşik olan beden kaynaklı melekelerle ilgilenmeye dönük yaratılıştan gelen arzusudur. Bedenle bitişik olan meleke kendisinde bulunduğu halde nefis bedenden ayrılırsa bedendeki haline benzer bir durumda olur. Bu hali azaldığı takdirde yetkinliğine doğru arzuyla hareketinin farkına varır. Bu halinden ne kadar kalırsa mutluluğa ulaşması o kadar engellenir. Bundan sonra da karışık hareketler meydana gelir. Bedensel yapı bu haliyle nefsin cevherine zıt düşer ve nefse eza verir. Nefis bedenden ayrıldığında bu zıtlığın farkına vardığı için eza duyar. Fakat bu eza ve elem, yabancı bir ilişenden kaynaklanmaktadır. Ondan ayrılmayan bir durum değildir. Yabancı ilişen kalıcı değildir, yapıyı sabitleştiren fiillerin terk edilmesiyle ortadan kalkar. Bu yüzden bu

---

<sup>326</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, 176.

<sup>327</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, 204.

duruma bağılı olarak cezanın da nefis arınana ve kendi öz mutluluğuna ulaşana kadar yavaş yavaş azalıp ortadan kalkması gerekir.<sup>328</sup> Böylece insan nefisini arındırdıkça inâyet de arttığı için mutluluğa ulaşır.

Nefis yaratılışı gereği hissî hazlara ilgi duyar. O bedenle beraber olduğu sürece aklî hazlara engel olan gadabî ve şehvanî güçlerden kaynaklanan hissî hazlardan tamamen soyutlanması mümkün değildir. O halde amelî akıl gücünün inâyeti hissî hazları bir ölçüye koymaktır. Nefsin ölümden sonraki mutluluğuna engel olan kötü ahlakî yapıyı kuran beden değil, bizzat nefsin kendisidir. Bu yüzden nefis bedenın sağılığını ihmal etmesi yani hissî hazları terk etmesi doğru değildir. Aksine beden ne kadar sağılıklı olursa nefsin nazarî ve amelî akıl güçlerine ait yetkinliklerini kazanması o kadar kolay olur. Beden sağılığı arttıkça ahlakın güzelleşmesi kolaylaşır ve nazarî aklın ilâhî inâyeti alması kolaylaşır. Bu yüzden nefsin gadabî ve şehvanî güçleri terk etmek yerine onları gerekli hallerde dengeli kullanması gerekmektedir.<sup>329</sup> İnsanın bu bütünlük ve insicam içinde yaratılması inâyettir. İnsan iradesini kullanarak tavassut halinde (ortada olma melekesi) olursa ahlakı güzelleşir. Ahlakı güzelleştikçe de ilâhî inâyeti kabul etmesi kolaylaşır.

Ahlakî kötülük ise yerilen fiillerin ilkeleri olan huylara denilmektedir. Her şeyin kendi yetkinliğinden eksikliğine ve kendisinde bulunması gereken bir şeyin olmamasına kötülük denir. Huyların kötü olmasının sebebi fiillerin ondan çıkması ve nefsin kendisinde bulunması gereken yetkinlikleri yok etmesi ile gerçekleşmesidir. Kötü olarak adlandırılan fiillerin tamamı fâil sebebine kıyasla yetkinliktir. Bu fiiller kabul eden sebebine kıyasla veya maddedeki fiilini engelleyen başka bir fâile kıyasla kötüdür. Örneğin zulüm galip gelmeyi arzulayan gazap gücünün yetkinliğinden ortaya çıkmaktadır. Gazap gücü galip gelmek için yaratılmıştır. Zulüm galip gelmeye kıyasla gazap için iyiliktir ve bu zaaf baskın gelinmezse gazap için kötülük olur. Zulüm mazlum için veya yetkinliğini kırmak ve onu egemenliğine almak isteyen için kötülüktür. Nâtık nefis bunu başaramazsa bu onun için kötülük olur.<sup>330</sup> Böylece ahlakı

---

<sup>328</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, 176-177.

<sup>329</sup> Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 2012, 250.

<sup>330</sup> İbn Sina, *Metafizik II*, 2013, 165.

kötü olanlar tavassuttan uzak olduğu için ilâhî inâyete uzaktır. Ancak nefsini arındıranlar inâyete yaklaşmaktadırlar.

### 3.İBN RÜŞD'DE İNÂYET

#### 3.1. Hayatı ve Eserleri

Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî 950 (1126) yılında seçkin bir ailenin çocuğu olarak Kurtuba'da doğmuştur. İbn Rüşd temel dinî ilimleri babasından almıştır. Fıkıhî Hâfız Ebû Muhammed b. Rızk'tan; hadis ve usûl-i fikhî Ebû'l-Kâsım İbn Beşkuvâl'den okumuştur. Tıp ve matematik öğrenimi Kadı Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin öğrencilerinden Ebû Ca'fer İbn Hârûn et-Tercâlî ve Belensiyeli (Valencia) Ebû Mervân İbn Cüryûl'den (Cürrayûl, Huryûl) görmüştür. Ayrıca Ebû Mervân b. Meserre, Ebû Bekir b. Semhûn ve Ebû Ca'fer b. Abdülazîz gibi hocalardan ders almış, Ebû Ca'fer ile Mâzeralı Ebû Abdullah'tan icâzet almıştır. Ayrıca Endülüs'te âdet olduğu üzere İmam Mâlik'in el-Muvatta' adlı eserini ezberlemiştir.<sup>331</sup>

İbn Rüşd Kurtuba'dan önce bir müddet İşbiliye'de bulunduğu ve İbn Bâcce'den ders aldığı tahmin edilmektedir. Daha sonra İbn Tufeyl ile tanışmış ve İbn Tufeyl tarafından Sultan Ebû Ya'kûb Yûsuf İbn Abdülmü'min'e takdim edilmiştir. Sultan'ın isteği üzerine İşbiliye kadılığına getirilmiş ve Aristoteles'in eserlerini şerh etmiştir. Bu dönem filozofun en yoğun telif çalışmalarının olduğu yıllardır. 580 yılında halife vefat edip yerine oğlu Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Mansûr geçince filozofu sarayın özel hekimi olarak tayin etmiştir. Fakat 591'de Kastilya Kralı VIII. Alfonso ile savaş sırasında bir grup fukahanın İbn Rüşd aleyhinde şikâyetleri üzerine eski bir Yahudi yerleşim yeri olan Elîsâne'ye mecburi ikamete tabi tutulmuştur. Filozofun gözden düşmesinin sebebiyle ilgili farklı rivâyetler olsa da İşbiliye halkının ısrarlı talepleri üzerine mecburi ikamet kararı kaldırılarak filozofa itibarı iade edilmiştir. İbn Rüşd halifenin daveti üzerine tekrar Merakeş'e gelmiştir. Fakat bir müddet sonra 9 Safer 595'te (11 Kasım 1198) vefat etmiştir. Cenazesi üç ay Merakeş'te kaldıktan sonra memleketi Kurtuba'ya İbn Abbas mezarlığındaki aile kabristanına taşınmıştır.<sup>332</sup>

<sup>331</sup> H.Bekir Karlığa, 'İbn Rüşd', *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.20, İstanbul, 1999, 257.

<sup>332</sup> H.Bekir Karlığa, 'İbn Rüşd', *TDVİA*, 1999, 257-258.

İbn Rüşd felsefe, İslam hukuku, mantık, tıp, astronomi, fizik, metafizik ve ahlak gibi pek çok alanda eser vermiştir. Ayrıca Aristoteles eserlerini şerh etmiştir. Eserlerinin bir kısmı şerh bir kısmı özgün eserlerdir. Eserlerinin bazıları şunlardır:

1. *Bidâyetü'l-müctehid*
2. *Faslü'l-makâl*
3. *ed-Damîme*
4. *el-Keşf*
5. *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*<sup>333</sup>

### **3.2.Tanrı'nın Yaratması Olarak İnâyet**

İbn Rüşd yaratıcının varlığını ispatlarken inâyeti ayrı bir delil olarak değerlendirir. İbn Rüşd'ün inâyet anlayışı ilâhî irade, hikmet, sürekli yaratma ve yaratılan her şeyin insan yaşamına uygunluğu çerçevesinde şekillenmiştir. Filozof Tanrı'nın yaratması konusunda hem şârihliğini yaptığı Aristoteles'ten hem de sudûr teorisini savunan Fârâbî ve İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır.

İbn Rüşd varlık alanını neden-nedenli varlık olarak ayırmayı tercih eder. Mümkün varlıklar nedenli varlıklar olmalıdırlar. Mümkün varlıkların birbirlerinin nedenleri olmaları bakımından sonsuza kadar gidemezler. Bu yüzden bu sebeplilik zinciri zorunlu bir sebepte son bulmalıdır. Zorunlu bir sebep tarafından sebeplenmiş sonsuz bir silsile olamaz. Bu yüzden bu sebeplilik zinciri sebepsiz bir zorunlu sebepte son bulmalıdır ki bu da zorunlu varlıktır. Bir şeyin sebeplerini bilmek hikmetini bilmektir. Bir nesnenin varlığına ilişkin olumlu nedenler bilinmezse onunla ilgili bilgimiz gerçek olmaz. Eşya nedenleri ile bilinir, nedenler olmazsa eşya tanınmayacağı gibi Tanrı hakkında da bilgi edinemeyiz. Filozof Tanrı-âlem ilişkisinde Tanrı'nın hikmet ve inâyet sahibi oluşunu nedensellik ile ifade eder. Çünkü nedensellik ile her varlık kademesinde belirli yasaların olması başıboşluğu ve anlamsızlığı engeller.<sup>334</sup>

<sup>333</sup> H. Bekir Karlığa, *a.g.e.*, 273; Ayrıca İbn Rüşd'ün daha fazla eserine ulaşmak için bk. Bekir Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, Mayha Yayınları, İstanbul, 2014, ss.49-83.

<sup>334</sup> Tuncay Akgün, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2013, 194-197.

Tanrı âlem ilişkisinde tartışmalar âlemin ezeli olup olmadığı üzerinden yapılmıştır. Filozofa göre fâil iki çeşittir. Birincisi bir yapı var olmasından sonra ustasına ihtiyaç duymadığı gibi bir eserinde varlığı tamamlanınca fâile gerek kalmaz. İkinci fâil ise kendisinden esere ilişik olan sadece bir fiilin çıktığı ve eserinde sadece fiilin kendisine ilişmesiyle var olduğu fâildir. Bu fâilin özelliği fiil yok olduğunda eser de yok olur, fiil var olunca eser de var olur. Buna göre eser ve fiil sürekli beraber olmalıdır. Filozofa göre âlemin fâil nedeni olan Tanrı da âlem de ezeldir. Tanrı nedensiz, özü dolayısıyla ezeliyken, âlem nedenli ve özü dolayısıyla ezeli olmayandır.<sup>335</sup> Tanrı'nın âlemle olan bu kesintisiz ve sürekli olan ilişkisi inâyet ve hikmetinin gereğidir. Âlemin var olması, varlıkların düzeni, uyumu, birbirleriyle olan ilişkileri yani yaşamın kendisi O'nun cömertliği ve inâyetidir.

İbn Rüşd âlemin ezeli veya sonradan yaratılması ile ilgili görüşlerin sadece kavram kargaşasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Filozof üç varlık sınıfından bahsetmektedir. İlki zamanla hiçbir ilişkisi bulunmayan, bir başka şey tarafından var edilmiş olmayan ve bütünün fâili, koruyucusu Tanrı'dır. Tanrı'nın ezeli olduğu konusunda görüş ayrılığı yoktur. İkincisi bir başka şey aracılığıyla var edilen ve zamanla ilişkili olan muhdes varlıklardır. Bu iki grup birbirine zıt varlıklardır. İkisinin ortasında bulunan üçüncüsü ise zamanla ilişkisi bulunmayan, bir başka şeyden olmayan fakat bir fâil tarafından var edilen bir-bütün olarak âlemdir.<sup>336</sup>

Filozofa göre âlem birbirinin zıddı olan kadim ve muhdes varlıkların bazı özelliklerini taşımaktadır. Bu yüzden âleme gerçek anlamda kadim veya muhdes demek doğru değildir. İbn Rüşd bu problemi âyetlerle çözmeye çalışmaktadır. Âyetlere bakıldığında şu sonuçlara ulaşılır: Zamanın geçmiş ve gelecek yönünden sürekli ve kesintisiz olması. Şu anda bulunduğu haliyle âlemin sonradan (muhdes) yaratılmış olduğu. Mutlak yokluktan değil, bir şeyden yaratıldığı. 'Göklerin ve yeri altı günde yaratan O'dur ve O'nun arşı su üzerine idi.'<sup>337</sup> âyeti âlemin yaratılmasından önce bir ilk varlığın yani suyun ve feleğin hareketi ile ortaya çıkan zamandan önce de

<sup>335</sup> Tuncay Akgün, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*, 2013, 204.

<sup>336</sup> İbn Rüşd, 'Faslu'l-Makâl', *Felsefe-Din İlişkileri*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, 97; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006, 184.

<sup>337</sup> 11/Hud 7.

bir zamanın varlığına işaret etmektedir. ‘Sonra göğe yöneldi ki, o, duman halindeydi.’<sup>338</sup> ‘İnkâr edenler daha önce göklerle yerin yapışık olduğunu bilmezler mi?’<sup>339</sup> âyetleri göklerin ve yerin bir başka şeyden yani ezelfî bir şeyden yaratıldığını göstermektedir. ‘O gün yer başka bir yer ile değiştirilir, gökler de.’<sup>340</sup> Âyeti mutlak yokluktan söz edilemeyeceğini ve varlığın ezelfî-ebedî bir süreç olduğunu göstermektedir.<sup>341</sup> Filozof dini naslarda mutlak yokluktan bahsedilmediğini ve ezelfî-ebedî bir süreç olarak sürekli yaratmanın tanrısal inâyet olduğunu vurgulamaktadır.

İbn Rüşd en çok âlemin bir yaratıcısı olduğu gerçeği üzerinde durur. Bu kabulden sonra diğer ileri sürülen iddialar sadece bir isimlendirme ve terminoloji farklılığından veya aynı terime farklı anlamlar yüklenmesinden ibarettir. Filozof bu anlamlandırma kargaşasına çözüm olarak *sürekli yaratma* tabirini kullanmaktadır. Bu görüşünü de biri fâil, fiil, irade kavramlarıyla yaratıcıya, diğeri de imkân kavramıyla âleme yönelik olarak iki yönden ele almaktadır. Âlemin fâili, âlemi tamamlayan ve yetkinleşmesini sağlayan değil, yokluktan varlığa çıkaran gerçek fâildir. Diğer yönden Tanrı-âlem ilişkisi sadece sebep-sebepli ilişkisinde değildir. Çünkü bazı durumlarda sebep olduğu halde sebepli olmayabilir. En yetkin varlık olan İlk Sebeb’in eseri olan âlemin olmaması düşünülemez. Çünkü O’nun varlığı gibi fiili yani eseri de süreklilik gösterir. Filozofa göre iki tür fâil vardır. Birincisi inşasını tamamlayan bir bina ustası gibi âlemi yaratmakla sınırlı olan yaratıcıdır. İkincisi eserini var etmekle kalmayıp ilişkisinde süreklilik olan yaratıcıdır. Filozofa göre Tanrı’nın yaratma fiili eseri olan âlemde sürekli dir.<sup>342</sup> Tüm bunlar ilâhî inâyetin tecellileridir.

İbn Rüşd’e göre sudûrcu filozofların benimsediği, Bir’den ancak bir çıkar, ilkesinin tevhit ilkesiyle bağdaşmadığını ve yoktan yaratmanın da başka paradoksal problemleri beraberinde getirdiğini ifade eder. İbn Rüşd filozofların bu ilkeyi yanlış anladıklarını ileri sürmektedir. Asıl anlatılmak ise ay üstü ve ay altı bütün varlıkların varlığı sebep-sebepli ilişkisiyle sağlanmaktadır. Bu ilişki sayesinde varlıklar bir-bütün

---

<sup>338</sup> 41/Fussilet 11.

<sup>339</sup> 21/Enbiya 30.

<sup>340</sup> 14/İbrahim 48.

<sup>341</sup> İbn Rüşd, *Faşlu’l-Makâl*, 2015, 98-99.

<sup>342</sup> Hüseyin Sarioğlu, ‘İbn Rüşd’, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, 2017, 626-627.



olarak âlemi meydana getirirler. Bu şekilde tek tek varlıkların var olmalarını ve bir-bütün olarak âlemi oluşturmalarını sağlayan irtibat, bir fâil tarafından gerçekleştirilir. Bu fâil özü gereği bir başkasına bağlı olmayan İlk Fâildir. Dolayısıyla İlk Fâil hem âlemdeki birliğin hem de âlemdeki çokluğun sebebidir.<sup>343</sup>

Evrendeki bütün yaratılmışların varlık alanına çıkması tanrısal inâyet anlamına geldiğine göre filozof gök cisimlerinin varlığını ve hareketlerini şu şekilde açıklamaktadır: Âlemde bazı ilkeler bulunmaktadır ve bu ilkeler de gök cisimleridir. Gök cisimlerinin ilkeleri maddelerden ayrı olarak bulunan varlıklardır ve bu varlıklar gök cisimlerinin hareket etmesini sağlar. Gök cisimleri bu ilkelere doğru, itaat, sevgi ve inâyetin bir sonucu olarak ve onların hareket etme, kendilerini anlama buyruklarına uymak amacıyla hareket ederler. Kendilerine özgü hareketlerini buyuran Tanrı diğer ilkelerin diğer gök kürelerine hareketlerini buyurmaktadır. Bu inâyet sayesinde gökler ve yeryüzü var olmuştur. Filozof bunu devletin en yüksek makamında bulunan sultanın buyruğuyla farklı insan sınıflarını yönetmek ve devletin işlerini yürütmek üzere kendilerine yetki verilen kişilerden çıkan bütün buyruklara benzetmektedir.<sup>344</sup>

*'Allah her göğe yapacağı işi bildirdi.'*<sup>345</sup> *Bizden (meleklerden) her birinin bilinen bir makamı vardır.'*<sup>346</sup> Âyetlerin ifade ettiğine göre onlar arasında bulunan bağlantı onların birbirlerinin nedeni olmalarını ve hepsinin de Tanrı'nın inâyetine dayanmalarını gerektirmektedir. Bir emredicinin pek çok kişilere emrettiği, onların da başkalarına buyurdukları, bu buyrulanların buyruğu kabul etme ve buyruğa uymakla varlıkları meydana gelir. Bu buyrulanlardan daha aşağıda olanlar sadece bu buyrulanlar sayesinde varlıklarını kazandıkları düşünülürse bütün varlıklara varlıklarını veren *İlk Buyuran Varlık* olması zorunludur.<sup>347</sup>

---

<sup>343</sup> Hüseyin Sarioğlu, 'İbn Rüşd', *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yayınları, c.7, İstanbul, 2017, 625-626.

<sup>344</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev.: Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, c.1 İstanbul, 1998, 216-217.

<sup>345</sup> 41/Fussilet 12.

<sup>346</sup> 37/Saffat 164.

<sup>347</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 1998, 217-218.

Filozof inâyetin bütün âlemde sürekli bulunduğunu ve her varlık aşamasında korunduğunu üç ilke ile açıklamaktadır: Birincisi belirli hareketlerle hareket eden her varlıktan belirli ve düzenli fiiller çıkar. Bu yüzden bu varlıkların canlı ve bilgili olmaları gerekmektedir. İkincisi gök cisimlerinin kendilerine özgü hareketlerle hareket ettiği ve bundan dolayı onlardan daha aşağı bulunan varlıklarda, bunlardan da daha aşağı bulunan varlıkların sürekliliğini sağlayan belirli fiiller ve düzen bulunması gerekmektedir. Üçüncüsü gök cisimleri diri ve kavrayış sahibidirler. İbn Rüşd'e göre gök cisimlerinin hareketlerinden belirli fiillerin çıktığı ve bu fiillerin canlılar, bitkiler ve cansızlar gibi bu âlemdeki bütün varlıkların sürekliliğini ve korunmasını sağlayan şey ilâhî inâyettir.<sup>348</sup>

### 3.3.Tabiat ve İnâyet

İbn Rüşd'ün inâyet delili iki temel esasa dayanmaktadır. Birincisi kâinatta var olan her şey insanın varlığına uygundur. İkincisi bu uygunluk ve uyumluluğu kasteden ve irade eden bir fâilin olması zorunludur. Çünkü bu uygunluk ve ahengin tesadüf olması imkansızdır. Filozof âlemdeki varlıkların insan varlığına ne kadar uyumlu olduğunu ve bu uyumlu sistemin bir yaratıcısı olduğu üzerinde vurgu yaparak âyetler üzerinden örnekler verir. Daha sonra inâyetle ilgili âyetlerin tefsirini yapar. Gece, gündüz, güneş, ay, mevsimler üzerinde yaşadığımız yeryüzünün insanın ihtiyaçları için uygundur. Ayrıca hayvanlar, bitkiler, cansız maddelerin çoğu, yağmurlar, ırmaklar, denizler gibi cüz'î şeylerin çoğu yani toprak, su, ateş ve havanın insan için ne kadar uyumlu olduğu açıktır. Aynı şekilde insanın organlarındaki ve hayvanların organlarındaki uyumun hayat için ne kadar uygun olduğu da aşikardır. Bu yüzden filozofa göre varlıkların faydalarını ve varlık verilmesindeki hikmetlerini araştırmak Tanrı'yı tam bir marifetle bilmek isteyen herkese vacip olur.<sup>349</sup>

İbn Rüşd yaratılmış olan bu âlemin bir yaratıcının eseri olduğunu ve dolayısıyla bu varlık âleminin Tanrı'nın varlığına işaret etmesine inâyet delili adını vermektedir. Çünkü insan maddî ve hissî şeylere baktığı zaman varlıkların şekil, miktar ve konum itibarıyla belirli bir amaca yönelik olarak yaratıldığını görür. Bu hissî

<sup>348</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, 218-219.

<sup>349</sup> İbn Rüşd, 'el-Keşf An Minhâci'l-Edille', *Felsefe-Din İlişkileri*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, 159.

ve maddî şeydeki şekil, miktar ve konumunda herhangi az bir değişiklik olsa amaca uygun olmaz. Bu yüzden varlıktaki bu durumların kendi içindeki ve birbiriyle uyumu tesadüfen değil bir sanatkarın eseri olarak açıklanabilir. Söz gelimi insan yeryüzünde oturmaya elverişli bir taş görse bu taşın bir usta tarafından yapılmış olduğunu bilir. Fakat bulduğu taşın oturmaya elverişli olmadığını görse o zaman tesadüf olduğuna karar verir. Bütün âlemde de durum aynen bu şekildedir. Dört mevsimin, gecenin, gündüzün, yağmurun, suların, rüzgârın, yeryüzünde farklı yeryüzü şekillerinin olması, bitki ve canlıların var oluşlarının sebebi olan güneşe, aya ve diğer yıldızlara bakıldığı zaman her şeyin birbiriyle olan uyum ve ahengi görülür. Aynı şekilde suların sularda yaşayan canlılara, havanın havada uçan kuşlar için uygunluğuna bakıldığı zaman bu sistemden bir şeyin bozulması halinde bütün varlıkta bir bozulma olacağı açıktır. Dolayısıyla âlemdeki her varlığın birbiriyle uyumu tesadüf değil böyle olmasını irade eden bir Tanrı'nın inâyetidir.<sup>350</sup>

İbn Rüşd'e göre Kur'an-ı Kerim'de sadece inâyet delili ile ilgili olan âyetlerin bazıları şunlardır: *'Biz yeryüzünü bir döşek, dağları da birer kazık yapmadık mı? Sizi çiftler çiftler yarattık. Uykunuzu bir dinlenme kıldık. Geceyi bir örtü yaptık. Gündüzü de çalışıp kazanma zamanı kıldık. Üstünüzde yedi kat sağlam göğü bina ettik. (Orada) alev alev yanan bir kandil yarattık. Size tohumlar, bitkiler, (ağaçları) sarmaş dolaş olmuş bağlar bahçeler yetiştirmek için üst üste yığılıp sıkışan bulutlardan şarıl şarıl akan sular indirdik.'*<sup>351</sup> *'Gökte burçları var eden, onların içinde bir çerağ (güneş) ve nurlu bir ay barındıran Allah, yüceler yücesidir.'*<sup>352</sup> *'İnsan, yediğine bir baksın!'*<sup>353</sup>

İbn Rüşd inâyet delili ile ilgili olarak zikrettiği âyetlerden örnek vererek açıklamalar yapar. Örneğin *'Biz yeryüzünü bir döşek, dağları da birer kazık yapmadık mı? Sizi çiftler çiftler yarattık. Uykunuzu bir dinlenme kıldık. Geceyi bir örtü yaptık. Gündüzü de çalışıp kazanma zamanı kıldık.'*<sup>354</sup> âyetini şu şekilde yorumlamaktadır: Yeryüzü üzerinde yaşamaya elverişli olarak yaratılmıştır. Eğer yeryüzü ve dünyamız

<sup>350</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf An Minhâci'l-Edille*, 2015, 208-209; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 1998, 219-220.

<sup>351</sup> 78/Nebe 6-16.

<sup>352</sup> 25/Furkan 61.

<sup>353</sup> 80/Abese 24.

<sup>354</sup> 78/Nebe 6-11.

şimdiki halinden başka bir şekilde, miktarda ve hacimde olsaydı burada mevcut ve yaratılmış olmamız imkânsız olurdu. Bu anlamlar, yeryüzünün bir döşek yapmadık mı, ifadesinde anlatılmaktadır. Çünkü döşek tabiri şekil, sükûn ve durum itibariyle var olan uygunlukların hepsini içine almaktadır. Ayrıca bu tabirde mülayim ve yumuşak olma anlamları da vardır. Dağları da birer kazık yapmadık mı? ifadesiyle de dağlar sebebiyle yeryüzünün sükûn halinde olmasındaki faydalara dikkat çekilmektedir. Eğer yeryüzü olduğundan daha küçük olsaydı dağsız olacağından geriye kalan dört unsur yani su ile havanın hareketlerinden sallanır ve yerinden çıkardı. Bu şekilde de canlıların mahvolması zorunlu olurdu. Dolayısıyla yeryüzünün sükûn halde bulunması ve üzerindeki varlıkların uygun oluşu tesadüfen ortaya çıkan bir şey değildir. Ancak kasıtlı ve irade sahibi bir Tanrı tarafından yaratılmıştır. Âyetin son kısmında ise gece ve gündüzün varlığının insanın varlığına uygunluğuna dikkat çekilmektedir. Gece güneşin hararetine karşı yeryüzündekilere bir elbise olarak yaratılmıştır. Yani gece güneş kaybolmasa güneşle hayat bulan varlıklar mahvolurdu. Elbise bir örtü olmakla beraber ısı karşısında varlığını korumaktadır. Gecedeki kastedilen bir diğer anlam ise canlılar gece rahat ve sürekli uyurlar. Çünkü hisler bedeni uyanık olma yolunda harekete geçiren ışık gittiği için uyku derinleşmiş olur. Yani gecenin karanlık olması ile onu derin bir dinlendirici yaptık, anlamındadır.<sup>355</sup>

*‘Size tohumlar, bitkiler, (ağaçları) sarmaş dolaş olmuş bağlar bahçeler yetiştirmek için üst üste yığılıp sıkışan bulutlardan şarıl şarıl akan sular indirdik.’<sup>356</sup>*  
*‘Görmediniz mi, Allah yedi göğü birbiriyle ahenktar olarak nasıl yaratmış! Onların içinde ayı bir nûr kılmış, güneşi de bir çerağ yapmıştır. Allah, sizi de yerden ot (bitirir) gibi bitirmiştir.’<sup>357</sup>* İbn Rüşd daha sonra bu iki âyeti örnek vererek yağmura dikkat çekmiştir. Yağmur sadece bitkiler ve canlılar için vardır. Ekinlerin yetişmesi için sınırlı zamanlarda ve sınırlı miktarda yağması tesadüf değil ancak Tanrı’nın varlıklar üzerindeki inâyetidir. Filozofa göre inâyet delili ile ilgili pek çok âyet bulunmaktadır.

<sup>355</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf An Minhâci'l-Edille*, 2015, 210-211.

<sup>356</sup> 78/Nebe 14-16.

<sup>357</sup> 71/Nuh 15-17.

Bu gibi âyetlerin sayısı o kadar fazladır ki inâyet konusundaki âyetlerden ayrı bir kitap yazılabilir.<sup>358</sup>

### 3.4. Nefis ve İnâyet

İbn Rüşd'e göre inâyet kısaca insanın evren ile olan uyumunu kapsayan bir delildir. Şuur sahibi olan insanın kendisini ve çevresinde olanları idrak etme yetisi yeryüzünde başka hiçbir canlıya verilmemiştir. Bu yüzden insanı insan yapan nefis Tanrı'nın inâyetinden başka bir şey değildir. İbn Rüşd'ün felsefesinde nefis ontolojik, epistemolojik, hareket ve etik yönleriyle ele alınmaktadır. Filozof insan nefsinin güçlerini, fonksiyonlarını tanımlar ve beden ile ilişkisini açıklamaktadır.

Ontolojik olarak basit cisimler olan ateş, hava, toprak ve sudan oluşan dört unsurla bunların karışım ve birleşimiyle oluşan inorganik-homojen cisimlerin dışında bir de organik varlıklar bulunmaktadır. Bu organik varlıklar yapı, şekil ve işlevi farklı organların bir bütün teşkil etmesiyle oluşmuşlardır. Dolayısıyla yapı, şekil ve işlev bakımından birbirinden farklı pek çok organın ahenkli bir bütünlük, düzenli bir işleyiş ve parçası oldukları organizmanın varlığını sürdürmesine dair bir dayanışma içerisinde bulunmalarını sağlayan bir güç ve ilke bulunması gerekir. Bu yüzden organlar üstü bir gerçekliği ve gerekliliği bulunan bu güç veya ilke nefistir.<sup>359</sup> Dolayısıyla tanrısal inâyet olarak her varlığa nüfuz eden, hareketini, düzenini ve işleyişini veren ilke nefistir.

Organik ve inorganik-homojen cisimler için yer değiştirme, dönüşüm, oluş, bozulmuş, artma ve eksilme gibi çeşitli hareketler bulunmaktadır. Varlıklarda bulunan bu kadar hareket bir cisimden kaynaklanamayacağına göre daha basit, soyut bir ilke ve Tanrı'nın inâyeti olan nefisten kaynaklanmaktadır.

Nefsin çeşitli işlevlerini hangi organ aracılığıyla yerine getirildiğini bilirken, kendisinin hangi organa bağlı olduğunu kesin bir şekilde bilemeyiz. Fakat nefsin kendi bedenimizde bulunduğu farkında ve şuurundayız. Nefis bedenden ayrı bir cevher

---

<sup>358</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf An Minhâci'l-Edille*, 2015, 212-213.

<sup>359</sup> Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 2006, 79.

olarak Tanrı'nın nefse olan inâyeti yetkinliği ve işlevleriyle canlılarda farklılık göstermektedir.

İnsana özgü ahlaki değer ve erdemler ile onların zıddı olan bazı nitelikler bir yönden araz sayılacakları için onlara izafe edebileceğimiz maddi olmayan bir cevhere ihtiyaç vardır. Bu da ilâhî inâyetin insana verdiği nefistir.

İbn Rüşd'e göre nefsin tam olarak tanımını yapmak/kavramak mümkün değildir. Eğer nefsin tanımı varlığıyla kavranmış olsaydı zorunlu olarak onun hangi cisimde olduğunu bilirdik. Böylelikle nefis bedeninin herhangi bir yerinde olmadığına göre tanımını yapamayız fakat bedendeki işlevlerini tasvir edebiliriz.<sup>360</sup> Filozof her ne kadar tanımının yapılamayacağını söylese de kendisinden önceki filozofların nefis tanımına uyararak organ sahibi tabii cismin ilk yetkinliği<sup>361</sup> olarak tanımlamıştır. Böylelikle nefis bedenden ayrı bir cevher olan tanrısal inâyettir.

Nefse olan inâyet nefsin bedendeki güç ve işlevleriyle bilinmektedir. Nefis üç yönden bedeninin ilkesi durumundadır. Birincisi nefsin bedeni hareket ettirici olması bakımından ilkedir. İkincisi gaye olması bakımından yani beden nefis sayesinde var olmaktadır. Üçüncüsü cevher ve suret olma bakımından ilkedir. Böylelikle nefis hayat fiillerini sağlayan ve canlı varlığın kendisiyle yaşadığı bir inâyettir.<sup>362</sup>

Nefsin güç ve işlevlerinden ilk ve en genel olanı besleyici güçtür. Her canlı besleyici nefse sahip olmak zorundadır. Varlığının başlangıcı, yaşamını devam ettirmesi ve yaşamın sonuna kadar besine ihtiyacı vardır. Bu nefsin inâyetiyle hayat yani oluş ve bozuluş devam eder. Beslenen somut varlığın cevherini değişimden koruması yönüyle besindir. Bu da çözülenin yerine yenisini koymakla gerçekleşir. Bu şey besleneni nicelik yönüyle artması bakımından büyüten, bir benzerini ortaya çıkarma gücüne sahip olması yönüyle de üreyicidir. Dolayısıyla büyüme ve üreme gücü de beslenme gücüne bağlıdır. Böylelikle beslenme gücündeki inâyet ilkesi olduğu varlığı muhafaza etmektir. Besinler bu ilkenin fiillerini gerçekleştirilmesi için

---

<sup>360</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, c.2, 1998, 690-691.

<sup>361</sup> İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs (Psikoloji Şerhi)*, çev.: Atilla Arkan, ed. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016, 40.

<sup>362</sup> İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs*, 2016, 51-52.

kullandığı alettir. Bu yüzden besinler olmadığı zaman bu gücün olması imkansızdır. Bu gücün işlevlerini gerçekleştirmesini sağlayan araç tabii ısıdır. Çünkü besin sindirilmekte ve sindirim ise sadece ısı ile gerçekleşir. Burada iki şey bulunmaktadır. Hareket etmeyen hareket ettirici nefis ve hareket eden hareket ettirici yani nefsin kendisi aracılığıyla cismi hareket ettiren tabii ısı. Bitkiler bu nefis sayesinde büyümekte, solmakta ve beslenmektedir. Hayvanlar da bu nefis ile duyumsamakta ve beslenmektedir.<sup>363</sup>

Beslenme, büyüme ve üreme gücü etkin iken duyu gücü edilgendir. Dolayısıyla bu gücünü etkin haline getirirken maddeye ihtiyacı vardır. Kuvveden fiil haline geçmesi değişime bağlıdır. Duyular kuvve ve fiil halleriyle oluş ve bozuluşa tabiidirler. Maddedeki besleyici nefsin yetkinliğine ulaşması için duyu gücüne ihtiyacı vardır. Bunun için de görmek için göz, duymak için kulak gibi bazı organların olması gerekmektedir.<sup>364</sup>

İbn Rüşd görme, işitme, koklama, tatma, dokunma olarak kabul ettiği beş duyu gücünün işlevlerini ve bu nefsin inâyetini kısaca şu şekilde açıklayalım. Görme gücü özel organı göz vasıtasıyla renk ve şekilleri idrak eder. Görme gücünün işlevini yerine getirebilmesi için nesnenin dışında bir de hava veya su gibi saydam bir ortam ile belirli bir durumu, miktarı ve şekli bulunan maddeleri aydınlatacak ışık bulunması gerekmektedir.<sup>365</sup> İşitme gücünün özel organı olan kulak sert cisimlerin hava vasıtasıyla ortaya çıkan sesleri algılar.<sup>366</sup> Koklama gücü özel organı burun vasıtasıyla hava ve su ile yayılan kokuyu algılayan güçtür. Filozofa göre bu güç lezzeti olan nesnelere bulunmaktadır.<sup>367</sup> Bir çeşit dokunma olan tatma duyusu canlının dışında değil canlının bir parçası olan ortamlarla gerçekleşmektedir. Filozof bu gücü dil gibi nemli olmayı da duyunun bir aracı olarak görmektedir.<sup>368</sup> Cisimlerin sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk gibi niteliklerini algılayan dokunma duyusu işlevini canlının

---

<sup>363</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, 54.

<sup>364</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, 56-57.

<sup>365</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, 60-63.

<sup>366</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, 64.

<sup>367</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, 69.

<sup>368</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, 72.

bütün vücudunda yayılmış olarak gerçekleştirir.<sup>369</sup> Böylelikle duyu güçlerinin her biri kendi inâyetlerine göre duyu nesnelere etkilenmektedir.

Dokunma duyusu dışındaki duyular üstünlük için bulunmaktadır. Yani bu duyuların inâyetiyle daha üstün ve daha güzel bir yaratılışa sahip olunmaktadır. Örneğin görme duyusunda havada ve suda olanları idrak etmek için, tat almada lezzetli besini zararlıdan ayırt etmek için, işitmede ses çıkaranları ayırt etmek için, dilde tat almanın yanı sıra söz ve ifade etmek gibi ilâhî inâyetler bulunmaktadır.<sup>370</sup>

Nesne ve işleyiş yönünden farklılık gösteren beş duyuya bağlı olarak çalışan ve onlardan gelen verileri bir araya getirmek suretiyle duyu algısının tamamlanmasını sağlayan bir ortak duyu bulunmaktadır. Beş duyunun bir yönden muharriki diğer yönüyle nesnesi konumundaki cisimlerin duyulur suretine ilişkin özelliklerinden bir kısmı doğrudan bir kısmı dolaylı olarak algılanırlar. Doğrudan algılananlardan bazıları sadece bir tek duyuya konu olurken bazıları da daha fazla duyu tarafından ortaklaşa algılanmaktadır. Örneğin renk görmenin, ses işitmenin, koku koklamanın, tat tat almanın, sıcaklık dokunmanın özel nesnesi olduğu halde hareket ve sayı bütün duyuların, şekil ve miktar görme ile dokunmanın ortak nesnesi konumundadır. Dolaylı algılananlar ise ölü veya diri olmak gibi bazı haller ile Ali veya Ahmet gibi özel cüzî kavramlardır. Ortak duyu birden fazla duyu tarafından algılanan ortak dolaylı nesnelerin farklı duyularca ayrı ayrı algılanan suret ve imajlarını bir bütün halinde algılamaktadır. Bu ortak duyunun inâyetiyle oluşan bütünlüğü bir yönüyle birlik bir yönüyle çokluk ifade etmektedir. Çokluk yönü nesnelerin farklı özelliklerinin farklı duyu güç ve organları aracılığıyla algılanmasıyla, birlik yönü ise ayrı ayrı algılanan özelliklerin bir bütün haline getirilmesidir.<sup>371</sup>

Duyu gücüne bağlı olan tahayyül gücü yetkinleşmesini ve inâyetini ortak duyu gücünde bulunan anlamlarla kazanmaktadır. Duyuların ve ortak duyunun aksine tahayyül gücü duyulur nesnelerin yokluğunda da onların suretlerini algılayabilmektedir. Bu yüzden duyulardan daha fazla yanlış olma ihtimali bulunmaktadır. Bir yönüyle ortak duyunun bir suret olarak birleştirdiği fakat duyular

---

<sup>369</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, 74,77.

<sup>370</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, 123.

<sup>371</sup> Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 2006, 88.



tarafından algılanan özellikleri tahayyül gücünün ortak duyudan farklı olarak dış dünyada ayrı ayrı algılanan cisimleri kullanarak hiç var olmamış şekilleri bir araya getirmektedir. Dolayısıyla bu güç fiilini gerçekleştirebilmek için duyulara ihtiyacı vardır. Filozofa göre bu gücün amacı ve inâyeti akıl sahibi olmayan hayvanların zarar veren şeylerden emniyete kaçmak ve faydalı olana ulaşmak için harekete geçirmektir. Akıl sahibi olan insanlarda ise hastalık ve uyku gibi nedenlerde akıl örtüldüğü zaman bu güç etkin bir şekilde çalışmaktadır. Mütehayyile gücü bütün bunları istek gücü sayesinde gerçekleştirmektedir.<sup>372</sup>

İstek gücünün nefsin diğer güçlerinden ayırt etmek zordur. Çünkü bu gücün yöneticisi konumundaki seçme gücünün bir parçası fikir gücünde diğer parçası da gazap ve şehvet güçlerinde bulunmaktadır. İstek gücünün en önemli özelliği canlının mekânda hareket etmesini sağlamaktadır. Yani yer değiştirme hareketini sağlayan güç tahayyül ve istek gücü ile beraber gerçekleşmektedir. Bu hareket ya şehvet ve bilgiyle veya şehvet ve tahayyül ile birlikte ortaya çıkmaktadır. Hareketleri sağlayan güç hayvanlar olduğunda dış dünyadaki nesnelere ve hayali suretlerden, insanda ise bu etkilerle birlikte aklın işlevinden etkilenir. Bu etki akıl ile beraber olarak müfekkire gücüyle iradeyi ve hareketi başlatmaktadır. Müfekkire gücünün insandaki belirleyici yargısına zan ve inanç gibi farklı isimler verilmiştir. Hayvanlardaki istek gücü sadece dürtü nedeniyle harekete geçtiklerinden bir ve basit oldukları için çatışma bulunmamaktadır. Fakat insanda bazen şehvet bazen de müfekkire gücü galip gelmektedir. Farklı güçlerin insandaki istek gücüne olan etkisinden dolayı çatışmalar çıkabilir. İnsanın bu çatışmalar vasıtasıyla ahlakı oluşur. Böylelikle bu gücün inâyeti insandaki farklı davranışların sebebi, faydalı olanlara yönelme ve zararlı olanlardan uzaklaşmayı sağlamaktadır. Ayrıca istek gücüne bağlı olan şevk lezzet veren şeylere yönelik, gazap intikama yönelik, ihtiyar (seçme) ve irade düşünme ve akıl yürütmekten kaynaklanmaktadır.<sup>373</sup>

Bitkilerde beslenme, büyüme ve üreme gücü, hayvanlarda bunlara ek olarak hayal ve istek gücü, insanlarda ise bu güçlerin hepsi bulunmaktadır. Ayrıca insanda diğer canlılardan farklı olarak düşünme gücü bulunmaktadır. Akıl konusunu ayrıca

---

<sup>372</sup> İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs*, 2016, 95-96; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 2006, 89.

<sup>373</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, 111-114.

inceleyeceğimiz için burada yer vermedik. Canlının hayatta kalması, hayatını sürdürmesi, kendini ve kendi dışındakileri fark etmesi, hayattaki güzelliklere karşı istek duyması; ayrıca bir canlı olarak insanın düşünme, yani akıl gücü ile bireysel ve toplumsal anlamda gelişen bir hayat sürmesini sağlaması nefsin güçlerine verilen ilâhî inâyettir.<sup>374</sup>

### 3.5. Akıl ve İnâyet

Akıl insanı diğer canlılardan ayıran, âlemden özgün bir varlık kılan güç ve ona verilen en önemli inâyettir. İnsan aklın inâyetiyle nihai yetkinliğe ve mutluluğa ulaşır. Filozof akıllı nefsin bir gücü olarak değerlendirir. İlk olarak akıllı nefsin diğer güçlerinden neden farklı olduğunu açıklar. Küllî manaları idrak ettiğimiz akıl ve anlama ister dayanağı beden ve mana bakımından nefsin diğer güçlerinden ayrı olsun isterse beden yönüyle değil sadece manası bakımından nefsin diğer güçlerinden ayrı olsun nefsin güçlerinden kendisiyle idrak ettiğimiz kısma denir. Akıl bedenle karışık olmadığı için duyu güçleri gibi bedensel bir organı bulunmamaktadır. Dolayısıyla akıl maddi suretlerden hiçbirisi ile karışım halinde bulunmaması gerekmektedir. Bu yüzden aklın doğası bir istidattan başka bir şey değildir. Akıl bizde bulunan bir istidat ile bu istidada bitişik olan bir akıldan birleşerek meydana gelmektedir. İstidada bitişik olan akıl istidada bitişik olması bakımından müstaid (hazır olan) bir akıldır. Bu istidat ile bitişik olmaması yönüyle faal akıldır.<sup>375</sup>

İbn Rüşd'e göre idrake konu olan kavramlar külli ve cüzi olarak ikiye ayrılırlar. Duyu güçleri sadece cüzi kavramları algılar. Duyu güçleri maddeden soyut ve külli kavramları algılayamayacağı için bunları kavrayacak başka bir güce ihtiyaç vardır ki bu da akıldır. İnsanın cüzi bilgidan külli bilgiye geçebilmesini sağlayan bir fâilin yardımına ve hareket ettirmesine ihtiyacı vardır. Bu da ancak faal aklın ilk ittisali ile gerçekleşir.<sup>376</sup> Bu ittisal de ilâhî inâyettir.

---

<sup>374</sup> Kazım Sarıkavak, 'İbn Rüşd'ün Telhîsü Kitabı'n-Nefs Adlı Eseri Çerçevesinde Nefs Kavramı', *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, ed.M. Kazım Arıcan, B. Ali Çetinkaya vd., Asitan Yayıncılık, c.1, Sivas, 2009, 205.

<sup>375</sup> İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs*, 2016, 97-100.

<sup>376</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, 92.

Filozofa göre ikinci ittisal ve faal aklın inâyeti ise insanın teorik çalışmaları ve akıl yürütmeleriyle ortaya çıkmaktadır. Nazari ilimlerde yetkinleşen bir insan ikinci ittisal ile faal akli ve bir anlamda da âlemin bütün gerçekliğini idrak edebilir. Bu ikinci ittisal ile gelen inâyet ahlaki bir yapıyı da bünyesinde taşıyarak insanın nihai amacı olan gerçek mutluluğuna ulaştırır.<sup>377</sup>

İbn Rüşd akli idrak ettiği akledilirlere göre ameli ve nazari olarak ikiye ayırır. Ameli akıl insanın fiilleriyle ilgili olarak yaşanılan tecrübeler sonucunda oluşur. Bu yüzden insan hafızasında temsil eden hayali suretler ve manalar ameli aklın oluşması için önemlidir. Ameli aklın yetkinliği insanın tecrübesini temsil eden hayali suretlerle manalar üzerinden gerçekleştirdiği tefekkür ve akıl yürütme ile gerçekleşmektedir. Bu aklın inâyeti ile insan duygularını yönetir ve erdem sahibi bir birey olur. Ayrıca sadece bireysel yetkinliği için değil bu inâyet sayesinde toplumsal olarak da değer yargılarını oluşturabilir.<sup>378</sup>

Nazari aklın inâyeti ise fikri yetkinlik açısından gerekli ve önemli olan külli kavramlar ile teorik ilimlerin elde edilmesidir. Her türlü maddi özellikten arınmış olan bu aklın inâyeti ile akledilir suretleri idrak ederek onları analiz ve senteze tabi tutar. Çıkarım yoluyla yeni kavramlar ile bilgi ve değer üretir.<sup>379</sup>

### 3.6. İnâyet Açısından İyilik-Kötülük/Hidâyet-Dalâlet

İbn Rüşd âlemin düzeninin nedenini iyilik olarak tanımlar. Âlem var olması bakımından bir iyiliktir. Kötülük ise bir öze sahip olmayan, cevherin yokluğu veya bir yararının olmaması demektir. Bu yüzden kötülük kendisinde eksiklik barındıran demektir.<sup>380</sup>

İbn Rüşd ta'dîl ve tecvîr olarak isimlendirdiği kötülük probleminin kaynağını dinin mi yoksa aklın mı belirlediğini inceler. Filozof ilk olarak Eş'arîlerin görüşlerini

<sup>377</sup> Atilla Arkan, 'İbn Rüşd: İnsan Tasavvuru/Psikoloji: Nefs ve Akıl', *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yayınları, c.7, İstanbul, 2017, 702-703.

<sup>378</sup> Atilla Arkan, 'İbn Rüşd: İnsan Tasavvuru/Psikoloji: Nefs ve Akıl', *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, 2017, 701-702.

<sup>379</sup> Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 2006, 93.

<sup>380</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 1998, 353.

eleştirir. Onlara göre bir insan dinin iyi sayılan fiilini yapması halinde âdil, dinin kötü saydığı bir fiili yapması halinde zalim olur. Allah'ın fiilleri iyi veya kötü olarak nitelendirilemez. Filozofa göre bu kabul edilemez bir görüştür. Çünkü eğer öyle olursa âlemde bizatihi iyi ve bizatihi kötü diye bir şey yoktur. Fakat adaletin iyi olduğu, zulmün de kötü olduğu bilinen bir gerçektir. Örneğin onların görüşü kabul edilecek olursa Allah'a ortak koşmak bizatihi iyi veya kötü değildir. Bunun için sadece din açısından iyi veya kötü diyebiliriz. Eğer din şirki veya isyanı emretseydi bu din açısından adalet, tersini yapmak ise zulüm olarak kabul edilecekti. Bu görüş dine ve akla aykırıdır. İlahî inâyetin adaletten yana tezahür ettiğini belirtir. Çünkü Allah kendisini âdil<sup>381</sup> olarak vasıflandırmıştır. Filozof adalet ve zulüm/dalâlet ve hidâyet konusundaki âyetlerin çelişkili görüldüğünü fakat bunların uzlaştırılabileceğini ifade etmektedir.<sup>382</sup>

*'Allah, dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola iletir.'*<sup>383</sup> Bu gibi hidâyet ve dalâletin Allah'ın iradesinden kaynaklandığını bildiren âyetlerin zahir anlamlarına bakıldığında anlaşılabilir. Filozof, Allah'ın hiçbir zaman insanların küfür ve dalâletine razı olmadığını bildiren âyetlerle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini savunur.<sup>384</sup> *'Allah kullarının inkâr etmesine razı olmaz.'*<sup>385</sup>

*'Allah dileseydi, sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat O, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Yaptıklarınızdan mutlaka sorumlu tutulacaksınız.'*<sup>386</sup> Bu âyete bakıldığında hidâyet veya dalâletin bazı sebeplere bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebepler de ezeli irade ve ilâhî inâyetin gereği olarak bulunmaktadır.<sup>387</sup>

---

<sup>381</sup> Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler. (3/Âli İmran 18); Rabbin, kullara karşı zalim değildir. (41/Fussilet 46); Şüphesiz Allah, insanlara hiçbir şekilde zulmetmez. Fakat insanlar kendilerine zulmederler. (10/Yunus 44).

<sup>382</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf An Minhâci'l-Edille*, 2015, 249-250.

<sup>383</sup> 74/Müddessir 31.

<sup>384</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, 250.

<sup>385</sup> 39/Zümer 7.

<sup>386</sup> 16/Nahl 93.

<sup>387</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, 251.

*‘Eğer dileseydik, herkese hidâyetini verirdik.’<sup>388</sup> Bu âyet tabiatları itibariyle veya harici sebeplerle veyahut her ikisi bakımından dalâlette olacak insanları yaratmak isteseydi bunu yapmaya gücü yeteceği anlamına gelmektedir. Bir insanın dalâlete yatkın olup olmaması onun tabiatındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bazı âyetler bazı insanları dalâlete bazılarını da hidâyete götürmektedir. Bu durumu bazı faydalı gıdaların bedendeki zayıflık nedeniyle o bedene zararlı olmasına benzetmektedir.<sup>389</sup> Bu hali anlatan âyetler şunlardır: ‘...Allah onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fasıkları saptırır.’<sup>390</sup> ‘Hani sana, ‘Muhakkak Rabbin, insanları çepeçevre kuşatmıştır’ demiştik. Sana gösterdiğimiz o rüyayı da Kur’an’da lânetlenmiş bulunan o ağacı da sırf insanları sınamak için vesile yaptık. Biz onları korkutuyoruz. Fakat bu, sadece onların büyük azgınlıklarını artırdı.’<sup>391</sup>*

İbn Rüşd dalâlete yatkın olan insanların yaratılmasının zulüm olup olmadığını açıklar. Filozofa göre bu şekilde yaratılış ilâhî hikmet ve inâyetin bir gereğidir. Eğer inâyet bu şekilde tecelli etmeseydi o zaman zulüm olurdu. Çünkü insanın yaratılışını oluşturan, tabiat ve vücuda gelmesini esas alan terkip çok az sayıdaki insanın şerli olmasını gerektirir. Aynı şekilde insanların hidâyete ermelerini sağlayan bazı dış sebepler de yine çok az sayıdaki insanın dalâlete düşmelerine sebep olmaktadır. İnâyet ve hikmetin gereği olarak şu iki durumdan birisinin olması kaçınılmazdır: Kendilerinde az bir kötülükle beraber çoğunlukta iyilik bulunan varlıklar ya yaratılacak veya hiç yaratılmayacaktır. Yaratılmaması halinde az olan kötülükle beraber çok olan iyilik de yok olacaktır. Az olan kötülükle beraber çokça iyiliğin bulunması, çok az kötülük sebebiyle çokça iyiliğin yok olmasından çok daha iyidir. Filozof bunu bir âyetle örneklendirir: ‘Hani, Rabbin meleklere, Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, demişti. Onlar, ‘Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.’ demişler. Allah da ‘Ben sizin bilmediğinizi bilirim.’ demişti.’<sup>392</sup> Filozofa göre bu âyette

---

<sup>388</sup> 32/Secde 13.

<sup>389</sup> İbn Rüşd, *el-Kesf An Minhâci'l-Edille*, 2015, 251.

<sup>390</sup> 2/Bakara 26.

<sup>391</sup> 17/İsra 60.

<sup>392</sup> 2/Bakara 30.

meleklerin anlamadıkları şey varlığında iyilik ve kötülüğü barındıranların iyilik yönü daha ağır olursa hikmet ve inâyet gereğince onun yok olması değil var edilmesi gerekmektedir.<sup>393</sup>

Filozofa göre iyilik ve kötülüğü Allah'a isnat etmek doğrudur. Fakat bunun kayıtsız ve şartsız, mutlak manada düşünmek değil doğru bir şekilde anlaşılması gerekmektedir. Allah iyiliğin zâtı için iyiliği yaratmıştır. Kötülüğü de iyilik için yani kötülükle birlikte bulunan iyilik için yaratmıştır. Böylelikle kötülüğün varlığı da inâyet ve adaletin gereği olarak bulunmaktadır.<sup>394</sup>

### 3.7. İnsan Özgürlüğü ve İnâyet

İbn Rüşd'de insanın özgürlüğü problemini anlamak için irade kavramını bilmemiz gerekir. Filozof bu problemi tabii sebeplilik bağlamında ele almaktadır. Bu bağlamda ilk olarak insanın irade ve seçme kuvvelerine sahip olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Ayrıca bu problemin diğer yönü olan Allah'ın iradesinde yani sınırsız ve mutlak tabiata sahip olan ilâhî iradenin yanında insan iradesinin konumunu doğru belirlemek gerekmektedir.<sup>395</sup> Ancak bu şekildeki doğru bir kavrama ile ilahî inâyetin insan özgürlüğüne nasıl tezahür ettiğini anlayabiliriz.

Filozofa göre kaza ve kader konusu bağlamında insan özgürlüğünü belirlemek aklî ve naklî deliller birbiri ile çelişkili gibi görüldüğü için ilâhî inâyetin nasıl gerçekleştiğini belirlemek de zordur. Kur'an'daki pek çok âyet her şeyin bir kader ile olduğuna ve insanın fiillerinde bir zorunluluk olduğunu bildirir: *'Biz her şeyi bir kaderle yarattık.'*<sup>396</sup> *'O'nun katında her şey bir ölçüyledir.'*<sup>397</sup> *'Yeryüzüne ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılmış olmasın. Şüphesiz bu Allah'a göre kolaydır.'*<sup>398</sup>

<sup>393</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf An Minhâci'l-Edille*, 2015, 251-252.

<sup>394</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, 253.

<sup>395</sup> Adem Bıyıkoğlu, *İbn Rüşd'de İnsan Hürriyeti*, CÜSBE Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2003, 189.

<sup>396</sup> 54/Kamer 49.

<sup>397</sup> 13/Rad 8.

<sup>398</sup> 57/Hadid 22.

Kur'an'daki diğer pek çok âyet de insanın fiillerinde özgür olduğunu ve fiilleri konusunda herhangi bir zorunluluk olmadığını bildirir: *'Yahut yaptıklarına karşılık olarak onları helak eder. Birçoklarını da bağışlar.'*<sup>399</sup> *'İşte bu azap elinizle yaptığınızın karşılığıdır, yoksa Allah kullarına zulüm edecek değildir.'*<sup>400</sup> *'İnsanın kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülük de aleyhinedir.'*<sup>401</sup>

Böylece filozofa göre insanın yaşadığı olaylarda bazı âyetler insanın iradesiyle bazı âyetler de Allah'ın takdiri ile olduğunu belirtmiştir. Eğer insan fiillerinde özgürdür dersek Allah'ın iradesi ve inâyeti dışında gelişen birtakım fiiller var demektir. Bu halde de Allah'tan başka bir yaratıcı olduğu anlamına gelir ki bu da mümkün değildir. Eğer insan kendi fiillerinde özgür değil dersek iradesi dışında, bir zorunlulukla yaptığı anlamına gelir. O zaman da tekliflerin güç yetirilemez (teklif-i mâlâ yutak) cinsinden olması gerekmektedir. İnsan güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutulunca onunla cansız bir maddenin sorumluluğu arasında bir fark kalmamış demektir. Çünkü cansız maddede de irade ile iş yapma yetisi bulunmamaktadır. Aynı şekilde insanın güç yetiremediği konularda sorumluluğu yoktur.<sup>402</sup> Filozof bu iki görüşü insanda bulunan iç kuvvelerin dış dünyadaki sebeplilik ilkesi ile açıklamaktadır. Böylece ilâhî inâyet insana verilen yetilerle dışarıdan gelen fiillerin iradeye olan uygunluğu olarak tezahür eder.

İbn Rüşd ilk olarak insanda bir iradenin olduğunu kabul eder. İnsanın bir fiili yapması için güce ve iradeye ihtiyacı vardır. İrade de ancak bilgi ile var olur. İradeli fiilde insanın meydana getirdiği sanat eserinde olduğu gibi fiili de bilmek gerekmektedir. Bilgi iradenin bir dayanağı olarak bulunduğundan dolayı insan iradesiyle tabiattaki nedensel bağ ilâhî inâyetin gereği olarak birbirine uygundur. Çünkü insan da bilgiye ancak dış dünya ile ulaşabilir.<sup>403</sup>

---

<sup>399</sup> 42/Şura 34.

<sup>400</sup> 3/Âli İmran 182.

<sup>401</sup> 2/Bakara 286.

<sup>402</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf An Minhâci'l-Edille*, 2015, 237-239.

<sup>403</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 1998, 186, 516.

İrade eşit olarak birbirine zıt iki şeyden birini yapma ve bu iki zıt şeyden birini kabul etme olanağına sahip olan bir güçtür. Çünkü irade fâilin bir fiili yapma isteğidir (şevk). Fâil bu fiili yaptığında isteği son bulmuş ve irade ettiği şey yerine gerçekleşmiş demektir. İşte bu istek ve fiil eşit olarak birbirine zıt şeylerle ilgilidir.<sup>404</sup> Filozof iradeyi herhangi bir şeyi tahayyül ve tasavvur veya bir şeyi tasdik etmekten insanda meydana gelen bir şevk ve arzu olarak tanımlamaktadır. Bu tasdik etme insanın iradesi ile değil, dış dünyadan gelen arızî şeylerdir. İrade dış dünyadan belirli şeylerle korunmuş, onlara bağlı ve onlarla kayıtlı olduğunu gösterir ki, şu âyet de buna işaret etmektedir:<sup>405</sup> *‘Önünden ve ardından insanoğlunu takip edenler vardır. Allah’ın emriyle onu muhafaza ederler.’*<sup>406</sup> Filozof insan iradesini tamamen dış dünyanın etkisine açık ve ondan kaynaklanır olarak gördüğü için insanın gerçek bir seçme hürriyetine sahip olmadığı, iradesinin bağımsız ve hür olmadığı ortaya çıkmaktadır.<sup>407</sup>

Canlılarda irade hareket ilkesi ve harekete yönelten istektir. Bu istek insanın özündeki eksikliği tamamlamak için bulunmaktadır. İnsan iradesi irade edende bir eksikliği ve irade edilende bir edilginliği gerektirmektedir. İrade edilen şey elde edildiği zaman eksiklik tamamlanmış ve edilginlik de ortadan kalkmış olur.<sup>408</sup> Böylelikle filozof insanın özündeki bir eksikliği gidermek için hareket etiğini ve bu hareketini, fiili gerçekleştirme isteğini bir ihtiyaç ve zorunluluğa dayandırdığı için insan iradesi özgür değildir. Filozof insan özgürlüğünü mutlak bir inâyetle yaratılan dış dünyanın yasaları çerçevesinde şekillendirmiştir. Çünkü insanın iradi yapısı âlemin düzenli akışına uygun olarak yaratılmıştır. Bu uygunluk ilâhî inâyet kendisidir. *‘Kendi dışımızdaki şeylere bakıp, düzenli birçok hareketin bulunduğunu gördüğümüzde ise, hareketleri yapma kudreti konusunda bizde bir bilgi meydana gelir. İşte bu bilgileri yüce Allah, tabiattaki olguların düzenli akışına uygun olarak yaratır.’*<sup>409</sup>

Böylece filozof insana ontolojik sınırlar çerçevesinde özgürlüğünü vermiştir. Allah insana birbirine zıt olan şeyleri kendisiyle kazandığımız bir irade vermiştir. Aynı

---

<sup>404</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, 20.

<sup>405</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf An Minhâci'l-Edille*, 2015, 241.

<sup>406</sup> 13/Rad 11.

<sup>407</sup> Adem Bıyıkoglu, *İbn Rüşd'de İnsan Hürriyeti*, 2003, 190-191.

<sup>408</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 1998, 505, 518, 533.

<sup>409</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, 653.



zamanda dış dünyadaki sebepleri de irademize uygun olarak yaratmıştır. Allah'ın koyduğu bu sebeplilik sistemindeki inâyeti ile insanın özgürlüğünden bahsedebiliriz.

İbn Rüşd'e göre Allah'ın kaderi dışarıdan olan fiillerin irademize olan uygunluğudur. Dış dünyadaki sebepler belirli bir nizam ve mükemmel bir tertip ile gerçekleşmektedir. Yaratıcının inâyetine bağlı olarak bu düzen asla ihlal edilmemektedir. İrademiz ve fiillerimiz dışarıdan sebeplere uygun olmadıkça meydana gelmediği için fiillerimiz de belirli bir nizama göre gerçekleşmesi yani belirli vakitlerde ve belirli ölçüde gerçekleşmesi gerekmektedir. Böylece fiillerimiz dışarıdan gelen sebeplerin sonucu olarak meydana gelir. Bu inâyet sadece dışarıdan sebeplerle fiillerimiz arasında görülmez. Aynı zamanda bedenimizin içinde yarattığı sebeplerle fiillerimiz arasında da bulunmaktadır. İç ve dış sebeplerde bulunan belirli ve sabit düzen yani bozulmayan ve aksamayan düzen, Allah'ın kulları için yazmış olduğu kaza ve kaderdir.<sup>410</sup>

Sebeplerin varlığının illeti Allah'ın bu sebepleri bilmesidir. O'nun bu sebepleri bilmesinin sonucu âlemdeki sebeplilik ilkesidir. Âlemin sebeplilik ilkesiyle yaratılması, belirli bir düzende bu sistemin işleyişi ve insanın bu sisteme olan uygunluğu çerçevesinde özgürlüğü O'nun inâyetinin bir gereğidir.

---

<sup>410</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf An Minhâci'l-Edille*, 2015, 242.

## SONUÇ

İnâyet, Tanrı tasavvuru merkezinden hareketle yaratılışı, yaratan ve yaratılan arasındaki etkileşimi kapsamaktadır. İslam literatüründe Allah'ın lütfu, keremi, yardımı gibi anlamlarda fazlaca kullanılmıştır. Felsefede ise genel bir tabirle Tanrı'nın küllî bilgisinin ve takdirinin hayırla (iyilikle) her şeyi kuşatması olarak ifade edilebilir.

Tanrı-insan arasındaki ilişkide insandan Tanrı'ya giden yol ilk olarak iman etmektir. Çünkü Tanrı insan arasındaki inâyet, Tanrı'yı bilmekten ziyade hissetmeye yönelik kişisel bir tecrübeye dayanmaktadır. Bir insanın Tanrı tasavvuru bütün inanç sistemini ve değer yargılarını oluşturur. Bu inançla hayatı anlamlandırır ve hayatının her alanını etkiler. Böylelikle nasıl bir yaratıcıya inanılıyorsa toplumun da değer yargıları bu inanca göre belirlenmiş olur. Ahlak, kültür, sanat, siyaset, eğitim, fizik, metafizik gibi pek çok alan bir yaratıcı tasavvuruna göre şekillenir. Tanrı'dan insana gelen inâyet ise her şeyden önce yaratmasıdır. Evreni muhteşem estetik ve sanatla yaratması, yaratılanların birbiriyle uyumu, düzeni, çeşitliliği ve varlıklarını devam ettirebilmeleri ilâhî inâyettir. Ayrıca Tanrı'nın sevgisi, merhameti, yardımı, şifa vermesi ve peygamber göndermesi vs. insana olan inâyettir.

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

Yunan felsefesinin sudûr doktrininden etkilenen Fârâbî'ye göre Tanrı'nın inâyeti bütün varlığı kuşatmıştır. Sudûrun Tanrı, akıl ve nefis olmak üzere üç ilkesi bulunmaktadır. Bunlardan kısaca Tanrı, zorunlu varlıktır, hiçbir şeye muhtaç değildir ve her türlü eksiklikten münezzehtir. Tanrı cinsi, faslı, tarifi, zıddı olmayan; bir, tek, ezeli-ebedi, büyüklük, azamet, güzellik, ihtişam, mutluluk ve aşktır. Bizatihi kendisi

bir inâyet olarak sudûr, zorunlu varlıkla mümkün varlığı, mükemmel varlık ile eksiklik ve kusurlu varlık alanını birbirinden ayıran bir kuramdır. Bu kuram ile Tanrı ve evren arasındaki ilişki inâyet kavramı ile açıklanmaktadır. Çünkü sudûr ile var olan âlem hem Tanrı'nın varlığından bir pay taşımaktadır hem de varlığını devam ettirebilmesi için ilahî inâyete muhtaçtır. Bu yüzden sudûr inâyetin sürekli olduğunu göstermektedir. Ayrıca sudûr teorisi kötülüğün varlığını anlamlandırmanın en iyi yoludur. Mutlak iyi olan Tanrı'dan var olabilecek en iyi âlem meydana gelmiştir. Varlık özü itibariyle iyidir. Kötülükler ise varlığın özünde değildir ve ay altı âlemlerle ilgilidir. Ayrıca az kötülük iyiliğin devamı için gereklidir. Filozofa hayatın amacı nedir, diye sorduğumuzda yanıt mutluluk olacaktır. Mutluluk mutlak iyi olan bir yetkinliğe ulaşmaktır. İnsanın bütün yetkinliklerinin tamamlandığı ve bu tamamlanma sürecinde faal aklın inâyeti ile mutluluk gerçekleşmektedir. Ayrıca filozofa göre faal aklın ittisali ile peygamber, insanlığın en üst mertebesinde ve aynı zamanda mutluluğun da yüksek mertebesinde bulunmaktadır. Fakat diğer insanlar da faal aklın inâyeti ile belirli bir yetkinliğe ulaşarak mutlu olabilirler. Böylelikle yetkinliğine ulaşan erdemli insanlar erdemli toplumu oluşturur. Ancak bu şekilde en yüce mutluluğa ulaşılır.

İbn Sînâ'ya göre inâyet, varlığın Tanrı'dan sudûr etmesiyle olabilecek en iyi ve mükemmel düzende O'nun akletmesidir. Fârâbî âlemin varlığını inâyet ile açıklarken İbn Sînâ buna ek olarak âlemdeki iyilik düzeni üzerinde durmaktadır. Filozoflar âlemin yaratılmasını sudûr teorisi ile açıklamıştır. İki filozofun da zorunlu ve mümkün varlık sıfatları birbirine benzemektedir. Tanrı sadece yaratılmışlara varlık veren değil aynı zamanda varlığı iyilik ve yetkinlik düzeninde irade edendir. Varlığın bu şekilde sudûr etmesi Tanrı'nın küllî ilmine, kudretine ve rızasına uygundur.

Nefis konusunu özgün bir şekilde ele alan İbn Sînâ, nefsin kendisini bilmesini boşlukta duran adam delili ile açıklamıştır. Buna göre bedenden bağımsız bir cevher olarak nefis, duylara ihtiyacı olmadan da soyut varlıkları idrak edebilir. Ayrıca filozof nefsin fonksiyonlarını seleflerinden daha da geliştirerek kendisinden sonra pek çok düşünürü etkilemiştir. Filozofun nefis konusundaki bir diğer getirdiği açıklama da faal akıl konusundadır. Buna göre insan duylar ve nefsin kuvveleri ile elde ettiği verilerin bilgi haline gelmesini faal aklın inâyeti sayesinde gerçekleştirir. İbn Sînâ bu konuda kendisinden önceki düşünürlerden farklı olarak bilginin kaynağının sezgiyle de

gerçekleşebileceğini savunmaktadır. Sonuç olarak Fârâbî'yi akıl filozofu, İbn Sînâ'yı da ruh filozofu olarak tanımlayanlar yerinde bir tanımlama yapmışlardır. Kötülüğün ortaya çıkmasını da varlığın yetkinliğini tamamlayamaması olarak değerlendirir. İnsanın yetkinliğine ulaşması ahlakî yetkinliğe ulaşarak mutlu olması demektir.

Fârâbî ve İbn Sînâ varlığın ortaya çıkmasındaki inâyetini sudûr teorisi ile açıklamışlardır. Bu teori kendi içerisinde tutarlı olmakla birlikte bazı yönlerden eleştirilebilir. Birincisi Tanrı'nın varlığını ve O'nun kendi zatını bilmesini âlemin O'ndan taşması için yeter-sebep saymak başka bir ifade ile sudûr olayını zorunlu olduğunu savunmak Tanrı'yı sınırlandırmak anlamına gelmektedir. Bu pasif bir Tanrı anlayışına yol açtığı için teolojik açıdan kabul edilemez. İkincisi zaman konusu belirli değildir. Filozoflar bu teorinin zaman dışı olduğunu savunsa da sudûr bir eylem olduğu için belirli bir süreç olması gerekmektedir. Oysa zaman açısından yaratma ve sudûrun herhangi bir farkı yoktur. Üçüncüsü Tanrı sadece kendi varlığını bildiği halde kendisinden taşan varlıklar hem Tanrı'yı hem de kendi varlıklarının sonradanlığını bilmektedirler. Buna göre akılların bilgisinin Tanrı'nın bilgisinden daha kapsamlı olması gerekir ki bu da Tanrı'nın mutlak kemaliyle ve ilmiyle bağdaşmaz.<sup>411</sup> Sonuç olarak sudûr teorisine getirilen bu eleştirilerle biz de aynı kanaatteyiz. Âlemin yaratılması konusunda İbn Rüşd'ün sürekli yaratma kavramı hem Tanrı'nın âlem üzerindeki inâyetine hem de Tanrı tasavvurumuza daha uygun görünmektedir.

İbn Rüşd varlık alanını neden-nedenli olarak açıklamaktadır. Bütün varlık nedensiz bir nedende son bulmak zorundadır. Bu zorunlu neden olan Tanrı, âlemi sebeplilik zinciri ile var etmiştir. Bütün âlem Tanrı'nın inâyet ve cömertliği ile yaratılmıştır. Filozof bu yaratılışı ifade etmek için sürekli yaratma tabirini kullanmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın âleme olan inâyeti sürekli ve kesintisiz olarak devam etmektedir. Böylelikle Tanrı'nın varlığına getirdiği iki argümandan birisi inâyet delilidir. Bu delile göre evrendeki her şey insanın varlığıyla uyumludur. Bu uyumu irade eden bir yaratıcı olması gerekir. Böylece evrendeki varlık düzeni ve uyum Tanrı'nın varlığına işaret etmektedir. İbn Rüşd bunu inâyet delili olarak isimlendirir.

---

<sup>411</sup> Mahmut Kaya, 'Sudûr', *TDVİA*, 2009, 468.

Filozof doğadaki her şeyin varlığının ve insan varlığıyla uyumunu ilahî inâyet olduğunu savunmaktadır. Bu görüşünü de âyetlerle delillendirmektedir.

İbn Rüşd nefsin güç ve fonksiyonlarının da insanın ahlaki ve toplumsal yapı ile uygun olduğunu belirtmektedir. Nefis her varlığa canlılığını, düzenini ve işlevini veren bir ilkedir. Filozof nefis ve akıl konusundaki görüşleri Fârâbî ve İbn Sînâ'dan çok da farklı değildir. Ona göre de insanın yetkinliğine ulaşmasında akıl ve nefis en önemli iki cevherdir. İnsanın ahlaki ve toplumsal olarak gelişmesi için bu iki yetinin yetkinleşmesi gerekmektedir. Böylelikle insan nihai mutluluğa ulaşacaktır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki filozoflarımız inâyeti Yunan düşüncesinden etkilenmiş ve İslam düşüncesi ile zenginleştirerek özgün bir kavram haline getirmişlerdir. Tanrı'nın küllî ilmi ve kudretinin her şeyi kuşatması inâyetindedir. Evrenin varlığı hiçbir filozofun kayıtsız kalamayacağı bir sorundur ve bu devasa alanın anlamlandırılması gerekmektedir. Filozoflarımız Tanrı-evren ve insan arasındaki ilişkiyi inâyet delili ile anlamlandırmışlardır. Ayrıca Kur'an'ın bize takdim ettiği inâyet anlayışı ile filozofların inâyet anlayışı birbirine uygundur. İnâyet kavramı dini literatürde yer almış olsa da günümüzde yapılan çalışmalar yetersizdir. Özellikle Batı literatüründe Tanrı'nın sevgisi üzerinden dini tecrübe olarak ele alınmıştır. Bu kavram geniş bir alanı kapsamasıyla birlikte Tanrı-evren ve insan arasındaki ilişki özelleştirilerek çalışılabilir. Çalışmamızın bundan sonraki çalışmalara ufuk açmasını temenni ederiz.

## KAYNAKÇA

AKGÜN Tuncay, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2013.

ARKAN Atilla, 'İbn Rüşd: İnsan Tasavvuru/Psikoloji: Nefs ve Akıl', *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yayınları, c.7, İstanbul, 2017.

ALPER Ömer Mahir, 'İbn Sînâ', *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.20, İstanbul, 1999.

ALPER Ömer Mahir, 'İslam Felsefesinde Altın Çağın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi', *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yayınları, c.5, İstanbul, 2017.

ALTINTAŞ Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.

Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, Bilge Su Yayıncılık, çev.: Saffet Babür, Ankara, 2015.

Aristoteles, *Fizik*, çev.: Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017.

Aristoteles, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, çev.: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Bilge Su Yayıncılık, çev.: Saffet Babür, Ankara, 2009.

ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, c.2, İstanbul, 2006.

ATEŞ Ahmet, 'Farabi'nin Eserlerinin Bibliyografyası', *Belleten*, XV. S.57, 1951.

AYDIN İbrahim Hakkı, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, Bil yayınları, Ankara, 2010.

AYDINLI Yaşar, *Fârâbi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014.

BABATAEV Abdiraşit, *Richard Swinburne'de Tanrı'nın Varlığını Kanıtlama Sorunu*, AÜSBE Doktora Tezi, Ankara, 2009.

BIYIKOĞLU Adem, *İbn Rüşd'de İnsan Hürriyeti*, CÜSBE Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2003.

BİRCAN Hasan Hüseyin, 'Fârâbî Ve Mutluluk', *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yayınları, c.5, İstanbul, 2017.

BOLAY Süleyman Hayri, *Aristoteles Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993.

CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

CEVİZCİ Ahmet, 'kozmozolojik kanıt', *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

COPLESTON Frederick, *Aristoteles*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1986.

ÇAĞRICI Mustafa, 'Yaratma', *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.43, İstanbul, 2013.

DEMİRKOL Murat, *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*, Fecr Yayınları, Ankara, 2010.

DENİZ Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010.

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

DEVELLİOĞLU Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

DURALI Teoman, *Aristoteles ve Doğanın Mekanik Yöntemle İncelenmesi Sorunu*, İÜSBE Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1996.

DURUSOY Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2012.

DURUSOY Ali, 'İbn Sînâ', TDVİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.20, İstanbul, 1999.

Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, çev.: Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul, 2013.

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

Fârâbî, 'Fusûsü'l-Hikem', *Fârâbî'nin İki Yapıtı*, OMÜİFD, çev.: Mehmet Dağ, S.14-15, Samsun, 2003.

Fârâbî, 'Risâle Fî El-Akl Aklın Anlamları Üzerine', *Fikir Mimarları Dizisi Fârâbî*, çev.: Hüseyin Gazi Topdemir, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

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

Fârâbî, 'Tahsîlu's-Sa'âda', *Mutluluğun Kazanılması*, çev.: Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul, 2012.

Fârâbî, 'et-Tenbîh Alâ Sebîli's-Seâde', *Mantiğa Giriş Risaleleri*, çev.: Yaşar Aydın, Litera Yayınları, İstanbul, 2018.

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

Fârâbî, 'Uyûnü'l-Mesâil', *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007.

IZUTSU Toshihiko, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev.: M. Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul, 2014.

İbn Rüşd, 'el-Keşf An Minhâci'l-Edille', *Felsefe-Din İlişkileri*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.



İbn Rüşd, 'Faslu'l-Makâl', *Felsefe-Din İlişkileri*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.

İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, çev.: Atilla Arkan, ed. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016.

İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev.: Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, c.1, İstanbul, 1998.

İbn Sînâ, 'Sîretu Eş-Şeyhu'r Reîs' *The Life Of İbn Sînâ*, ed. William E. Gohlman, State University Of New York Press, Albany, 1974.

İbn Sînâ, *Fizik I*, çev.: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.

İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev.: Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013.

İbn Sînâ, *en-Necât*, çev.: Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012.

İbn Sînâ, *Risâle fi Mâhiyeti'l- Işk (Aşkın Mahiyeti Hakkında)*, çev.: Ahmed Ateş, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2017.

İbn Sînâ, *İlâhiyât*, çev.: Ekrem Erdemli, Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.

İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, LiteraYayıncılık, İstanbul, 2013.

İmam Allâme İbn Manzûr, 'h-d-y', *Lisanu'l Arab*, c.15, Beyrut, Lübnan, 1997.

KARLIĞA H. Bekir, 'İbn Rüşd', *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.20, İstanbul, 1999.

KARLIĞA Bekir, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, Mayha Yayınları, İstanbul, 2014.

KAYA Mahmut, 'Sudûr', *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.37, İstanbul, 2009.

KAYA Mahmut, 'Fârâbî', *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.12, İstanbul, 1995.

Kindî, 'Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine' *Felsefi Risâleler*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.

KURŞUNOĞLU M. Said, *İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, Elis Yayınları, Ankara, 2006.

KUTLUER İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

KUTLUER İlhan, 'Gâiyyet', *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.13, İstanbul, 1996.

KUTLUER İlhan, 'İttisâl', *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.23, İstanbul, 2001.

ÖGCEM Ergin, 'Olgucu Yaklaşımlar Perspektifinde Din Dili', *İMAD*, c.2, S.1, 2016.

ÖZALP Hasan, *Tanrı ve Tasarım*, Otto Yayınları, Ankara, 2015.

ÖZALP Hasan, 'Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fâil Neden: İbn Sina Örneği', *İslâmî Araştırmalar*, c.25, 2014.

ÖZALP Hasan, 'Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji', *Journal of Turkish Studies*, 2015.

ÖZCAN Zeki, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999.

ÖZGEN Mehmet Kasım, *Farabi'de Mutluluk Ahlak İlişkisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

PETERSON Michael vd., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, ter. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2009.

Platon, *Devlet*, çev.: Sabahatin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010.

Platon, *Minos-Epinomis*, çev.: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013.

Platon, *Timaios*, çev.: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

Platon, *Yasalar*, çev.: Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012.

Plotinus, *Enneadlar*, çev.: Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996.

Râğıb el-İsfahani, Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü, çev: Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul, 2007.

REÇBER Mehmet Sait, *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, M. Sait Reçber, Grafiker Yayınları, Ankara, 2014.

REÇBER Mehmet Sait, 'Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine', *AÜİFD*, S.51, 2010.

Saint Augustinus, *İtiraflar*, çev.: Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.

SAMİ Şemseddin, *Kâmûs-ı Türkî*, İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul, 2011.

SARIKAVAK Kazım, 'İbn Rüşd'ün Telhîsü Kitabi'n-Nefs Adlı Eseri Çerçevesinde Nefs Kavramı', *Doğu-Batı İlişkinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, ed.M. Kazım Arıcan, B. Ali Çetinkaya vd., Asitan Yayıncılık, c.1, Sivas, 2009.

SARIOĞLU Hüseyin, 'İbn Rüşd', *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yayınları, c.7, İstanbul, 2017.

SARIOĞLU Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006.

SUNAR Cavit, *İslamda Felsefe ve Farabi I*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1972.

SWİNBURNE Richard, *Tanrı Var Mı?*, çev.: Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa, 2001.

ŞAHİNER Muharrem, 'Plotinusçu Taşma Teorisinin İslam Geleneğine Entegrasyonu Bağlamında İbn Sînâ'da İnâyet Kavramı', *1st International Scientific Researches Congress Humanity and Social Sciences*, Madrid, 2016.

ŞENEL Cahid, *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, İÜSBE Doktora Tezi, İstanbul, 2012.

TAYLAN Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997.

TOPALOĞLU Aydın, 'Tanrısal İnâyetin Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı', *MÜİFD*, S.27, 2004.

TURHAN Kasım, 'İNâyet', *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.22, İstanbul, 2000.

TÜRK BEN Yaşar, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, ElisYayınları, Ankara, 2012.

ÜLKEN H. Ziya, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, Selçuk Yayınları, 1967.

YARAN Cafer Sadık, "'Eleştirel Deneyimcilik": Dini Tecrübede Swinburne'nün "Safdillik İlkesi"ne Karşı "Eleştirelilik İlkesi"', *İÜİFD*, S.15, 2007.

YARAN Cafer Sadık, *Bilgelik Peşinde*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2002.

YARAN Cafer Sadık, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2009.

YARAN Cafer Sadık, 'Din-Sağlık İlişkisi ve Şifa Delili', *EKEV Akademi Dergisi*, S.25, 2005.

YAVUZ Yusuf Şevki, 'Hidâyet', *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.17, İstanbul, 1998.

YAVUZ Yusuf Şevki, Çetin Abdurrahman, 'Âyet', *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.4, İstanbul, 1991.

WEBER Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991.



## ÖZGEÇMİŞ

### KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : **Raziye ŞAHİNER BULUT**  
Uyruğu : **T.C**  
Doğum Tarihi ve Yeri : **03.05.1991 Gürün/SİVAS**  
e-posta : **r.sahinerr@hotmail.com**

### EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi	2015
Yüksek Lisans	Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü	2018

### İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2015	MEB	Öğretmen
2018	DİB	Kur'an Kursu Öğreticisi

### YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı Dilin Adı **KPDS (.....) ÜDS (....) TOEFL (....) EILTS (....) YÖKDİL (68,75)**