

dayandırmayı yeterli bulmayıdır. Böyle bir gerekçelendirmeye gitmemesinin bir nedeni de onun bir varlığın mâhiyeti gereği var olmasına bir anlam veremesi olabilir. Ancak, her halükarda, Zorunlu Varlık'ın yokluğu düşünüldüğünde bir imkânsızlık/ çelişki ortaya çıkıyorsa bunun delâlet ettiği olguyu/ gerçekliği dile getiren önermesel bir doğruluğun varlıksal/olgusal temeline ve bunun epistemik erişimimize neden açık olduğuna dâir bir açıklama getirmek ontolojik delilin temel sezgilerine müracaatı kaçınılmaz kılacaktır.

## GAZZÂLÎ ve ÂLEMİN MÜKEMMELLİĞİ: LEYSE Fİ'L-İMKÂN'IN İBN SİNÂCI KÖKLERİ ÜZERİNE

Yrd. Doç. Dr. M. Cüneyt KAYA

*İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü*

*Her ne kadar Gazzâlî'nin felsefeyle olan ilişkisi daha çok felsefeye yönelttiği eleştiriler bağlamında ele alınsa da felsefenin onun düşüncesi üzerindeki etkileri araştırmacılar için her zaman ilgi çekici bir konu olmuştur. Gazzâlî'nin pek çok eserinde izine rastlanabilecek olan bu etkinin en önemli örneklerinden birini, onun leyse fi'l-îmkân ebda'u mimmâ kân sözüyle şöhret bulan âlemin mükemmelliği düşüncesi oluşturmaktadır. Gazzâlî'nin bu düşüncesi o henüz hayattayken tenkit edilmeye başlanmış ve bu tenkit ve savunma geleneği XIX. yüzyula kadar devam etmiştir. Gazzâlî'ye yöneltilen tenkitlerin başında, âlemin mükemmelliği düşüncesinin filozoflara ait bir öğretisi olduğu ve bu sebeple Gazzâlî'nin, eleştirdiği filozoflarla aynı görüşü paylaşarak tutarsızlığa düştüğü iddiası gelmektedir. Bu tebliğin amacı, sözkonusu tenkitlerden hareketle Gazzâlî'nin âlemin mükemmelliği düşüncesinin özel olarak İbn Sînâ felsefesindeki köklerini tespit etmek ve bu sayede Gazzâlî-felsefe ilişkisini biraz daha aydınlatmaktır.*

\*\*\*

### Giriş

Gazzâlî'nin felsefeyle olan paradoksal ilişkisine dâir en dikkat çekici tespitlerden biri, Endülüsîlü meşhûr talebesi Ebû Bekr b. el-Arabî (ö. 543/1148) tarafından yapılmıştır: "Üstadımız Ebû Hâmid, filozofların içlerine (*butûn*) kadar girdi; sonra onlardan ayrılmak istedi, fakat başaramadı."<sup>1</sup> İbnü'l-

1 İbn Teymiyye, *Der 'u te 'ârûzi 'l-akl ve 'n-nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1399/1979, I, s. 5.

Arabî'nin sözündeki "niyet okuyucu" tarafı bir kenara bırakırsak, Gazzâlî'nin felsefeyle "eleştiri" üzerinden başlayan ilişkisinin, onun düşünce dünyasının farklı veçhelerini muhtelif düzeylerde etkilediği bilinen bir husûstür. Bu etkinin, Gazzâlî'nin çağdaşları tarafından da fark edildiği ve özellikle *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı şaheseri çerçevesinde onun felsefî temayüllerinin eleştirildiği bilinmektedir. Meselâ Mâlikî fakîhi Ebû'l-Velîd et-Turtûşî (ö. 1126 veya 1131), Gazzâlî'nin, eserlerini filozofların görüşleri ve Hallâc'ın (ö. 309/922) sembolik ifadeleriyle bulandırarak fukahâ ve mütekellimleri eleştirmeye başladığına dikkat çekmektedir.<sup>2</sup> Turtûşî'nin eleştirileri bununla sınırlı kalmakta, Gazzâlî'yi felsefe ve tasavvufu "pragmatik" amaçlarla ilgilenen biri olarak nitelemektedir:

"Bu Tûslu adamın kitapları sebebiyle tasavvuf yolunun mensupları (*es-sâlikîn*) çok büyük zarara uğramışlardır. O, sûfilere benzemeye çalışmış, ancak onların öğretilerini [tam olarak] benimsememiştir. Filozofların öğretilerini onların öğretileriyle karıştırmış, böylece insanlar bu konularda hataya düşmüştür. Şunu söylemeliyim ki, o, [görüşlerini] felsefe [pazarında] satışa çıkarmış olsa da o alanda yetersizdir (*kasîran*). *el-Makâsîd*'de felsefesini, *Mi'yârü'l-ilm*'de mantığını naklettiği üstad Ebû Alî b. Sînâ'nın seviyesine çıkmaya çalışsa da bunu başaramamıştır. [Onun] bu görüşleri (*i'tikâdât*)—ki bazıları gerçeği ifade ederken bazıları geçersizdir—özetle şu iki sınıf insan için kaleme alınmıştır: Kanıtlama (*burhân*) ehli ve *mükâşefe* ehli. Bu doğrultuda onun kitapları ya kanıtlamanın bilgisine veya *mükâşefe* ehlinin riyâzetine dâir bir girişle başlamak durumunda kalmıştır. Bu sebeple kitaplarını inceleyen kimse onu önceleyip kanıtlamanın türlerini ondan öğrensün ve kanıtlama ehline katılsın diye *Mi'yârü'l-ilm* kitabını tasnif etmiştir. Kişinin *mükâşefe* ehline katması için ise, *Mizânü'l-amel* adlı eserine riyâzetle ilgili husûslarla başlamıştır."<sup>3</sup>

Bir başka Mâlikî fakîhi Mâzerî (ö. 536/1141) ise, Gazzâlî'nin eserlerinin, varlığın birliği görüşünü benimseyenler (*el-muvahhidûn*), filozoflar, sûfiler ve "*el-İşârât ashâbî*" arasında gidip gelmelerden ibaret olduğunu belirterek İhvân-ı Safâ ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî gibi isimleri Gazzâlî'nin kaynakları arasında saymaktadır. Gazzâlî'nin fıkıhtaki derinliğini teslim eden Mâzerî, onun kelâmındaki yetersizliğini ise, felsefî ilgilerine bağlamaktadır:

2 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî, Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1383/1964, VI, 243.

3 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Gurnata*, nşr. Muhammed Abdullah İnân, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1393/1973, III, 267.

"(...) Onun [kelâm ilminde] derinleşmemesinin sebebinin, kelâm (*usûlu'd-dîn*) alanında derinleşmeden önce felsefe okuması olduğunu anladım. Felsefe okuması ona, mânâlar[ı yorumlamada] cesaret ve hakikatlere karşı kolaylıkla hücum etme [gücü] kazandırdı. Çünkü filozoflar, riâyet ettikleri bir dinî hüküm olmadığı ve tâbi oldukları liderlere (*eimme*) muhâlefet etmekten korkmadıkları için akıllarına (*havâtır*) gelen doğrultusunda yol almaktadırlar. (...) Sonra, bu son zamanda filozoflardan İbn Sînâ diye bilinen bir adam, dünyayı felsefeye dâir [kaleme aldığı] eserlerle doldurdu. O, bu alanda büyük bir önderdir. Felsefedeki gücü, akâid ilkelelerini felsefeye indirgemeye çalışmasına yol açmış ve bu meseleyi dakik bir şekilde ele alarak başkasının yapamadığı bir şeyi yapmıştır. (...) Bu Gazzâlî de felsefe alanında, İbn Sînâ'nın işaret ettiği husûsların pek çoğunda ona güvenmektedir."<sup>4</sup>

Gazzâlî'nin felsefeyle ilişkisi bağlamında çağdaşları tarafından yapılan bu genel tespit ve eleştiriler yanında onun ilk olarak *İhyâ'nın* "Tevhîd ve Tevek-kül Kitabı"nda dile getirdiği ve sonraları *leyse fi'l-inkân ebda' mimmâ kân* (= olandan daha mükemmeli mümkün değildir) şeklinde formüle edilen görüşünün ayrı bir yeri bulunmaktadır. Bu görüşün ayrıcalıklı konumu, Gazzâlî hayattayken etrafında bir tartışmanın başlamış olmasından ve bu tartışmanın, lehte ve aleyhte kaleme alınan risâlelerle 19. yüzyıla kadar sürmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>5</sup> Talebesi İbnü'l-Arabî, *leyse fi'l-inkân* tartışmasının, hocası henüz hayattayken başladığına dâir şu tespitte bulunmaktadır:

"Üstadımız Ebû Hâmid el-Gazzâlî büyük bir söz (*kavlen azîmen*) söylemiş ve Iraklılar onu bu sebeple eleştirmişlerdir. Allah şâhid olsun ki, [bence de] o, eleştirilecek bir sözdür. [Zirâ] o şöyle demiştir: Sağlamlık (*itkân*) ve hikmet açısından bu âlemde daha mükemmeli (*ebda'*) kudret dâhilinde değildir. Ondan daha mükemmeli kudret dâhilinde olmuş olsa da onu [yaratmayı] saklasa, bu, cömertliğe aykırı bir şey olurdu."<sup>6</sup>

4 Sübkî, *Tabakât*, VI, 240-241. Gazzâlî'nin hayatının son yıllarında eserlerine yöneltilen eleştiriler sebebiyle Sultan Sencer'in huzurunda kendisini savunmak durumunda kalışı hakkında bkz. Frank Griffel, *al-Ghazzâlî's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 2009, s. 54-56.

5 Bu tartışmanın tarihi ve tahlili hakkında bkz. Eric L. Ormsby, *İslâm Düşüncesinde İlahî Adâlet Sorunu [Teodise]*, çev. Metin Özdemir, Ankara: Kitâbiyât, 2001. Ormsby'nin tartışmacılara dâir verdiği listeye dâir bir güncelleme denemesi için bkz. M. Cüneyt Kaya, "Daha Mükemmel Bir Âlem Var Olabilir mi?: *leyse fi'l-inkân* Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, sy. 16 (2004/1), s. 239-249.

6 Sîdî Ahmed b. el-Mübârek, *el-İbrîz min kelâmi Seyyidi Abdilazîz ed-Debbâğ*, y.y.: Dârü'l-fık, ts., s. 473.

Bu uzun soluklu tartışmada Gazzâlî'nin muhâliflerinin ona yönelttiği eleştirilerin başında, bu görüşün bir şekilde ya *felâsifenin* ya da Mu'tezile'nin öğretileriyle ilişkili oluşu gelmektedir. Meselâ Ahmed b. el-Müneyyir (ö. 683/1284), "Bu mesele ancak filozofların ve Mu'tezile'nin temel öğretileri (*kavâ'id*) uyarınca ileri sürülebilir" demekte,<sup>7</sup> Gazzâlî'nin sözünün, Tanrı'nın zâtı gereği tabii bir zorunlulukla varlık verdiğini ileri süren filozofların öğretisiyle uygunluk arz ettiğini belirtmektedir.<sup>8</sup> Bu çalışmanın temel hedefini de Gazzâlî'nin muhâlifleri tarafından ileri sürülen bu iddianın haklılık payını tespit etmek oluşturacaktır. Bu doğrultuda ilk olarak Gazzâlî'nin âlemin mükemmelliğine dâir tartışmaya konu olan sözleri incelenecek, ardından bunların, filozofların, özellikle de İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) görüşleriyle nasıl bir ilişkisinin olduğu tahlil edilerek Gazzâlî'nin bu mesele bağlamında gerçekten filozofların etkisinde kalıp kalmadığı sorusu cevaplanmaya çalışılacaktır.

### I. Gazzâlî Ne Diyor?

Gazzâlî'nin tartışma yaratan sözlerini incelemek için ilk olarak *İhyâ'*nin "Tevhîd ve Tevekkül Kitabı"nın "Tevekkülün Aslı Olan Tevhîdin Hakikati" başlıklı bölümüne müracaat etmek gerekmektedir. Gazzâlî bu bölümde tevhidin farklı idrâk seviyelerine sahip insanlar tarafından nasıl algılandığını ele almakta ve bu çerçevede ceviz-kabuk analogisini kullanarak tevhidin "dört derecesi"nden bahsetmektedir. Gazzâlî'nin, vesileci anlayışını son derece belirgin bir tarzda ortaya koyduğu bu bölümün ana fikri "Allah'tan başka bir fâilin bulunmadığı" şeklindedir. Gazzâlî, "hakikat yolcusu"nun (*sâlik*) etrafında kurguladığı bir anlatıyla insanın ihtiyâr olduğunu zannettiği fiillerinin bile aslında cebir altında olduğunu ispatlamaya çalışmakta ve bu vesileyle *ihdiyâr* ve *cebr* kavramlarına dâir uzun tahliller sunmaktadır.<sup>9</sup>

Bölümün sonlarına gelindiğinde, insan fiillerinin cebir altında olduğu tespiti, mükellefiyet ve âhiret hayatının anlamına dâir şüphelerin belirmesine yol açmaktadır ki, Gazzâlî bu şüpheleri şu soruyla formüle etmektedir: "Her şeyin cebir altında cereyan ettiği şimdi ortaya çıkmış oldu. Öyleyse sevabın, azabın, İlâhî

7 Ahmed b. el-Mübârek, *el-İbrîz*, s. 474.

8 Semhûdî, *İzâhü'l-beyân li-men erâde'l-hucce min leyse fi'l-inkân ebda' mim mâ kân ve mâ 'anâhu mim mâ ekâmehü alâ zâlike mine'l-burhân*, Süleymaniye Ktp., Lâleli nr. 3661, vr. 80a3-11.

9 Gazzâlî, *İhyâ' ulûmi'd-dîn*, nşr. Muhammed Vehbî Süleymân, Üsâme Amûre, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 2006, IV, 2905-2930.

öfke ve rızânın ne anlamı var? O, kendi fiil[inin sonucuna] nasıl öfkelenebilir?"<sup>10</sup> Gazzâlî'nin *leyse fi'l-inkân* tartışmasını doğuran sözleri, aslında bu soruya verdiği cevap çerçevesinde karşımıza çıkmaktadır. Bu sorunun cevabı noktasında okuyucuları öncelikle "Şükür Kitabı"na yönlendiren Gazzâlî, mükâşefe ehlinin yöntemini uzun uzadıya anlatmaktan çekindiğini belirterek "tevekkül makamına tâlip olanın kesin ve sarsılmaz bir inanca sahip olabilmesi için" bu yöntemin özeti vermeyi tercih etmektedir. Gazzâlî bu soruyu cevaplarırken öncelikle âlemdaki gerek kozmik gerekse sosyal düzenin mükemmelliğini tespit etmekte, ardından böylesi mükemmel bir âlem tasvirine yönelebilecek en önemli itiraz durumundaki "kötülük problemi"ne bir çözüm önermektedir.

Gazzâlî'ye göre dikkatleri Sebeplerin Sebebi'ne yönelten tevhid inancı kişide tevekkül hâlinin ortaya çıkmasını sağlamakta, tevekkül hâlinin tam olarak kişide yer edebilmesi ise, Allah'ın rahmetine ve hikmetine sarsılmaz bir şekilde iman etmekle mümkün olabilmektedir.<sup>11</sup> Rahmet ve hikmete olan sonsuz iman ve güven ise, Gazzâlî'nin âlemdaki düzenin mükemmelliğini ileri sürüşünün başlıca sâikini oluşturmaktadır. Ona göre "bir mü'min hiçbir zaaf ve şüpheye düşmeden kesin bir tasdikle" âlemde mükemmel ve değişmez bir düzenin mevcûd olduğuna inanmalıdır. Âlemdaki düzen öylesine mükemeldir ki, Allah "bütün insanları en akıllılarının aklı üzere yaratsa, en bilginlerinin bilgisini onlara öğretse, onlar için taşıyabilecekleri kadar bilgi yaratsa, anlatılamayacak kadar sonsuz hikmeti üzerlerine yağdırsa, sonra buna, hepsinin sayısınca ilim, hikmet ve akıl ilâve etse, gelecekte olayların nasıl sonuç vereceğinin sırrını onlara açıklasa, melekût âleminin sırlarından onları haberdar etse, lütfundaki incelikleri ve cezasındaki gizlilikleri bildirse; böylece onlar iyi-kötü, yararlı-zararlı olan şeyleri tanısa, sonra onlara mülk ve melekûtu, verdiği bu ilim ve hikmetle, yardımlaşma ve dayanışma hâlinde, hepsini gereken şekilde yönetmeyi emretse" bile Allah'ın dünya ve âhiretteki işleyişe dâir koyduğu düzene bir sivrisineğin kanadı kadar bile müdahalede bulunamaz, değiştirebilecek bir şey bulamazlar.<sup>12</sup> Bu, sadece kozmik anlamda bir mükemmelliği ifade etmemektedir; zira Gazzâlî'ye göre "Allah'ın kullarına taksim ettiği

10 Gazzâlî, *İhyâ'*, IV, 2931.

11 Gazzâlî, *İhyâ'*, IV, 2931.

12 Gazzâlî, *İhyâ'*, IV, 2931. Gazzâlî'nin bu değerlendirmesinin kaynağı, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kütü'l-kulûb*'udur; bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, nşr. Sa'îd Nesîb Mekârim, Beyrut: Dâru Sâdır, 1995, II, 71. Hatta Gazzâlî'nin, *Kütü'l-kulûb*'un sözkonusu pasajını doğrudan alıntılıdığını söylemek bile mümkündür. Gazzâlî'nin tartışmalı ifadelerinin kaynağı olarak *Kütü'l-kulûb*'a dâir bir değerlendirme için bkz. Ormsby, *İlâhî Adâlet*, s. 52-53.

rızık, ecel, sevinç, hüzn, acziyet, güç, iman, küfür, ibadet ve günah adına ne varsa hepsi sırf adâlettir, bu taksimde zulüm yoktur.”<sup>13</sup> Gazzâlî tartışma yaratan sözlerini böyle bir bağlamda ifade etmektedir:

“Bilakis [bütün bunlar] gerektiği üzere, gerektiği gibi ve gerektiği miktarda (*bi'l-kader*) doğru (*hak*) ve zorunlu (*vâcib*) bir sıra düzenine (*tertib*) göredir. [Zirâ] olandan daha güzeli, daha tam olanı ve daha mükemmeli hiçbir şekilde imkân dâhilinde değildir (*ve leyse fi'l-imbân aslen ahsene minhu ve lâ etemme ve lâ ekmele*).”<sup>14</sup>

Gazzâlî, her ne kadar Allah'ın kudretine dâir bir tartışmaya girmeyi hedeflemese de, sözlerinin bu konuda zihinlerde oluşturacağı soruların da farkındadır. Ona göre olandan daha mükemmelinden bahsedebilseydik, bu, Allah'ın kudreti yettiği halde o “daha mükemmel” olanı nezdinde tuttuğu ve esirgediği anlamına gelecek; bu da bir ihsan ve ikram değil, cömertlikle çelişen cimrilik, adâlete ters düşen bir zulüm olmuş olacaktı. Her şeye gücü yeten Allah hakkında, O'nun âcizliğini çağırıştıran böyle bir telakkinin imkânsızlığı karşısında, Gazzâlî açısından, “olandan daha mükemmel”ni var saymak bile sözkonusu değildir.<sup>15</sup>

Gazzâlî bu aşamada meselenin diğer boyutunu, yani kötülük problemini ele almaya başlamaktadır: Olandan daha mükemmel mümkün değilse âlemdeki kötülükleri nasıl açıklayacağız? Gazzâlî bu soruyu birkaç unsuru bir arada kullanarak cevaplamaktadır. Bu unsurların başında iyilik ve kötülüğün birbirleri için vazgeçilmezliği gelmektedir. Buna göre “gece olmasa gündüzün kıymeti, hastalık olmasa sağlığın değeri bilinmezdi. Cehennem olmasa cennettekiler nimetin kıymetini bilemezlerdi.” “Eksik olan yaratılmamış olsaydı kâmilin değeri bilinmezdi. Hayvanlar yaratılmasaydı insanın şerefi ortaya çıkmazdı. Kemâl ile eksiklik (*naks*) başkasına nisbetle belli olur. Kâmil ve eksik olan hepsi de cömertlik ve hikmetin gereği olarak yaratılmıştır.” Diğer yandan çok sayıda iyiliğin devamı için az sayıda kötülüğün varlığı da bir zorunluluktur: “Hayatı kurtarmak için kangren olan eli kesmek nasıl adâletse –bu, eksik olanı kâmile fedâ etmektir- (...)”. “Nitekim insan rûhları yerine hayvan rûhlarının [kurban olarak] fidiye sayılması, hayvanları boğazlama yetkisinin insana verilmesi zulüm değildir. Bilakis kâmilî eksik olanın önüne geçirmek adâletin ta kendisidir.” Gazzâlî, kötülüğe dâir değerlendirmelerin sadece bu dünya göz önüne alınarak yapılmaması gerektiğini, âhîret hayatı hesaba katılmadan yapılacak değerlendirmelerin bütünü

13 Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 2932.

14 Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 2932.

15 Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 2932.

göremedikleri için eksik olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla “dünyadaki fakirlik ve âfet dünyada kusur sayılsa da âhirette artı değerdir. Bir şahıs için âhiretteki her eksiklik, başkasına göre nimet sayılır.” “Aynı şekilde cehennemliklere verilen büyük azaba karşılık, cennetliklere çok büyük nimetler vermek ve ehl-i küfrün ehl-i imanın fidiyesi sayılması bizâtihi adâlettir.”<sup>16</sup>

Gazzâlî bu meseleyi “büyük, derin, engin ve fırtınalı bir deniz” olarak niteleyip çoklarının bu denizde boğulduğunu belirtmekte ve denizin ötesinde “kader sırrı”nın bulunduğunu söylemektedir. Ancak ona göre meselenin özü şundan ibarettir:

“Hayır ve şer kaderin gereğidir. İlâhî irâde (*meşîet*) gerçekleşikten sonra O'nun verdiği hüküm zorunlu olarak gerçekleşir (*vâcibe'l-husûl*). O'nun hükmünü reddedecek, emrini ve takdirini bozacak hiç kimse yoktur. Hattâ büyük ve küçük her şey yazılıdır ve bilinen kader uyarınca gerçekleşmesi beklenmektedir. Başına gelen seni ıskalayacak değildir, seni ıskalayan da başına gelecek değildir.”<sup>17</sup>

Gazzâlî'nin *leyse fi'l-imbân* tartışmasını doğuran bir başka ifadesi ise, *Kitâbü'l-erba'in fi usûliddîn*'in “Kazâya Rıza Göstermek” başlıklı dokuzuncu ilkesine (*asl*) dâir açıklamaları içerisinde karşımıza çıkmaktadır. Gazzâlî tarafından *Cevâhirü'l-Kur'an* adlı eserinin üçüncü bölümü olarak tasarlanan *Kitâbü'l-erba'in*, muhtemelen bizzat müellifi tarafından sonradan müstakil bir eser hâline getirilmiştir<sup>18</sup> ve Gazzâlî'nin *Cevâhir*'de *İhyâ*'ya yaptığı atıflar, onun ve dolayısıyla *Kitâbü'l-erba'in*'in *İhyâ*'dan sonra kaleme alındığını göstermektedir.<sup>19</sup>

Gazzâlî, *Kitâbü'l-erba'in*'in sözkonusu bölümünde Allah'ın kazâsına rızâ göstermenin önemi üzerinde durmakta ve başa gelen musibetlere, hoş gitmeyen ve acı veren şeylere karşı tam bir hoşnutluk içinde olmayı okuyucularına tavsiye etmektedir. Kazâ karşısında hoşnutluk hâline ermenin bir diğer yolu da âlemde meydana gelen her türlü olağanüstülüğün (*u'cûbe*) altında bir veya birden çok inceliğin (*latife*) bulunduğu inanmak ve bu doğrultuda kalbinden “niçin” ve “nasıl” sorularını tümüyle söküp atmaktadır. Bu sayede kişi, câhil bir kimse'nin düzensizlik, bozukluk ve yoldan çıkmışlık olarak değerlendireceği hâdiseler karşısında herhangi bir şaşkınlığa kapılmayacak “Allah'ın takdir ettiği her şeyde bir hayır” olduğunu bilecektir. Düşüncelerini, hikâyeye tadındaki örneklerle destekleyen Gazzâlî, bu tür örnekleri iyice bilen kimsenin Allah'ın fiillerine değil,

16 Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 2932.

17 Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 2933.

18 Abdurrahman Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazzâlî*, Kuveyt: Vekâletü'l-matbû'ât, 1977, s. 145-147, 149; H. Bekir Karlığa, “Gazzâlî: Eserleri”, *DİA*, XIII (İstanbul 1996), s. 523.

19 Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'an*, Kahire: Matba'atü Kürdistânî'l-İlmiyye, 1329, s. 28-29.

kendi bilgisizliğine şaşıracağını ve “niçin” ya da “nasıl” diye sormayıp O’nun melekûtundaki yönetimine râzı olacağını belirtmektedir.<sup>20</sup> Bu rızâ hâli ise, kişiyi, Allah’ın takdir ve var ettiği âlemden daha güzelinin ve yetkininin bulunamayacağı sonucuna ulaştırmaktadır:

“İşte buradaki dört husûs, yetkin derecedeki cömertlik ve hikmete, sebeplerin sebeplilere doğru diziliş şekline dâir katışıksız bilgi ile göz açıp kapayıncaya kadarki ilk kazâya ve kazânın ayrıntılarının varlığa geliş sebebi olan kadere dâir bilgiden kaynaklanmaktadır. Onlar en yetkin ve en güzel şekilde düzenlenmiştir. Bundan daha güzel ve yetkininin olması imkân dâhilinde değildir (ve *ennehâ rut-tibet alâ ekmele l-l-vücûh ve ahseniâ ve leyse fi l-imbân ahsene minhâ ve ekmele*). Şâyet bu mümkün olup da yüce Allah onu nezdinde saklasaydı, bu durum cömertlik değil cimrilik, kudrete aykırı bir acziyet olurdu.<sup>21</sup>

*İhyâ*’da olduğu gibi, burada da Gazzâlî, meselenin arkasında “kader sırrı”nın bulunduğunu vurgulayarak, bunu iyice bilen kimsenin gönlünü, Allah’tan gelen her şeye karşı hoşnutluk duygusundan başka bir şeyin kaplamayacağını belirtmekte, ancak bunu açıklamaktan, hem uzun süreceği hem de buna izin olmadığını gerekçe göstererek kaçınmaktadır.<sup>22</sup>

Âlemin mükemmelliği bağlamında Gazzâlî’nin *İhyâ*’daki sözlerinin, o daha hayattayken tartışmalara yol açtığı anlaşılmaktadır. Bunun en önemli göstergesi, onun, *İhyâ*’daki bazı görüşlerine yöneltilen eleştirilere karşı kaleme aldığı *el-İmlâ fi işkâlâti (müşkilâti/müşkili) l-İhyâ* adlı eserinde bu meseleyi özel bir başlık altında ele almış olmasıdır: “Âlemin bu şekilden daha mükemmelinin, düzen olarak daha güzelinin, yapı bakımından daha kusursuzunun mümkün olmadığı [sözünün] anlamı (*ma’nâ leyse fi l-imbân ebda’ min sûreti hâze l-âlemi ve lâ ahsene tertîben ve lâ ekmele sun’an*).”<sup>23</sup> Gazzâlî’nin açıklamaları, ona yönelik eleştirilerin Allah’ın

20 Gazzâlî, *Kitâbü l-erba’in fi usûli d-dîn*, nşr. Muhammed Muhammed Câbir, Mısır: Mektebetü l-cendî, 1363 [?], s. 236-238.

21 Gazzâlî, *Kitâbü l-erba’in*, s. 239.

22 Gazzâlî, *Kitâbü l-erba’in*, s. 239.

23 *el-İmlâ*’nın tartışmalı ifadeyi ele alan sözkonusu kısmı, metin olarak birtakım problemler barındırmaktadır. *el-İmlâ*’nın *İhyâ* ile birlikte basılan nüshalarındaki metin ile meselâ *İhyâ* şârihi Murtezâ ez-Zebîdî’nin *leyse fi l-imbân* tartışmasını ele alırken *el-İmlâ*’dan aktardığı metin arasında ciddi farklar bulunmaktadır. Biz bu çalışmada Zebîdî’nin aktardığı şekliyle *el-İmlâ*’ya atıfta bulunacağız; bkz. Murtezâ ez-Zebîdî, *İthâfu s-sâdeti l-muttakîn bi-şerhi esrâri İhyâi ulûmi d-dîn*, Kahire: el-Matba’atü l-meymeniyeye, 1311, IX, 448. Krş. Gazzâlî, *Kitâbü l-İmlâ fi işkâlâti l-İhyâ*, Mısır: Şirketü mektebeti ve matba’ati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî, 1385/1939, I, 177-181 (*İhyâ*’nın hâmişinde).

kudreti ve seçim gücü etrafında yoğunlaştığını göstermektedir ki, talebesi İbnü’l-Arabî’nin meseleyi *leyse fi l-imbân* yerine *leyse fi l-kudra* şeklinde formüle etmiş olması da bu yorumu desteklemektedir. Gazzâlî, daha mükemmel bir âlemin varlığı mümkünken Allah’ın gücü yettiği halde onu kendi nezdinde saklamasının ilâhî cömertlikle bağdaşmayan bir cimrilik, daha mükemmel bir âleme gücünün yetmemesinin ise, ilâhî kudrete aykırı bir âcizlik olduğu konusunda ısrarcıdır. Bu noktada Gazzâlî, yaratmanın ertelenmesi (*iddihâr*) meselesi üzerinde yoğunlaşmakta ve âlemin yokluktan varlığa çıkışının ertelenmesi ile Allah’ın daha mükemmel bir âlem yaratabilecekken bunu nezdinde saklaması arasındaki ilişkiye dikkatleri çekmektedir. Gazzâlî şöyle sormaktadır: “Özgür irâdesiyle (*ihyâren*) yaratmadığı bir durumda O’nun âciz olduğuna nasıl hükmedilebilir ve niçin bu [acziyet hâli] âlemi yaratmadan önce O’na nisbet edilmez?” Bir başka ifadeyle Allah’ın âlemi yokluktan varlığa çıkarmayı ertelemesi ile daha mükemmel bir âlemi varlığa getirmeyip onu nezdinde saklaması arasında âcizlik noktasında nasıl bir fark bulunmaktadır? Gazzâlî’ye göre Allah’ın bu âlemi yokluktan varlığa çıkarmayı ertelemesi, özgür irâdeye sahip bir fâil olması sebebiyle mümkün seçim gücünün kapsamında yer almaktadır. Zirâ özgür irâdeye sahip fâilin bir şeyi hem yapma hem de yapmama gücü vardır, ancak bir şeyi yaptığında, onu hikmetin gerektirdiği (*mâ tektedihi l-hikmet*) son noktaya kadar gerçekleştirmek dışında herhangi bir imkân ve ihtimal sözkonusu değildir (*fe-leyse fi l-imbân*).<sup>24</sup>

Hikmetin Allah’ın fiillerindeki bu özel rolü, aynı zamanda insanların O’nun varlığını ve sıfatlarını bilmeleri noktasında da karşımıza çıkmaktadır. Gazzâlî, Allah’ın bize “hikmet” olarak bildirdiği şeyler sâyesinde O’nun fiillerinin gerçekleşme tarzını, o fiillerin kaynak ve sebeplerini (*masâdir*) bilebildiğimizi ve böylece O’nun yaratıkları hakkında hükmettiği ve hükmetmekte olduğu her şeyin, bilgisi, irâdesi ve kudretiyle en hikmetli, en tam ve en iyi şekilde gerçekleştirdiğine dâir derinlikli bir bilgiye sahip olduğumuzu ileri sürmektedir. Bunun neticesinde ise, yarattığı her şey, O’nun ululuğunu gösteren yücelik sıfatlarının ne kadar yetkin olduğuna dâir kesin bir delil ve açık bir kanıtlama olarak değerlendirilebilmektedir.<sup>25</sup>

*Leyse fi l-imbân*’ın Allah’ın kudreti açısından doğurduğu probleme “hikmet” kavramıyla bir çözüm getirmeye çalışan Gazzâlî, kötülüklerin/eksikliklerin varlığı karşısında âlemin mükemmelliğini ise, bu kötülük ve eksikliklerin mükemmellik için vazgeçilmezliğini vurgulayarak açıklamayı tercih etmektedir. Ona

24 Zebîdî, *İthâfu s-sâde*, IX, 448.

25 Zebîdî, *İthâfu s-sâde*, IX, 448.

göre Allah'ın yaratmış olduğu âlemin, yaratmaya gücü yettiği halde yaratmadığı bir başka âleme kıyasla eksik (*nâkasan*) olduğu var sayılırsa bu, eksiklik iddiasının, yarattıklarının yetkinliğini göstermek üzere eksik olarak yarattığı belirli tikel varlıklar yanında tüm yarattıkları için geçerli olması sonucunu doğuracaktır. Bu durumda bütün bunlar O'nun varlığa getirdiklerinin eksikliğine dâir kesin, ondan daha mükemmelini var etme kudretine sahip oluşu hakkında ise, zannî bir delil olacaktır. Gazzâlî, böyle bir şeyin Allah hakkındaki imkânsızlığına dikkat çekerek âleme dâir bütüncül bir bakışa sahip olunduğu ve dünya ile âhîret arasındaki ilişki dikkate alındığı takdirde, âlemi mutlak olumsuzluktan gerçek bir olumluluk hâline çıkartan Allah'ın onu hiyerarşik bir yapıda var ettiğinin ve bu yapıda iyilikler ve kötülüklerin, tamlıklar ve eksikliklerin bir arada var olduğunun görülebileceğini düşünmektedir: Canlı-cansız, hareketli-durağan, âlim-câhil, mutsuz-mutlu, yakın-uzak, değerli-değersiz, küçük-büyük, zengin-fakir, memur-âmir, mü'min-kâfir, nankör-kadirbilir, eril-dişil, yer-gök, dünya-öte dünya vs. Bütün bunlar O'nunla varlığını sürdürmekte, O'nun kudretiyle var olmakta, bilgiyle sürekliliğini sağlamakta, dilemesiyle yönetilmekte ve hikmetinin eşsizliğine delâlet etmektedirler.<sup>26</sup>

Gazzâlî etrafında gelişen tartışmanın merkezinde yer alması da onun, Allah'ın doksan dokuz ismini açıklamak üzere kaleme aldığı *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi me'ânî esmâillâhi'l-husnâ* adlı eserinde âlemin mükemmelliği düşüncesinin izlerine rastlamak mümkündür. Allah'ın "el-Hakem" ismini açıkladığı kısımda Gazzâlî, sebepleri düzenleyip (*tertîb*) onları sebeplilere doğru yönlendirmek (*tevcîh*) anlamını verdiği bu ismin Allah için mutlak anlamda kullanıldığını, çünkü O'nun, ister bir bütün olarak isterse ayrıntılı bir şekilde olsun, her bir sebebi sebep hâline getiren, yani var eden (*müsebbibü'l-esbâb*) olduğuna dikkat çekmektedir. Diğer yandan kazâ ve kader de Gazzâlî'ye göre "el-Hakem" isminden kaynaklanmaktadır. Allah'ın, sebepleri sebeplilere yönelmek üzere tespit edip yönetmesi onun "hükm"ü, ortadan kalkmayacak şekilde tümel, aslî ve sâbit sebepleri belirlemesi onun "kazâ"sı, bu sebepleri, kendilerinden kaynaklanan sebeplilere an be an (*lahza ba'de lahza*) yönelmesi ise, onun "kader"idir.<sup>27</sup> Allah tarafından sebepler ile sebeplileri arasında kurulmuş olan

26 Zebîdî, *İthâfî's-sâde*, IX, 448-449. *İnyâ* ve *el-İmlâ'*daki tartışmalı ifadelerin tercümesi için bkz. Gazzâlî, "Mümkün Âlemlerin En İyisi", çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 403-407. Tartışmalı ifadelerin yorumu için bkz. Ormsby, *İlâhî Adâlet*, s. 46-89.

27 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi me'ânî esmâillâhi'l-husnâ*, nşr. Fadlou A. Shehadi, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1971, s. 98.

bu "mükemmel" düzeni, bir su saatinin işleyişini örnek göstererek açıklamaya çalışın Gazzâlî,<sup>28</sup> böyle bir tasavvurun neticede mutlak bir "belirlenmişliğe" götüreceğinin farkındadır:

"Yüce Allah'ın bu niteliğini müşâhede neticesinde dinî anlamda [kişinin hissesine düşecek] pay, işin (*el-emr*) olup, bittiğini ve bir daha başlamayacağını bilmesidir. Olduğu hâliyle kalem artık kurmuştur. Sebepler sebeplilerine yönlendirilmiştir. Sebeplerin [kendilerine tâyin edilmiş] vakitte veya gelecek bir vakitte sebeplilerine sevk edilmesi kaçınılmaz bir zorunluluktur (*hatm vâcib*). Var olan her şey, zorunlulukla (*bi'l-vücûb*) varlığa gelir. Onun var olması zorunludur. O, özü i'tibâriyle olmasa da geri dönüşü olmayan ezeli kazâ dolayısıyla zorunludur."<sup>29</sup>

Gazzâlî'nin "el-Adl" ismiyle ilgili açıklamalarında ise, âlemdeki eşsiz ve değişmez düzeni anlamlandırma çabasıyla karşılaşmaktayız. Allah'ın cismânîsi ve rûhânîsiyle, tamı ve eksikliğiyle varlığı oluşturan unsurları yarattığını ve bu sebeple de O'nun "cömert" olarak nitelenmesi gerektiğini belirten Gazzâlî, bu varlıkları lâyük oldukları yerlere yerleştirmesinin (*rattebehâ*) ise, O'nun "âdil" oluşunun bir tezahürü olduğunu vurgulamaktadır. Âlemdeki her şey yerli yerinde olup, bu düzenin aksini bile düşünmek mümkün değildir.<sup>30</sup> Gazzâlî'ye göre kişi, Allah'ın yönetiminin, hükmedişinin ve diğer tüm fiillerinin "adâletli", yani "olması gerektiği gibi ve olması gerektiği şekliyle" olduğuna inanmalıdır. Böylelikle "kötü" olarak nitelenen şeylerin de bu eşsiz düzenin (*nizâm*) vazgeçilmez bir parçası olduğunu vurgulayan Gazzâlî, her şeyin belirlenmiş sebepler yoluyla gerçekleştiğini, bu sebeplerin de sebeplilerine en güzel diziliş ve yönlendirilişle dizilip yönlendirildiğini ve bunun, en âdil ve en incelikli (*lütif*) şekilde meydana geldiğini ifade etmektedir.<sup>31</sup>

## II. İbn Sînâ Ne Diyor?

Âlemin mükemmelliği düşüncesinin felsefe/düşünce tarihinde derin köklere sahip olduğu söylenebilir: Eflâtun'un özellikle *Timaios* diyalogunda âlemi var edenin iyi, cömert ve yetkin oluşundan hareketle âlemin mükemmelliği fikrini temellendirdiği, Aristoteles'in sebepler teorisi ve bu teori içinde gâye sebebe verdiği

28 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 99-100. Su saatinin işleyişinin ayrıntılı anlatımı ve tahlili için bkz. Griffel, *al-Ghazzâlî's Philosophical Theology*, s. 236-241.

29 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 103.

30 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 105-106.

31 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 109, ayrıca bkz. s. 130, 152.

özel konum, Stoacı filozofların inâyet kavramı ve kötülük problemi etrafında geliştirdikleri teoriler ile Yeni-Eflâtuncu felsefenin sudûr teorisi ve Bir'in "sıfat"larına dâir düşünceleri bu derin köklere verilebilecek belli başlı örneklerdir.<sup>32</sup> Antik-Helenistik felsefe mirasının Arapça'ya tercüme edilmesiyle birlikte âlemin mükemmelliği düşüncesinin Kindî, Fârâbî, Âmirî ve İhvân-ı Safâ'nın felsefelerinde de kendisine yer bulduğu bilinmektedir.<sup>33</sup> Ancak İslâm felsefe geleneğindeki pek çok metafizik meselede olduğu gibi âlemin mükemmelliği fikrinin de en kapsamlı ve derinlikli olarak İbn Sînâ tarafından ele alındığı görülmektedir. Gazzâlî'nin genel olarak felsefeyle olan ilişkisini anlamak açısından merkezî bir yerde duran İbn Sînâ'nın (Gazzâlî'nin *Makâsüdü'l-Felâsife*'sinin İbn Sînâ felsefenin yeniden ifadelendirilmiş şekli olması, bu ilişkinin derinliğini göstermek için yeterlidir) âlemin mükemmelliği düşüncesini nasıl temellendirdiğini tespit etmek, onun Gazzâlî üzerindeki etkisini anlamak için de elzemdir.

#### A. İyi ve Cömert Olan Zorunlu Varlık'ın İnâyeti

Zorunlu Varlık'ın sırf iyi ya da iyiliğin zirvesinde oluşu, İbn Sînâ'nın Tanrı tasavvurunun önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Gerek Eflâtun ve gerekse Plotinus, "İyi olana yakışan iyiyi yapmaktır" şeklinde ifade edebileceğimiz bir ilke çerçevesinde Tanrı'nın iyi oluşunu, âlemin iyiliğinin sebebi olarak kabul etmişlerdir.<sup>34</sup> Âlemin mükemmelliğine ilişkin düşünceleri incelendiğinde İbn Sînâ'nın da Zorunlu Varlık'ın tam ve yetkin olduğu düşüncesi yanında O'nun sırf iyi (*hayr mahz*) oluşu üzerinde önemle durduğu görülmektedir.

32 Yukarıda adı geçen filozof ve felsefe okullarının âlemin mükemmelliğine dâir düşünceleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Cüneyt Kaya, *İbn Sînâ Düşüncesinde Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2002, s. 12-26.

33 Kaya, *Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi*, s. 35-51.

34 Söz konusu ilke *Esûlûciyâ*'da Eflâtun'dan naklen şöyle zikredilmektedir: "Sonra dedi ki: Şüphesiz İlk Yaratıcı, sürekli olan aklı varlıkların ve geçici olan duysal varlıkların sebebi-dür. O, sırf iyidir ve iyi olana, varlıklar içinden ancak iyi olanı [var etmek] yaratır" (*sümme kâle inne'l-Bârî el-evvel hüve illetü'l-âniyyâtî'l-akliyyeti'd-dâime ve'l-âniyyâtî'l-hissiyyeti'd-dâsira ve hüve'l-hayrü'l-mahz ve'l-hayr lâ yeliku bi-şey'in mine'l-esyâ illâ bihi*); bkz. *Esûlûciyâ Aristûtâlîs*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Eflâtûn 'inde'l-Arab*, Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Misriyye, 1955, s. 26. İbn Sînâ da bu ilkeye, *Esûlûciyâ*'ya yazdığı şerhte yer vermiş ve Eflâtun'un bu görüşü hakkında övücü ifadeler kullanmıştır; bkz. İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Esûlûciyâ el-mensûb ilâ Aristû*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristû 'inde'l-Arab*, Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Misriyye, 1947, s. 46.

Özü i'tibâriyle zorunlu olan Tanrı'nın İbn Sînâ'ya göre varlığı tamdır. Varlığının tam olması, varlığından ya da varlığına ait yetkinliklerden hiçbirinin eksik olmaması anlamındadır. Varlığına ait herhangi bir şeyin, O'nun dışında başka bir şeyde bulunması mümkün değildir. Halbuki buna mukabil insan, varlığına ait yetkinliklerden çoğuna sahip olmadığı gibi, "insanlık" yüklemi de sadece tek bir insana ait değildir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık tam olmak bir yana, tam olmanın da ötesindedir. Zirâ hem varlığı sadece kendisine aittir hem de diğer bütün varlıkların kendisinden taşıdığı ilkedir.<sup>35</sup> Buradan hareketle İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın fiil alanına çıkmamış, bekleme hâlinde ne bir varlığı, ne irâdesi, ne tabiatı, ne bilgisi, ne de herhangi bir niteliği bulunmaktadır.<sup>36</sup>

Zorunlu Varlık tam oluşunun yanında gerçek yetkinliğin (*kemâl*) de ta kendisidir. Bu, aslında yetkinlikte O'nunla kıyaslanacak başka bir varlığın bulunmadığı, dolayısıyla yetkinliğin zirvesinde olduğu anlamına gelmektedir.<sup>37</sup> Bu noktada İbn Sînâ yetkinlik ile iyilik arasında da bir ilişki kurmaktadır. Ona göre Zorunlu Varlık'ın gerçek yetkin olması, O'nun iyi oluşunu yani eksiklik ve kötülüğün başlıca sebebi olan imkân ve kuvvenin O'nda bulunmayışını ifade etmektedir. Bu anlamda O, her türlü yetkinliğin de ilkesi konumundadır.<sup>38</sup>

Tam ve yetkinliğin zirvesinde olan Zorunlu Varlık, İbn Sînâ'ya göre aynı zamanda hayr-ı mahz yani sırf iyidir. Zorunlu Varlık'ın sırf iyi oluşuna dâir açıklamaları, onun, iyilik yanında kötülük hakkındaki düşüncelerini belirlemede de bize önemli ipuçları vermektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre iyi, "her şeyin arzuladığı"dır. Tariften hareketle sözkonusu arzulanan şeyin yani iyinin ne olabileceğini araştıran İbn Sînâ, bunun varlık ya da varlıkta yetkinlik olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Çünkü yokluk, arzulanan bir şey olmadığından ve yokluğu varlık veya varlıkta yetkinlik takip ettiğinden, gerçekte arzulanan şey varlıktır ve varlık bir anlamda sırf iyi ve sırf yetkinliktir. Varlık-iyilik arasındaki bu birebir ilişki diğer yandan kötülüğün bir varlığa sahip olmadığı anlamına da gelmektedir. Bu durumda ise, kötülük, ya bir cevherin yokluğu ya da cevhere ait uygun (*salâh*)

35 İbn Sînâ, *es-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. Muhammed Yûsuf Mûsa, Süleymân Dünyâ, Sa'îd Zâyid, Tahran: İntişârât-ı Nâsır-ı Hüsrev, 1363, II, 355.

36 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve'l-tabiiyye ve'l-ilâhiyye*, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1985, s. 265.

37 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kum: Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1984, s. 62.

38 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Abduh, Kahire: Mektebetü'l-Kahire el-hadîse, 1974, s. 263; a.m.f., *Şerhu Kitâbi Harfi'l-lâm*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristû 'inde'l-Arab*, Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Misriyye, 1947, s. 29.

bir durumun yokluğunu ifade etmektedir. Neticede İbn Sînâ'ya göre varlık iyilik, varlığın yetkinliği de varlığın iyiliğidir.<sup>39</sup> İyilik ve kötülüğe dâir bu yaklaşımı çerçevesinde İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın sırf iyi oluşunu şu şekilde açıklamaktadır:

“İster bir cevherin yokluğu, isterse cevhere ait bir şeyin yokluğu türünden olsun herhangi bir yokluğun kendisine ilişmediği, dâima fiil hâlinde olan varlık sırf iyidir. Özü i'tibâriyle mümkün olan varlıklar ise, sırf iyi değildir. Çünkü özleri, onların varlıklarının zorunlu olmasını gerektirmemekte ve bu sebeple de yokluk ihtimali taşımaktadırlar. Herhangi bir şekilde yokluk ihtimali taşıyan ise, her açıdan kötülük ve eksiklikten uzak değil demektir. Öyleyse sadece özü i'tibâriyle Zorunlu olan Varlık sırf iyidir.”<sup>40</sup>

Varlık ve varlığın yetkinliği ile iyiliği, yoklukla da kötülüğü özdeşleştiren İbn Sînâ, yokluğu düşünemeyen özü i'tibâriyle Zorunlu Varlık'ı sırf iyi olarak iyiliğin zirvesine yerleştirirken, yokluğunu düşünmemizin bizi herhangi bir mantıkî çıkmaza düşürmediği, özü i'tibâriyle mümkün varlıkların yani Zorunlu Varlık dışındaki diğer bütün varlıkların ise, bu tür bir iyiliğe sahip olmadığını belirtmektedir.<sup>41</sup> İbn Sînâ ayrıca varlığa yetkinlik ve iyilik verene de “iyi” denildiğine dikkat çekerek, Zorunlu Varlık'ın her şeyi varlığa getiren ve yetkinliğe ulaştıran ilke olması sebebiyle kendisinde hiçbir eksiklik ve kötülük bulunmayan “iyi” olarak da nitelenebileceğini vurgulamaktadır.<sup>42</sup>

Zorunlu Varlık'ın sıfatlarını olumsuzlama (*selb*) ve diğer varlıklarla ilişkisi (*izâfet*) şeklinde iki yönden değerlendiren İbn Sînâ,<sup>43</sup> O'nun “sırf iyi” oluşunu da bu açıdan ele almaktadır. Buna göre olumsuzlama açısından iyi sıfatı Zorunlu Varlık'ın her türlü bilkuvvelik ve eksiklikten uzak oluşunu ifade ederken, diğer varlıklarla ilişkisi açısından ise, her türlü yetkinlik ve düzenin ilkesi olması, her şeye iyiliğini vermesi anlamına gelmektedir.<sup>44</sup> Bu son anlamıyla sırf iyi olan Zorunlu Varlık, âlemi bir düzen ve yetkinlikte varlığa getirmiştir. Aksi bir durumun olması, O'nun sırf iyi oluşuyla tezat teşkil edeceğinden, bütünüyle âlemi “iyi” olarak nitelenecek İbn Sînâ için bir gerekliliktir.

Zorunlu Varlık'ın sırf iyi olması yanında cömert oluşu da İbn Sînâ açısından âlemin varlığa gelişi noktasında oldukça önemlidir. O, bu kavramı incelerken sadece Zorunlu Varlık'ın cömert (*cevâd*) olduğunu söylemekle yetinmemekte,

39 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 355-356.

40 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 356.

41 İbn Sînâ, *Şerhu Esülûcyâ*, s. 46, 57; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 103.

42 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 356.

43 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 166.

44 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 368

kelime olarak cömertlik ve cömerdin ne anlamlara geldiğini, halkın bu kelimeleri kullanımı ile felsefi literatürde bunlara yüklenen anlam arasında ne gibi farklar bulunduğunu ortaya koymak sûretiyle özellikle O'nun bir gâye ve amacının olup, olmadığı mevzûunu irdelemektedir.

İbn Sînâ'ya göre genel olarak cömertlik (*cûd*), “herhangi bir karşılık almaksızın gerekli bir şeyi vermektir.”<sup>45</sup> Bu tarifte, bir kimsenin cömert olarak nitelenebilmesi için gerekli olan üç kriter ön plana çıkmaktadır. Buna göre, cömertlikte öncelikle “verme” (*ifâde*) fiili sözkonusudur. İkinci olarak, cömertlikle nitelenen kimsenin verdiği şeyin, karşı tarafın ihtiyaç duyduğu, arzuladığı bir şey olması gerekir. İbn Sînâ'nın verdiği örneği esas alırsak, ihtiyacı olmayan birine bir bıçak vermek, cömertlik değildir. Üçüncü husûs ise, bu fiilin herhangi bir karşılık için yapılmamasıdır. Zirâ karşılığında bir şey almak için başkasına bir şey veren kimse cömert değil, tâcirdir.<sup>46</sup>

İbn Sînâ bu noktada, “karşılık” (*ivaz*) kelimesinin kapsamı üzerinde de ayrıntılı bir şekilde durmaktadır. Ona göre insanlar, sadece maddî şeyleri “karşılık” kapsamında değerlendirmektedirler. Halbuki övgü ve teşekkürle lâıyk görülme veya kınanmaktan ve yerilmekten kurtulma gibi şeyler de bir tür karşılıktır. Dolayısıyla şeref kazanmak, övülmek ya da yaptığıyla güzel görülmek için başkasına bir şey veren kimse cömert değil, satıcıdır yani bir anlamda alış veriş yapmaktadır.<sup>47</sup> Bu durumda gerçek cömertlik, “kendi özünden ya da sıfatlarından bir yetkinliği, maddî-mânevî herhangi bir karşılık beklemezsizin başkasına vermektir.”<sup>48</sup> Zorunlu Varlık sözkonusu olduğunda ise, cömertlik, “O'nun herhangi bir karşılık beklemeden, hiçbir amaç (*garaz*) ve kasdı olmaksızın varlık vermesidir.”<sup>49</sup> O'nun hakkında gâye ve amaçtan bahsedilemeyeceği iddiası, bu tarifte özellikle dikkat çekmekte ve İbn Sînâ da bu husûsu müstakil olarak ele alıp incelemektedir.

Amacın, sadece eksik (*nâkas*) varlıklar için sözkonusu olabileceğini başlangıçta belirten İbn Sînâ, bu ön kabulden hareketle Zorunlu Varlık'ın amacının olamayacağını açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre amaçla ilgili olarak dört ihtimal bulunmaktadır. Amaç ya Zorunlu Varlık'ın doğrudan zâtına, ya zâtına ilişkin

45 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 296; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleymân Dünâyâ, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, ts., III, 125.

46 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 125.

47 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 296; a.mlf., *el-İşârât*, III, 126.

48 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 297-298.

49 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 127.



yararlara, ya zâtı dışında başka bir şeye, ya da zâtıyla ilgili yararlar dışındaki bir şeye dönük olarak meydana gelmektedir. Bir, iki ve dördüncü durumlarda amaç, bir şekilde zâtına döndüğü için bu, O'nun varlık veya yetkinliğinde bir eksiklik meydana getireceğinden Zorunlu Varlık hakkında bu anlamda amaçtan söz etmek mümkün değildir. Geriye üçüncü durum, yani amacın, Zorunlu Varlık'ın zâtı dışındaki bir şeyle ilgili oluşu kalmaktadır. İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın zâtından, başkasına yönelik olarak bu amacın çıkması ile çıkmaması aynı mesâbededir, aralarında herhangi bir fark yoktur. Tabii ki bu, Zorunlu Varlık açısından böyledir. Yani, Zorunlu Varlık'ın kendisinden iyilik şâdir olduğundaki durumu ile bu iyiliğin şâdir olmadığı zamanki durumu aynıdır. Binaenaleyh iyiliğin sudûru, Zorunlu Varlık'ın daha iyi, daha güzel, övgüye daha lâyık olmasını gerektirmediği, kısacası O'na herhangi bir artı değer katmadığı gibi, iyiliğin şâdir olmaması da O'nda bir eksiklik doğurmamaktadır.<sup>50</sup> İyiliğin Zorunlu Varlık'tan sudûr etmemesinin, O'nun daha iyi ve güzeli terk etmesi demek olmadığı göz önüne alınırsa, O'nu fiile sevk eden herhangi bir sebebin ya da tercih ettirici bir faktörün bulunmadığı da açığa çıkmış olmaktadır.<sup>51</sup>

Nasîrüddin et-Tûsî'nin de işaret ettiği gibi özellikle Mu'tezile kelâmcıları, "yararın başkasına ulaştırılmasının bizâtihi iyi ve bunun gerçekleştirilmesinin, gerçekleştirilmemesinden daha uygun ve iyi olduğunu, Allah'ın âlemi yaratışının da bundan kaynaklandığını" düşünmektedirler.<sup>52</sup> Halbuki İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın fiillerinde herhangi bir gâye ya da amacın bulunduğunu ileri sürmenin O'na eksiklik isnad etmek anlamına geleceğini ifade etmektedir:<sup>53</sup> "(...) ve Gerçek İlk'in bir şey için fiilde bulunduğunu, fiillerinin "niçin"inin olduğunu söylemek ne kadar çirkindir."<sup>54</sup> Zorunlu Varlık'ın, fiillerinde bir gâye ve amaç gözetmesi, O'nda iki açıdan eksikliği çağrıştıracaktır. Öncelikle, fiilinde bir gâyenin varlığını amaçlaması, Zorunlu Varlık'ın o gâyenin varlığıyla yetkinliğe ulaşması anlamına gelmektedir. Diğer taraftan, bu durumda Zorunlu Varlık'ın fâil oluşu, o gâyenin mâhiyetiyle gerçekleşmiş olacak ve zâtı açısından fâillikinde bir eksiklik meydana getirecektir.<sup>55</sup>

Buna rağmen İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın kendisi dışında herhangi bir şeyi amaç ve gâye edinmesi mümkün değilse de varlık vermedeki cömertliği aynı zamanda O'nun gâyesini (*el-gâyetü'l-ilâhiyye*) oluşturmaktadır.<sup>56</sup> Cömertlik sıfatı

50 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 297; a.mlf., *el-İşârât*, III, 122.

51 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 297; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 16 vd.

52 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 122.

53 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 298; a.mlf., *el-İşârât*, III, 122.

54 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 123.

55 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 123.

56 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 289.

bağlamında Zorunlu Varlık aynı zamanda kelimenin tam anlamıyla *ganî* yani kimseye muhtaç olmayan bir varlıktır. Zorunlu Varlık'ın başkasına muhtaç olmamasında diğer varlıklarda bulunmayan üç özellik vardır: a) Zâtı açısından başkasına bağlı değildir. b) Diğer varlıklarla ilişkisini ifade etmeyen şekil ve güzellik gibi sıfatlarında kimseye bağlı değildir. c) Diğer varlıklarla ilişkisini gösteren ilim-âlim oluş, kudret-kâdir oluş gibi sıfatlarda da kimseye bağlı ve muhtaç değildir. Dolayısıyla O hiçbir şeye muhtaç olmamakla beraber her şey O'na muhtaçtır ve bu anlamda O, *melik* yani hükümrândır. Zirâ gerçek *melik*, hiçbir şeyin kendisinden müstağni kalamadığı, her şeyin varlığının kendisinden kaynaklandığı gerçek *ganî*dir.<sup>57</sup>

Zorunlu Varlık'ın, özü (*zât*) bakımından hayr-ı mahz ve cömert oluşu, İbn Sînâ felsefesinde âlemin mükemmelliğini ispat için bir kalkış noktası olmakla birlikte, meselenin, filozof tarafından daha belirgin ve muhtelif boyutlarıyla Zorunlu Varlık-âlem ilişkisi çerçevesinde ele alındığı söylenebilir. Genel olarak Zorunlu Varlık-âlem ilişkisini, özelde âlemin mükemmelliğini izah etmede İbn Sînâ'nın sıkça başvurduğu *inâyet* kavramı, hem kapsamı hem de sistem içindeki diğer kavramlarla ilişkisi açısından anahtar konumundadır. İbn Sînâ'nın *inâyet* kavramına yaklaşımını incelemeye, çeşitli eserlerinde bu kavramı nasıl tarif ettiğini ortaya koyarak başlamak uygun olacaktır. Bu, aynı zamanda *inâyetin* çağrıştırdığı öteki kavram gruplarını ve *inâyetle* bu kavramlar arasındaki ilişkinin mâhiyetini belirlememizde de bize yardımcı olacaktır.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ın dokuzuncu makalesinin "İnâyet ve Kötülügün İlahî Kazâya Girişinin Açıklanmasına Dâir" başlıklı altıncı faslında *inâyeti* şöyle tarif etmektedir:

"İnâyet; İlk'in, zâtı i'tibâriyle varlığın iyilik düzeni (*nizâmü'l-hayr*) içindeki durumunu bilmesi, imkân nisbetinde (*bi-hasebi'l-imbân*) zâtının iyilik (*hayır*) ve yetkinliğinin (*kemâl*) sebebi ve belirtildiği şekilde ondan hoşnut (*râzî*) olmasıdır. Böylece O, imkânın elverdiği en son seviyede (*ale'l-vechi'l-ebلاغ fi'l-imbân*) iyilik düzenini akleder; düzen ve iyilik olarak aklettiği şey, O'ndan imkân ölçüsünde (*bi-hasebi'l-imbân*), düzeni en iyi ve en kusursuz şekilde gerçekleştirecek tarzda feyz eder. İşte *inâyetin* anlamı budur."<sup>58</sup>

*en-Necât*'ta da bu tarifi neredeyse aynen tekrar eden İbn Sînâ,<sup>59</sup> *et-Ta'likât*'ta ise, *inâyete dâir* şu iki tanımını vermektedir:

57 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 119-121, 124.

58 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 415.

59 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 320.

“İnâyet şudur: İlk; iyi, zâtını akleden, zâtına âşık, kendi dışındakilerin ilkesi, zâtı arzulanandır. Kendisinden varlığa gelen her şeyde, O'nun zâtıyla aynı anlama gelen iyilik arzulanmaktadır (...) İlk, iyi olan zâtına âşık olduğundan ve âşık olunan zâtı, mevcûdâtın ilkesi olduğundan mevcûdât O'ndan en güzel (*ahsen*) düzene göre bir tertip içinde sudûr eder. İnâyet, iyiliğin O'ndan zâtı dışında herhangi bir amaç olmaksızın sadece zâtı için sudûr etmesidir.”<sup>60</sup>

“İnâyet, her şeyin düzen içinde mümkün olan en üst seviyede (*alâ eblağ mâ yümkin*) olmasıdır.”<sup>61</sup>

Son olarak, gerek üslûbu gerekse kullanılan kavramların özgünlüğü ve ortaya konulan görüşlerin yeni bir sistematik içinde sunulması bakımından İbn Sînâ'nın diğer eserlerinden farklı ve özgün bir karaktere sahip olan *el-İşârât ve't-tenbîhât*'taki şu iki inâyet tanımına da yer vermek gerekmektedir:

“Samimi olarak araştırırsan ancak şu sonuca ulaşabilirsin: Küllî düzen, geçmiş/önceleyen (*sâbık*) [ilâhî] bilgide, gerçekleşmesi zorunlu ve uygun olan vaktiyle birlikte tasavvur edildiğinde (*temessül*) O'ndan tertibe ve bu tertibin ayrıntısına (*tefâsil*) göre feyz eder. İşte bütün bunlar inâyetdir.”<sup>62</sup>

“İnâyet, İlk'in bilgisinin, her şeyi olması gerektiği şekilde en güzel (*ahsen*) düzene göre varlığa gelecek bir tarzda kuşatmasıdır. Bu, O'nun zâtı ve bütünü kuşatması sebebiyle zorunlu bir özelliktedir. Bu şekilde mevcûdât bilinene uygun olarak Gerçek İlk'te herhangi bir kasıt ve istek uyanmaksızın en güzel (*ahsen*) düzende varlığa gelir. İlk'in, bütündeki düzenin doğruluğuna (*savâb*) dâir bilgisi, bütün varlığa iyiliğin feyzân etmesinin de kaynağıdır.”<sup>63</sup>

İbn Sînâ'nın, inâyete ilişkin tarifleri incelendiğinde bunların iki nokta üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Aralarını kesin çizgilerle ayırmamız mümkün olmasa da, o, bir yandan âlemdeki mevcûd düzenin mükemmelliğini, diğer yandan ise, bu düzenin olabilecek en iyi düzen olduğunu, yani bundan başka bir düzenin var olmasının imkânsızlığını ispata çalışmaktadır.

İbn Sînâ, inâyeti tanımlarken Zorunlu Varlık'ın, öncelikle kendi zâtını ve zâtına dâir bilgisi dolayısıyla da varlıktaki iyilik düzenini aklettiğini/bildiğini sık sık vurgulamaktadır. Bu noktanın aydınlığa kavuşması, inâyetin daha iyi

60 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 157.

61 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 16.

62 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 131-132.

63 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 298-299.

anlaşılmasını sağlayacaktır. Ona göre biz, var olan bir şeyi düzenlemek istediğimiz zaman önce o iş için gerekli ve en uygun düzeni tasarlar, sonra düzenlemeyi istediğimiz şeyi ona göre ortaya koyarız. Bu, bizim için böyle olmasına rağmen, düzen ve yetkinliğin, fâilin bizâtihi kendisi olduğu durumlarda, kâinât o fâile, onun bilgi ve irâdesine uygun olarak varlığa gelir. Zorunlu Varlık da bütün varlığın hem fâil hem de gâyesi olduğundan, O'nun, yetkinlik ve düzenin ilkesi olan zâtını bilmesi, aynı zamanda kâinâtın sahip olması gereken en iyi ve değerli düzeni de bilmesi demektir.<sup>64</sup>

Dışarıdan bir sebep veya irâdeden ya da bir arzu ve istekten kaynaklanması mümkün olmadığından, Zorunlu Varlık'ın inâyeti bir anlamda zâtıyla aynı şeydir. Zâtı, düzen ve iyiliğin sebebi olduğu için, O'ndan varlığa gelen her şeyin, O'nun zâtına uygun ve zâtı gibi iyi olması gerekmektedir. İyi olanın eseri yalnız iyi olacağından, iyi olan Zorunlu Varlık'tan varlığa gelen şeylerin de iyi ve düzenli olması yani O'nun zâtına aykırı (*münâfi*) olmaması lâzımdır.<sup>65</sup> O'nun zâtı, bu âlemin mükemmelliği için yeter sebeptir. Ancak bundan, Zorunlu Varlık'ın, fiilinde düzeni amaçladığı anlaşılmalıdır. Nitekim İbn Sînâ, böyle olması durumunda O'ndan düzensiz fiillerin de çıkmasının mümkün olabileceğini belirterek, bunun imkânsızlığından hareketle Zorunlu Varlık'ın bütün fiillerinin O'ndan düzenli olarak sudûr ettiğini ifade etmektedir.<sup>66</sup>

Bazen bir bütün olarak âlemi “düzen (*nizâm*)”, “iyilik (*hayır*)”, “güzellik (*hüsn*)” ve “uygunluk (*salâh*)” olarak niteleyen İbn Sînâ,<sup>67</sup> çoğu zaman bunun için “iyilik düzeni (*nizâmü'l-hayr*)”, “bütündeki iyilik düzeni (*nizâmü'l-hayr fi'l-küll*)” terkiplerini kullanmaktadır.<sup>68</sup> Bunların yanında, “düzenin güzelliği (*hüsnü'n-nizâm*)”,<sup>69</sup> “en güzel düzen (*ahsenü'n-nizâm*)”,<sup>70</sup> “bütütün seçilmiş güzel düzeni (*nizâmü'l-küllü'l-haseni'l-muhtâr*)”,<sup>71</sup> “değerli düzen (*en-nizâmü'l-*

64 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 18.

65 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 298-299; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 102, 159.

66 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 163.

67 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 363, 399; a.mlf., *Şerhu Esûlücyâ*, s. 65; a.mlf., *Şerhu Kitâbi Harfi'l-lâm*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristü 'inde'l-Arab*, Kahire: Mektebetü'n-nehdâti'l-Mısıriyye, 1947, s. 25.

68 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 363, 366, 403.

69 İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fi hakâiki't-tevhîd ve isbâti'n-nübüvve*, nşr. İbrahim Hilâl, y.y.: Dâru'n-nehdâti'l-Arabiyye, ts., s. 28.

70 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 298, a.mlf., *el-Arşîyye*, s. 28, a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 157.

71 İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt-Kahire: Vekâletü'l-matbûât - Dârü'l-kalem, 1980, s. 58.

fâzıl)",<sup>72</sup> "değerli tertip (*et-tertibü'l-fâzıl*)"<sup>73</sup> gibi ifadeler de filozofun konuyla ilgili yaptığı tavsifler arasındadır.

İbn Sînâ, her varlığı yetkinliğe ulaştırın Zorunlu Varlık'ın,<sup>74</sup> gerek iyilik düzenini akletmesini gerekse bu iyilik düzeninin varlığa gelişini, "imkân" kavramıyla sınırlamaktadır. Bunu ifade etmek için "imkân nisbetinde (*bi hasebi'l-imbân*)",<sup>75</sup> "imkânın elverdiği en üst noktada (*alâ vehi'l-ebلاغ fi'l-imbân*)",<sup>76</sup> "mümkün olan en üst seviyede (*alâ eblağ mâ yümkin*)",<sup>77</sup> "mümkün olan en yetkin şekilde (*alâ ekmel mâ yümkinu en yekûn*)",<sup>78</sup> "mümkün olan en güzel şekilde (*ahsen mâ yümkinu en yekûn*)"<sup>79</sup> gibi terkipler kullanmaktadır.

İbn Sînâ'nın konuyla ilgili açıklamalarından, "imkân" ile varlık hiyerarşisi arasında sıkı bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Her açıdan zorunlu olan Zorunlu Varlık'ın eseri olarak meydana gelen her tür varlık özü i'tibâriyle mümkün olmakla beraber bu imkânın derecesi, hiyerarşi içindeki yerine göre değişmektedir. İmkânın derecesindeki değişiklik, varlığın yetkinlik ve eksikliğini de belirlemektedir.<sup>80</sup> Bunun temelinde ise, İbn Sînâ'nın, varlığı iyi, yokluğu kötü olarak nitelemesi yatmaktadır. Mümkün varlıklar, yokluk ihtimali taşıdıkları için bir şekilde kötülükle iç içedirler. Zirâ mutlak yetkinlik ancak "imkânın olmadığı zorunluluk, yokluğun olmadığı varlık, kuvvenin olmadığı fiil, bâtılın olmadığı hak" anlamlarını içermektedir. Bu özelliğe sahip tek varlık Zorunlu Varlık olduğundan, O'nun dışındaki her varlık, hiyerarşi içindeki yerine göre bir imkân derecesini, dolayısıyla bir tür kötülüğü barındırmaktadır.

Maddedeki imkân, ondaki yetkinliği kabul gücü nisbetinde, maddeden meydana gelmeyen ayırık akıllar gibi varlıklarda bizzat kendi imkânları nisbetindedir. Ayırık akıllar, varlık hiyerarşisinde en az imkân ihtivâ eden varlıklar olduğundan, bütün diğer varlıklardan daha değerlidirler. Ayırık akılları gök cisimleri, bunları da

72 İbn Sînâ, *Şerhu Esûlücyâ*, s. 62.

73 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 17.

74 İbn Sînâ, *Uyûn*, s. 59.

75 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 415; a.mlf., *et-Ta'likât*, 21, 124.

76 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 415.

77 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 16.

78 İbn Sînâ, *el-Arşyye*, s. 37; a.mlf., "Fi'l-ecrâmi'l-ulviyye", *Tis 'u resâil fi'l-hikme ve't-tabî'iyât*, Kahire: Dârü'l-Arab, 1989, s. 43.

79 İbn Sînâ, *Şerhu Esûlücyâ*, s. 62.

80 İmkânın çokluğun ve kötülüğün sebebi oluşu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik, 2011, s. 226-231.

maddî varlıklar takip etmektedir. Bir anlamda hiyerarşi içinde yukarıdan aşağıya indikçe varlıkların sahip olduğu imkân yani kuvve hâli, yokluk ve eksiklik vasfı giderek artmakta, nihâyet bu sıra düzeni maddî varlıklarda son bulmaktadır.<sup>81</sup>

Binaenaleyh, İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, kendi zâtını akletmesi neticesinde her varlığın hiyerarşi içinde sahip olması gereken iyilik düzenini bilmekte ve bu bilgi, sözkonusu düzenin, varlıkların imkân derecelerine göre gerçekleşmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla inâyet, bir açıdan Zorunlu Varlık'ın ilim sıfatıyla aynı anlama gelirken bir başka açıdan ise, ilim sıfatının fiil alanına çıkmış hâlini ifade etmektedir.

Bu noktada inâyet-ilim ilişkisi inâyet-kazâ/kader ilişkisini de gündeme getirmektedir. İbn Sînâ kazâyı, "Tanrı'nın, bilgiye konu olan maddî-mânevî varlıkları kuşatan bilgisi"<sup>82</sup> ya da "takdir edilenlerin kendisinden varlığa geldiği Tanrı'nın önceleyen (*sâbık*) ilmi"<sup>83</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Kader ise, kazâ kapsamındaki şeylerin, sebep-sebepli ilişkisi içinde tedricen meydana gelmesidir.<sup>84</sup> İbn Sînâ'nın kazâ ve kadere dâir tarifleriyle inâyete yüklediği anlam arasındaki ciddî benzerlik dikkat çekicidir. İnâyet bir yandan Zorunlu Varlık'ın, mevcûdâtın en mükemmel şekilde var olmasına ilişkin küllî bilgisi, diğer yandan bu bilginin imkân ölçüsünde sözkonusu mükemmelliği en iyi şekilde yansıtabilecek tarzda varlık alanına çıkması anlamını taşıdığından, hem kazâ hem de kader kavramlarını kapsayacak bir muhtevâyâ sahiptir. Ayrıca İbn Sînâ'nın, Zorunlu Varlık'ın İlk Akl'a inâyetini ifade etmek için kullandığı "inâyet-i ulâ"<sup>85</sup> kavramı ile İlk Akl'ın aynı zamanda kazâ anlamına geldiği yönündeki görüşleri göz önüne alındığında,<sup>86</sup> inâyet-kazâ/kader arasındaki sıkı ilişki daha bâriz bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Âlemin, olabilecek bu en iyi ve en güzel düzeninde Zorunlu Varlık'ın hikmetinin de önemli katkısı vardır. İbn Sînâ'ya göre hikmet, Zorunlu Varlık'ı bilmektir. Hiçbir akıl O'nu, O'nun kendi zâtını bildiği gibi bilemeyeceğinden, gerçek ve mutlak hakîm O'dur. O, bilgisinde *hakîm*, fiilinde ise, *muhkim*dir, yani yaptığı- nı sağlam, anlamlı ve yerli yerinde yapandır. Fiilinin *muhkim* olması sebebiyle

81 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 21, 124.

82 İbn Sînâ, *el-Arşyye*, s. 37.

83 İbn Sînâ, *el-Mübâhâsât*, nşr. Muhsin Bîdarfer, Kum: İntişârât-ı Beydâr, 1413/1371, 859; a.mlf., *eş-Şifâ: et-Tabî'iyât* (3): *el-Kevn ve'l-fesâd*, nşr. Mahmud Kâsım, y.y., ts., s. 196.

84 İbn Sînâ, *el-Arşyye*, s. 37; a.mlf., *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 439-440; a.mlf., "Fi'l-kuva'l-insâniyye ve idrâkâtihâ", *Tis 'u resâil fi'l-hikme ve't-tabî'iyât*, Kahire: Dârü'l-Arab, 1989, s. 67-68.

85 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 305; a.mlf., *Şerhu Esûlücyâ*, s. 73.

86 İbn Sînâ, *el-Arşyye*, s. 41.

Zorunlu Varlık, her şeye var olması ve varlığını sürdürmesi için gerekli olan şeyleri hattâ bundan da fazlasını *imkân ölçüsünde* vermektedir. Bir şeyin var olması ve varlığını sürdürmesi için gerekli olan şeylere ilk yetkinlik (*el-kemâlû'l-evvel*), bunun ötesindeki şeylere ise, ikinci yetkinlik (*el-kemâlû's-sânî*) adını veren İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın insana bahşettiği felsefe ve astronomi bilgisinin bu ikinci kısma örnek olabileceğini söyler. Bu konuda Kur'ân-ı Kerîm'den de örnekler getiren İbn Sînâ, "*Bizim Rabbimiz her şeyi var edip sonra da doğru yolu gösterendir*" (Tâhâ, 20/50) âyetindeki "var etme (*halk*)"nin ilk yetkinlik, "doğru yolu gösterme (*hidâyet*)"nin ise, ikinci yetkinlik olduğuna işaret etmekte, "*Beni yaratan ve bana doğru yolu gösteren O'dur*" (eş-Şu'arâ 26/78) âyetinde de aynı durumun geçerli olduğunu ileri sürmektedir.<sup>87</sup> Her varlığa hikmet ve cömertliği neyi gerektiriyorsa onu veren Zorunlu Varlık,<sup>88</sup> eşyayı da rastgele değil, hikmet ve düzenin gerektirdiği şekilde akletmekte ve mevcûdât da buna uygun olarak varlık sahnesine çıkmaktadır.<sup>89</sup>

Bu çerçevede, üzerinde durulması gereken bir başka nokta da İbn Sînâ'nın inâyeti sadece Zorunlu Varlık'a ait bir sıfat olarak kullanmamasıdır. Ona göre Zorunlu Varlık'tan başka ayırık akıllar ya da bir başka deyişle "yüksek sebepler" (*el-ilelû'l-âliye*) "aşağı sebepler"e (*el-ilelû's-sâfile*) inâyetinden de söz etmek mümkündür. Böyle bir yaklaşımın aslında sudûr teorisinin tabîi bir sonucu olduğu âşikârdır. Zirâ mutlak tenzîh anlayışına dayanan sudûr teorisi, Zorunlu Varlık'ı her türlü değişim, etkilenme ve kötülük şâibesinden uzak tutmak amacıyla Zorunlu Varlık ile ay-altı âlem arasında ayırık akıllar denilen bazı aracı varlıkları gerekli kılmaktadır. İbn Sînâ'nın da gerek Zorunlu Varlık'ın bilgisi, gerekse inâyeti konusunda bu aracı varlıklara çeşitli işlevler yüklediği görülmektedir. Buna göre Zorunlu Varlık'ın inâyeti bütün mevcûdâta şâmilse de<sup>90</sup> bu inâyet, aynen ilim sıfatında olduğu gibi değişime uğramayan mânevî varlıkları hem tür hem de fert; oluş ve bozuluşa tâbi varlıkları ise, sadece tür olarak kapsamaktadır.<sup>91</sup> Bu, bir açıdan Zorunlu Varlık'ın, ilmi gibi inâyetinin de küllî bir tarzda gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Her yüksek sebep, kendisinden varlığa gelecek olan şeyi, olabilecek en iyi düzene göre akletmekte ve bu akletmenin sonucunda o şey var olmaktadır. Cüz'î varlıklar yani oluş ve bozuluşa uğrayan varlıklar üzerinde ise,

87 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 20-22, 61-62.

88 İbn Sînâ, *Fi'l-ecrâmi'l-ulviyye*, s. 51.

89 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 149.

90 İbn Sînâ, *Şerhu Esûlûciyâ*, s. 73; a.mlf., *el-İşârât*, c. III, s. 305.

91 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran: İntişârât-ı Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî – Dânişgâh-ı McGill/Şube-i Tahran, 1363, s. 84-85.

ayırık akıllar vasıtasıyla varlığa gelen gök nefisleri ve bunlar içinde de özellikle güneşin nefsi ile gök cisimlerinin yardımı ve fa'âl aklın nûrunun yansımalarıyla ay-altı âlemi idare eden "felek-i mâil" in inâyeti söz konusudur.<sup>92</sup> Ancak burada İbn Sînâ, Zorunlu Varlık hakkında olduğu gibi bu yüksek sebeplerin de, varlığa gelmesine vesile oldukları şeyleri amaçlamadıkları, onlara inâyet etmek sûretiyle doğrudan ve de dolaylı olarak yetkinliğe ulaşmadıklarını bilhassa vurgulamaktadır. Bu sebepler, yalnızca kendilerinden varlığa gelecek şeylerde düzen ve iyiliğin nasıl gerçekleşeceğini akletmekte ve bu aklettikleri şey de varlığa gelmektedir. O, bu konuda tabiatın da bazı örneklerle yer vermektedir. Meselâ su, sadece türünü korumak için özü i'tibârıyla bilfiil soğuktur. Yoksa bu özelliğinden amaç başka şeyleri soğutmak değildir. Bu durum ateş, arzu gücü ya da sağlık söz konusu olduğunda da böyledir.<sup>93</sup> Neticede Zorunlu Varlık'ın bütün varlığa inâyeti, değişime uğramayan varlıklar için aracısız olarak doğrudan, değişime tâbi varlıklarda ise, ayırık akıllar ve gök cisimleri vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

İbn Sînâ inâyet konusunda semâvî varlıklara yüklediği bu işleve rağmen, ilim sıfatında olduğu gibi hiçbir şeyin Zorunlu Varlık'ın inâyeti dışında olmadığını cüz'î varlıklardan getirdiği örneklerle de desteklemeye çalışmaktadır. Meselâ Zorunlu Varlık'ın kendi zâtına dâir bilgisi, insanın organlarının ve göğün hareketlerinin nasıl olması gerektiğini, nasıl olurlarsa iyilik düzeninin onlarda en mükemmel şekilde gerçekleşeceğini belirlemektedir.<sup>94</sup> Bir bütün olarak âlemin yaratılışı yanında gökler, hayvanlar ve bitkilerdeki hayranlık uyandıran düzen ve güzelliğe de dikkat çeken İbn Sînâ, bunların tesadüfen değil bir yönetim (*tedbîr*) ve inâyet sonucunda varlığa geldiğini, cins, tür ve fertlerdeki farklılıkların da küllî iyilik düzeninin bir gereği olduğunu belirtmektedir.<sup>95</sup>

Diğer yandan İbn Sînâ'ya göre inâyetin sadece tabiatın geçerli olduğunu düşünmek de yanlıştır. Zirâ inâyetten, özellikle insan söz konusu olduğunda, türün devamını sağlayacak şeylerin bahşedilmesi anlaşılıyorsa, peygamberlik müessesesi, insanın meselâ kaş ve kirpiklerindeki kıllardan ya da ayak tabanındaki çukurluktan, kendi varlığını sürdürmesi için daha elzemdir. Hem Zorunlu Varlık'ın hem de hiyerarşide O'ndan sonra gelen mânevî varlıkların bunu bilmemeleri ya

92 İbn Sînâ, *el-Mebde'*, s. 85-87; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 157. Ay-üstü âlemdeki varlıkların ay-altı âleme etkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. a.mlf., *eş-Şifâ: el-Kevn ve'l-fesâd*, s. 189-200.

93 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 398-399; a.mlf., *el-Mebde'*, s. 65-66.

94 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 18.

95 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 415, 439; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 46. İbn Sînâ'nın gâiiyet anlayışı ve bunun fizik dünyadaki yansımalarına dâir görüşleri için bkz. Kaya, *Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi*, s. 84-105.

da iyilik düzenine ilişkin bilgilerinin gerçekleşmemesi mümkün olmadığından insan türünün devamı için ilâhî inâyetin bir gereği olarak nübüvvet müessesesinin varlığı, peygamberin diğer insanlarda bulunmayan bazı husûsiyetleri hâiz bir insan olması ve birtakım mucizeler sergilemesi bir zarûrettir.<sup>96</sup>

### B. Zorunlu Varlık'tan Sudûr Eden "Özü İtibariyle Mümkün/Başkası Sebebiyle Zorunlu" Âlem

Sırf iyi ve cömert olan Zorunlu Varlık'ın tüm varlığı kuşatan inâyeti âlemin bu düzen dışında başka bir düzene göre var olmasının mümkün olup-olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Bir başka deyişle bu âlem, olabilecek en iyi âlem midir? Bu sorular, ihtivâ ettiği zorunluluk düşüncesi bağlamında dikkatlerimizi sudûr teorisine yönlendirmeyi gerekli kılmaktadır.

Zorunlu Varlık'ın mutlak birlik ve tekliline herhangi bir zarar vermeksizin Bir'den çok'un çıkışını açıklama çabasının bir ürünü olan sudûr teorisi, özellikle Zorunlu Varlık'ın irâde ve kudretini ortadan kaldırdığı, yaratmayı özgür irâde ve ihtiyârın neticesi olmaktan çıkartıp tabî bir zorunluluk hâline getirdiği için eleştirilmiştir.<sup>97</sup> Varlığı zorunlu ve bir, her var olanın ilkesi ve varlık sebebi olan Zorunlu Varlık'ın kendi zâtını bilmesi, zâtına âşık olması, İbn Sînâ felsefesinde kâinâtın O'ndan sudûr ederek varlık kazanmasına yol açmıştır. Varlığın sudûrunda Zorunlu Varlık'ın kendi zâtından başka herhangi bir şeyi amaçlaması, ondan bir yarar ya da fayda ummasının, O'nun zorunlu varlık oluşuyla çeliştiği gâyet açıktır. Bununla birlikte kâinâtın Zorunlu Varlık'tan varlığa gelişinin O'nun bilgisi ve rızâsı olmaksızın tabî bir yolla gerçekleşmesi de mümkün değildir.<sup>98</sup>

İbn Sînâ'ya göre fâilden sâdır olan şey ya doğrudan (*bi'z-zât*) ya da dolaylı bir tarzda (*arazî*) sâdır olur. Fâilden bizzât sâdır olan şey de ya tabîi ya da irâdî olmak durumundadır. Bilgiden kaynaklanan hiçbir fiilin, tabîi ve arazî olmadığı dikkate alındığında, bu tür bir fiilin "irâdî fiil" olarak nitelenmesi gerekmektedir. Fâilden çıkan, fâilin kendisinden çıktığını ve kendisinin fâili olduğunu bildiği her fiil ise, bilgiden kaynaklanmaktadır. İradî fiillerin de üç ilkesi vardır: bilgi, zan ve

96 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 441-442. İbn Sînâ'ya göre peygamberin toplumun inşası ve varlığını sürdürmesi açısından taşıdığı önem hakkında bkz. M. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 27 (2009), s. 70-82.

97 Gazzâlî'nin bu açıdan filozoflara yönelttiği eleştiriler için bkz. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)*, nşr.-çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik, 2005, s. 57-78.

98 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 402.

hayâl. Geometri uzmanı ve doktorun fiili bilgi temelli irâdî fiile, tehlikeden kaçınmak zan temelli irâdî fiile, güzele benzeyen bir şeyi istemek ise, hayâl temelli irâdî fiile örnek olarak verilebilir. Zorunlu Varlık'ın fiilinin zan ve hayâle dayanması imkânsızdır, çünkü bu tür fiiller bir amaca yöneliktir ve amaç, amaç sahibini etkilediğinden beraberinde bir etkilenmeyi de getirmektedir. Elbette, Zorunlu Varlık'ın, böyle bir amacı olması durumunda amaçtan etkilenmesi sözkonusu olacaktır. Bu durum ise, "özü i'tibâriyle, zorunlu varlık" olma hâliyle bağdaşmayaacağından, O'nun irâdesinin bilgi temelli bir irâde olması kaçınılmazdır.<sup>99</sup>

İbn Sînâ bu noktada insan irâdesi ile Zorunlu Varlık'ın irâdesi arasında da bazı mukayeseler yapmaktadır. Buna göre biz, bir şeyi irâde ettiğimizde ilk olarak o şeyi zan, hayâl veya bilgi temelli olarak tasavvur ederiz. Tasavvur ettiğimiz şey, bizim için güzel ya da yararlı olduğunda bu tasavvur ya da inancımızı o şeyi elde etme yönündeki arzumuz takip eder ve bu arzu, kasları harekete geçirerek arzumuzu gerçekleştiririz. Buradan da anlaşıldığı üzere, bizim fiillerimiz bir amaca yöneliktir. Halbuki Zorunlu Varlık tam, hattâ bunun da ötesinde bir kemâl sahibi olduğundan fiilinin amaçlı olması sözkonusu bile değildir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın irâdesi şu şekilde gerçekleşmektedir: O, bir şeyin iyi ve güzel olduğunu, o şeyin değerli (*fâzıl*) bir şekilde var olabilmesi için nasıl var olması gerektiğini ve bu şekildeki varlığının var olmaktan daha iyi olduğunu bilir ve bilginin ötesinde o şeyi var etmek için başka bir irâdeye ihtiyaç duymaz. Yani o şeyi bilmesi, onun var olması için yeter sebeptir. Mümkün varlıklar hiyerarşisine ilişkin bilgisi, onların bu düzene göre var olmalarını gerektiren sebeptir. Kâinâtın, zâtının gereği olarak O'ndan sudûru, aynı zamanda Zorunlu Varlık'ın bundan hoşnut olduğu anlamına da gelmektedir. Zirâ varlığın Zorunlu Varlık'tan sudûru, zâtının gereği olduğu için zâtına uygun olarak gerçekleşmektedir. Bunun yanında Zorunlu Varlık, kendisinin fâil olduğunu da bildiğinden, mevcûdât O'nun tarafından irâde edilmiştir. Sonuçta eşya, Zorunlu Varlık'ın âşık olunan zâtının bir gereği olarak varlığa geldiğinden, O'nun hoşnutluğu zâtından kaynaklanmaktadır.<sup>100</sup>

"O, zâtını mahzâ akıl ve ilk ilke olarak akleder. Kendisinden varlığa gelen her şeyi de kendisinin onların ilkesi olması açısından akleder. Zâtında varlığın kendisinden sudûrünü engelleyecek ya da çirkin gösterecek hiçbir şey yoktur. O, kendi yetkinlik ve yüceliğinden iyiliğin taşarak varlık kazanacağını bilir. Bu, O'nun âşık olunan zâtının ululuğunun bir gereğidir. Kendisinden sudûr edeni bilen her varlık, daha önce de açıkladığımız gibi, herhangi bir engel yoksa kendisinden var-

99 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 16.

100 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 16-17; a.mlf., *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 367.

liğa gelen şeyden aynı zamanda hoşnuttur da. İlk de, bütün varlığın kendisinden taşmasından hoşnuttur. Ancak Gerçek İlk'in öncelikli ve bizâtihi fiili, varlıktaki iyilik düzeninin ilkesi olan zâtını akletmesidir. O, varlıktaki iyilik düzenini ve bunun nasıl olması gerektiğini akledendir. Bunu kuvveden fiile çıkan ya da bir akledilenden başka bir akledilene intikal eden bir akılla gerçekleştirmemektedir. Çünkü zâtı, belirttiğimiz gibi her türlü bilkuvvelikten münezzehtir. Binaenaleyh O, bunu tek bir akılla akleder ve varlıktaki iyilik düzenini akledişi, bu düzenin nasıl mümkün olacağını ve ne şekilde olursa akledişinin gerektirdiği tarzda kâinatın en değerli şekilde var olacağını akletmesini gerektirir. O'nun gerçekte aklettiği, bildiğin gibi, ilim, kudret ve irâdedir."<sup>101</sup>

İbn Sînâ'ya göre, varlıktaki düzen ve yetkinliğin en güzel ve en mükemmel şekilde oluşuna dâir Zorunlu Varlık'ın bilgisinden çıkan her fiil, aynı zamanda irâdeyle de gerçekleşmiş olmaktadır. Zorunlu Varlık'ın bilgisi, en güzel düzende tam ve yetkin olarak en sağlam ve sürekli bir şekilde devam eden bütün bir varlığın da sebebidir ve aslında irâde de bu bilgiden farklı bir şey değildir. İnâyetin anlamının da bu noktadan hareketle açığa kavuşacağını belirten İbn Sînâ, iyiliği yaratıklardan bir kısmına verip diğerini dışarıda bırakma eğilim ve amacını taşımamak şeklinde tarif ettiği inâyetin, bir başka açıdan ise, Zorunlu Varlık'ın bütün varlıktaki iyilik düzenine dâir değişmez tasavvuru olduğunu ifade etmektedir. Demek oluyor ki, varlıkta görülen bu yetkinlikler, O'nun inâyet ve irâdesinin eserleridir.<sup>102</sup>

İbn Sînâ'nın ilim-inâyet-irâde ilişkisine dâir görüşlerini, *et-Ta'likât*'taki şu ifadeler çok iyi ortaya koymaktadır:

"İnâyet, O'ndan iyiliğin, kendi zâtı dışında herhangi bir amaç olmadan sudûr etmesidir. Zâtı dışında bir amacı olması durumunda irâdesi yenilenir. Zâtı inâyetidir. Zâtı inâyeti ve kâinatın ilkesi olduğundan, varlığa yönelik inâyeti, zâtına olan inâyetine bağlıdır. Aynı şekilde istediği şey iyilik, iyilik zâtı, zâtı inâyeti ve kendisi dışındakilerin ilkesi olduğundan, zâtının iyiliğine dâir bilgisi bu eşyanın ilkesi ve inâyetidir. Zâtını ve zâtının kendisi dışındakilerin ilkesi olduğunu akletmemiş olsa, zâtından yönetim (*tedbîr*) ve düzen sudûr etmezdi. Yine zâtına âşik olmasa, mevcûdât O'ndan, düzensiz olarak sudûr ederdi. Bu durumda ise, o şeylerden hoşnut olmamış ve onları irâde etmemiş olurdu. Zirâ irâde, mevcûdâtın O'nun zâtına aykırı (*münâfi*) olmamasından başka bir şey değildir."<sup>103</sup>

101 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 402-403; a.mlf., *el-Mebde*, s. 75-76.

102 İbn Sînâ, *el-Arşîyye*, s. 28-29.

103 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 157.

İbn Sînâ'nın irâdeyi ilme indirgemesine benzer bir çabayı, âlemin varlığa gelmesinde Zorunlu Varlık'ın kudret ve ihtiyârının rolüyle ilgili düşüncelerinde de gözlemlemek mümkündür. Onun bu konudaki düşünceleri, özü i'tibâriyle Zorunlu Varlık'ın her sıfatının bilfiil olduğu, O'nda kuvve, imkân ve istidaddan bahsedilemeyeceği temeli üzerinde yükselmektedir. Nitekim Zorunlu Varlık'ın "muhtâr" oluşu, O'nun ezeli ve ebedî olarak ihtiyâr sahibi olması anlamındadır. Halbuki insanlar bunu, ihtiyârını kuvveden fiile çıkarmak için zâtında veya zâtı dışında bir tercih ettirici ya da bir sebebe ihtiyaç duyan kimse için kullanmaktadır. İlk olan Zorunlu Varlık ise, ihtiyârında zâtı ve iyiliği dışında herhangi bir sebebe muhtaç olmayan, ihtiyârı dâima fiil hâlinde olan varlıktır. O'nun yaptığı dışında herhangi bir fiilinden söz edilemez. Bu ise, fiilin başka bir sebepten dolayı değil, sadece zâtı ve zâtının iyiliği için gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Benzer bir durum kudret sıfatı için de geçerlidir. Genellikle insanlar Zorunlu Varlık'ın kudretini kendi kudretleri gibi zannetmektedirler. Ancak bizdeki kudret kuvve hâlinindedir ve iki zattan birini tercih ettirici herhangi bir etken olmaksızın fiil alanına çıkması imkânsızdır. Zorunlu Varlık, kuvve hâlinde bulunmadığından ezelden ebede kâdirdir. O'nun kâdir oluşu ise, bilip tasavvur etmesi ve bu bilgi ve tasavvurunun varlığı gerekli kılması anlamına gelmektedir.<sup>104</sup>

Zorunlu Varlık'ın irâde, kudret ve ihtiyârına yüklediği bu anlamların, neticede İbn Sînâ'yı, sudûrun *zorunlu bir süreç* olduğu fikrine götürdüğü anlaşılmaktadır.<sup>105</sup> İrâde sıfatını ele aldığımızda, hâricî bir amaca bağlı olması durumunda amaçlanan şeye göre irâdenin değişmesi kaçınılmazdır ve bu tek bir irâde edenden farklı sebeplere göre çeşitli fiillerin sâdir olmasına imkân vermektedir. Zorunlu Varlık'ın irâdesinin herhangi bir sebebe bağlı olması sözkonusu olmadığından, fiiller, O'ndan sadece gereklilik yoluyla (*alâ sebîli'l-lüzûm*) sâdir olmaktadır. Ancak ona göre bu zorunluluk ya da gerekliliğin iki türünden bahsetmek mümkündür. Birincisi, bir şeyin tabiat ve cevherinin başka bir şeyi gerektirmesi şeklindedir ve buna ışık kaynağından ışığın, sıcak bir nesneden ısının çıkmasındaki gereklilik misâl olarak verilebilir. İkincisi ise, bir şeyin, kendi özüne ilişkin bilgisine bağlı olarak başka bir şeyi gerektirmesi ve kendisinden sudûr eden bu gerekli şeyi bilmesidir. İşte Zorunlu Varlık hakkında bahsi geçen gereklilik bu ikinci tür gerekliliktir. O, zâtı yetkin, tam, âşik olunan, zâtını bilen yüce ve şerefli bir varlık olduğu için, mevcûdât da O'nun zâtına dâir bilgisinin, şeref, yücelik ve iyiliğinin bir gereği olarak var olmuştur.<sup>106</sup>

104 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 19-20, 50-52, 71-72.

105 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 100-102; a.mlf., *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 403; a.mlf., *el-Mebde*, s. 76.

106 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 103.

Ancak İbn Sînâ, sözkonusu zorunluluğun, Zorunlu Varlık'ın mecburiyet altında olduğu şeklinde anlaşılmasını gereğiğine de işaret etmektedir.<sup>107</sup> Dikkat çekici bir husûs, onun bu noktada Mu'tezile'nin salah/aslah teorisine yönelik eleştirisidir. "Sıfâtiyye" şeklinde nitelediği Mu'tezile'den bir grubun, Zorunlu Varlık'ın yaratıklar hakkında uygun (*salâh*) ve en uygun (*aslah*) olana riâyet etmesinin zorunlu olduğu şeklindeki düşüncesini saçma olarak niteleyen İbn Sînâ, böyle olması durumunda Zorunlu Varlık'ın görevini yapmış sayılacağını ve yaptığı iyi ve uygun fiillerden ötürü O'na hamd ve şükür gerekmeceğini, borcunu ödemiş kimse durumuna düşeceğini belirtmektedir.<sup>108</sup> Zorunlu Varlık'ın fiilleri zâtından kaynaklandığı ve zâtı dışında herhangi bir şeyi amaçlamadığı için, O'nun hakkında bu tür bir mecburiyetten bahsetmek ona göre imkânsızdır.

### C. İyiliğin Varlığı İçin Zorunlu Olan *Ârızî* Ve *İzâfî* Kötülük

Mükemmel bir âlem fikrinin karşısındaki en önemli problem konumundaki kötülüğü anlamlandırabilmek amacıyla İbn Sînâ, ilk olarak kötülüğü kapsam olarak sınırlandırıp sadece ay-altı âlemde bilfiil varlığı olan bir olgu olarak algılama yoluna gitmektedir. Aristoteles gibi İbn Sînâ da âlemin ay-üstü ve ay-altı şeklinde iki kısma ayrıldığı fikrindedir. Akıllar, nefisler ve gök cisimlerinden meydana gelen ay-üstü âlem *ibdâ'* yoluyla yoktan yaratılmıştır. Bu âlemdeki cisimler yani yıldızlar ve felekler dört unsurdan tamamen farklı, esîr (ether) denen, havadan hafif, saydam ve esnek beşinci bir unsurdan varlığa gelmişlerdir. Esîrin diğer dört unsurdan en önemli farkı, zıddının olmamasıdır. Esîrin zıddı bulunmadığı için ondan meydana gelen cisimler de oluş ve bozuluşa uğramadan sonsuza kadar varlıklarını fert olarak sürdürmektedirler. Herhangi bir niteliksel veya niceliksel değişim, dönüşüm ve bozulmanın sözkonusu olmadığı ay-üstü âlemdeki cisimler, mükemmelliğin bir göstergesi olarak dâiresel hareket etmektedirler.<sup>109</sup>

Buna karşılık ay-altı âlem ise, temelinde ilk maddenin (*heyûlâ*) olduğu dört unsurdan yani ateş, hava, toprak ve sudan meydana gelen fizikî varlıkları ihtivâ etmektedir. Dört unsurun birbirine zıt niteliklere sahip olması sebebiyle ay-altı âlemdeki varlıklar sürekli bir oluş, bozuluş, değişim ve dönüşüm içindedirler ve

107 İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Harfi'l-lâm*, s. 25.

108 İbn Sînâ, *el-Arşîyye*, s. 23.

109 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'îyyât (2): es-Semâ ve'l-âlem*, nşr. Mahmud Kâsım, y.y., ts., s. 26-36; Âtuf el-İrâkî, *el-Felsefetü'l-tabî'îyye inde İbn Sînâ*, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, ts., s. 347-363.

ay-üstü âlemdeki varlıkların aksine doğrusal olarak hareket etmektedirler. "Oluş ve bozuluş âlemi" de denen ay-altı âlemdeki varlıklar bu özellikleri sebebiyle fert olarak değil, tür olarak varlıklarını sürdürmektedirler.<sup>110</sup>

Bu çerçevede İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın kazâsıyla özdeşleştirdiği ay-üstü âlemde kötülüğün bulunmadığını, kötülüğe yol açan sebeplerin kazânın fiil alanına çıktığı kader âleminde yani ay-altı âlemde sözkonusu olduğunu ileri sürmektedir.<sup>111</sup> Ancak onun, Zorunlu Varlık'tan başka her varlığın bir tür kötülük ihtivâ ettiği yönündeki sözleriyle, burada ortaya koyduğu ay-üstü ay-altı âlem ayrımı arasında bir çelişki dikkati çekmektedir. Bu çelişkiyi gidermek ise, ancak her iki ifadenin de hangi bağlamda söylendiği ve ne tür kötülüklerin kastedildiğini belirlemekle mümkündür.

İbn Sînâ, daha önce de belirttiğimiz gibi Zorunlu Varlık'tan başka her varlığın imkân ve kuvve niteliği, dolayısıyla da yokluk ihtimali taşımamasının onların farklı derecelerde de olsa kötülük ihtivâ etmelerine sebep olduğunu savunmaktadır. Bu durumda "metafizik kötülük" şeklinde nitelenebilecek olan bu tür kötülüğün ay-altı âlem gibi ay-üstü âlemde de bulunması gereklidir; çünkü Zorunlu Varlık dışındaki her varlık başkası sebebiyle zorunlu olsa da özü i'tibâriyle mümkündür. Ayrıca aksi bir durum, ay-üstü âlemdeki varlıkların Zorunlu Varlık ile aynı düzeyde yer almaları sonucunu doğuracaktır ki bu, O'nun birliği ilkesiyle çelişmektedir. İbn Sînâ Felâk sûresi tefsîrindeki şu ifadeleri de bu husûsu desteklemektedir:

"O'ndan sâdır olan ilk varlık O'nun kazâsıdır. Onda (yani kazâsında) ilk nûrun onun üzerinde yayılmasının altında gizli kalanlar dışında aslâ kötülük yoktur. [Bu gizli kalan kısım da], hüvviyetinden neş'et eden mâhiyetinin gereği olan bulanıklıktır."<sup>112</sup>

Ay-üstü âlem, metafizik kötülükten berî olmasa da ay-altı âlemin metafizik açıdan ihtivâ ettiği kötülükle kıyaslandığında bu kötülüğün yok denecek kadar az olduğu söylenebilir. Ancak İbn Sînâ'nın ay-üstü âlemde kötülüğün bulunmadığını iddia ederken asıl kastettiği şeyin tabîi ve ahlâkî kötülükler olduğu gâyet açıktır. Zirâ kötülük-madde ilişkisi çerçevesinde düşünüldüğünde, ay-altı âlemdeki tabîi ve ahlâkî kötülüklerin asıl sebebi ona göre, her varlık türüne ait sûreti almaya çok meyilli olan madde ve maddî olan dört unsurun sahip olduğu karşıt niteliklerin

110 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 410 vd.; İrâkî, *el-Felsefetü'l-tabî'îyye*, s. 374-377.

111 İbn Sînâ, *el-Felâk*, nşr. Hasan Âsî, *et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve'l-lügatü's-süfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut: el-Müessesetü'l-câmi'iyye li'd-dirâsât ve'n-neşr ve't-tevzî, 1983, s. 116-117; krş. a.mlf., *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 417; a.mlf., *el-Arşîyye*, s. 41.

112 İbn Sînâ, *el-Felâk*, s. 116.

birbirinden etkilenmeye açık oluşudur. Buradan hareketle, ay-üstü âlemdeki cisimler, zıddı olmayan esîrden meydana geldiklerinden, burada sebeplerin çatışmasından ve dolayısıyla tabîi ve ahlâkî kötülükten bahsetmek mümkün değildir.

Kötülüğün kapsamını bu şekilde, öncelikle ay-altı âlemle sınırlayan İbn Sînâ, her ne kadar bir bütün olarak âleme kıyasla ay-altı âlemin son derece küçük ve değersiz, dolayısıyla da buradaki kötülüklerin bütüne nisbetle çok az olduğunu belirtse de burada kalmayarak ay-altı âlemdeki kötülüğün alanını da mümkün olduğunca daraltmaya çalışmaktadır. Buna göre oluş süreci içinde fertlerin bir süre sonra bozulup tür olarak varlıklarını sürdürdüğü bu dünyadaki tabîi ve ahlâkî kötülükler, sadece fertlerin başına gelmekte olup, türler korunmuş durumdadır. Fertlerin kötülüğe mârûz kalışının da her zaman olmayıp ara sıra gerçekleştiğine dikkat çeken İbn Sînâ, ara sıra da olsa başına kötülük gelen fertlerin, tür içinde oldukça az sayıda bulunduğunu belirtmektedir.<sup>113</sup> Böylece İbn Sînâ ikinci aşama olarak tabîi ve ahlâkî kötülüğün kapsamını ay-altı âlemdeki fertlerle sınırlamaktadır.

Varlıkla iyilik arasındaki sıkı ilişki sebebiyle varlığın çoğuna da iyiliğin hâkim ve âlemin genel seyrinin iyilik istikâmetinde olduğunu düşünen İbn Sînâ,<sup>114</sup> kötülükleri tesadüf ve şans gibi nâdir olarak gerçekleşen olaylar kapsamında değerlendirmektedir. Meselâ birtakım kötülükler yol açsa da ateş, tabiatla çoğunlukla asil yaratılış amacına uygun biçimde iyiliğe sebep olmaktadır. Türlerle ait pek çok fert, ateşin yakıcılığından korunduğu gibi çok sayıda tür de varlığını ateşin yakıcı özelliği sâyesinde sürdürmektedir.<sup>115</sup>

Kötülüğün az ya da nâdir olmadığı yönündeki bir iddiaya da yer veren İbn Sînâ, bir şeyin çok olmasıyla (*kesîr*), çoğu zaman gerçekleşmesi (*ekserî*) arasında fark olduğunu, bu açıdan kötülük çok olsa bile, kötülüklerin çoğu zaman gerçekleştiğini ileri sürmenin yanlış olduğunu belirtmektedir. Meselâ hastalıklar çok olsa da çoğu zaman meydana gelmemektedir ve sağlıklı insanların sayısı hastalarınkinden daha fazladır. Ancak bu durum türe ait ilk yetkinliklere yönelik kötülükler için geçerlidir. İlk yetkinliklerin ötesinde geometri bilmemek ya da çok güzel olmamak gibi durumların yaygınlığından söz edilebilirse de, bunların kötülük olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği ayrı bir problemdir.<sup>116</sup>

113 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 417; a.mlf., *el-Arşîyye*, s. 39.

114 İbn Sînâ, *el-Arşîyye*, s. 39; krş. a.mlf., "Fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye", *Tis'u resâil fi'l-hikme ve'l-tabî'îyyât*, Kahire: Dârü'l-Arab, 1989, s. 114.

115 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 420; a.mlf., *Şerhu Esûlûcyâ*, s. 65.

116 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 422; ayrıca bkz. a.mlf., *eş-Şifâ: et-Tabî'îyyât (1): es-Semâ'u't-*

Kötülüğün azlığını ispat için İbn Sînâ'nın kullandığı bir diğer delil, insanların dünya ve âhiret mutluluğudur. O, bu konudaki düşüncelerini şu muhtemel soru çerçevesinde ortaya koymaktadır:

"İnsanların çoğu ya câhil ya da öfke ve arzu güçlerinin esiri durumundadır. Bu ise, insanların pek çoğunun hem dünya hem de âhirette gerçek mutluluğu elde edemeyeceği yani kötülüğe mârûz kalacağı anlamına gelmektedir. Halbuki insan türünün kâinattaki en değerli tür olduğu dikkate alındığında, kötülükle yüz yüze kalan insanların sayısının oldukça az olması gerekmez mi?"<sup>117</sup>

İbn Sînâ'ya göre insanlar bu dünyada fizikî yapıları açısından üç kısımdır: a) Güzel ve sağlıklı olanlar, b) çirkin ve hastalıklı olanlar, c) bu ikisinin arasında gerek güzellik gerekse sağlık bakımından orta halli olanlar. Bu üç gruptan sadece birinci ve üçüncü grupta yer alan insanlar dünyevî mutluluğu elde etmektedirler. Benzer bir durum, insan nefsi ve insanın uhrevî mutluluğu için de sözkonusudur. Aklî ve ahlâkî fazîletlere sahip insanlar, âhirette en yüksek mutluluğa (*es-sa'âdetü'l-kusvâ*) erişecekken, aklî fazîletlere bütünüyle sahip olmasalar da bu bilgisizlikleri, âhiretteki durumlarını çok fazla etkilemeyecek düzeyde olan insanlar da uhrevî mutluluktan pay alacaklardır. Ne aklî ne de ahlâkî fazîletlere sahip olmayan insanlar ise, âhirette saâdetten mahrum olarak acı çekeceklerdir. Hem dünya hem de âhiret mutluluğu bu çerçevede incelendiğinde mutluluğa erenlerle ermeyenlerin sayısının çok az, bu ikisi arasındaki insanların ise, hayli fazla olduğu görülecektir. Mutluluğa erenleri de hesaba kattığımızda ise, gerek dünyada gerekse âhirette insanların çoğunun kurtuluşa erdiği, başlarına kötülük gelen insanların ise, çok küçük bir grubu oluşturduğu görülecektir.<sup>118</sup>

Kötülük probleminin çözümü çerçevesinde, öncelikle kötülüğün kapsamını ay-altı âlemdeki az sayıdaki fertle sınırlandıran İbn Sînâ, ikinci aşamada, bütüne hâkim olan iyiliğe nisbetle yok denecek kadar az olan bu kötülüğün ârizî ve izâfî sayılması gerektiği fikrini ön plana çıkarmaktadır. Buna göre iyilik, özü i'tibâriyle Zorunlu Varlık tarafından amaçlanmasına rağmen, kötülük arazî olarak amaçlanmıştır. Onun, daha önce de belirttiğimiz, kötülüğün bulunmadığı kazâ âleminin ilk kasıtlı, kötülüğün bilfiil var olduğu kader âleminin ise, ikinci kasıtlı yaratıldığı yönündeki düşünceleri de bu bağlamda değerlendirilebilir. Ancak kötülüğün

*tabî'î*, nşr. Sa'îd Zâyd, y.y., ts., s. 73-74.

117 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 306.

118 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 306-308; ayrıca bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993, s. 169.



iyilik gibi bizâtihi kastedilmemiş olması, onun kazâ ve kader dışı bir varlığa sahip olduğu anlamına gelmemektedir; aksine her şey gibi kötülük de kaderin bir sonucudur.<sup>119</sup>

Genelde âlemin, özelde ise, her bir varlığın ana seyrinin iyilik istikâmetinde olduğuna dikkat çeken İbn Sînâ,<sup>120</sup> kötülük olarak görülen şeylerin ârizî bir durum teşkil ettiğini belirtmektedir. Onun sıklıkla başvurduğu ateş örneği çerçevesinde düşünüldüğünde, ateşin yakıcılık özelliğinin, âlemin genel düzeni içinde büyük ve vazgeçilmez yararları olmasına rağmen ateşin, zâhid bir kimsenin elini ya da bir fakirin elbisesini yakması gibi az da olsa bazı kötülüklere yol açtığı görülmektedir. Ancak ateşin sebep olduğu bu kötülükler, onun asıl yaratılış amacı yanında ikinci kasıtle var edilmiş ârizî durumlardır.<sup>121</sup> Bu bağlamda ateş örneğinde varılan yargıyı suyun boğması, yağmurun ekinleri harap etmesi gibi diğer tabii kötülüklerle de teşmil etmek mümkündür.

Aslında bu nokta, İbn Sînâ'nın kötülük-yokluk ilişkisine dâir görüşlerinin doğal bir sonucudur. Buna göre İbn Sînâ, ölüm ve körlük gibi bir şeyin varlığı için zorunlu ya da zorunlu olmasa da o mesâbede faydalı olan şeylerin yokluğunu bizâtihi kötülük olarak değerlendirirken, felsefe ve geometri bilmemek gibi yaşamak için zorunlu olmayan, bir bakıma fazlalık ve lüks sayılan şeyleri kötülük kapsamının dışında tutmaktadır. Ateş örneğinde olduğu gibi, bir şeyin varlığından kaynaklanan kötülükler ise, ona göre bizâtihi değil, arazi kötülüklerdir. Ancak bu tür olayların arazi de olsa kötülük olarak değerlendirilmesi, bir şeyin varlığı için zorunlu veya faydalı şeylerin yokluğuna sebep olmalarına bağlıdır. Dolayısıyla ateş, su ve benzeri şeyler bizâtihi kötü olmayıp ancak bir şey için zorunlu ya da faydalı olanın yokluğuna sebep olmaları hâlinde kötü olarak nitelenebilir ki, bu kötülük de bizâtihi değil ârizîdir.<sup>122</sup>

Kötülüğün ârizî karakterini bu şekilde ortaya koyan İbn Sînâ, bunun yanında kötülüğün izâfi oluşunu da problemin bir çözüm yolu olarak zikretmektedir. Ona göre iyilik ve kötülük gerçek birer cins olmayıp, bakış açısı ve ilişkilere göre farklılık arz etmektedir. Bu durumda, bir kimsenin iyi olarak nitelediği şey başkası

119 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 420-421; a.mlf., *el-Felâk*, s. 116-117, 120; a.mlf., *el-Arşîyye*, s. 42; a.mlf., *el-Hidâye*, s. 287.

120 İbn Sînâ, *Aksâm*, s. 114.

121 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 420-421; a.mlf., *el-Arşîyye*, s. 42; a.mlf., *el-Hidâye*, s. 287.

122 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 415-416.

tarafından kötü olarak değerlendirilebilmektedir.<sup>123</sup> Kötülüğün izâflılığı özellikle, varlık türünden kötülüklerde sözkonusudur. Zirâ ölüm ve körlük benzeri, bir şeyin varlığı için zorunlu ya da faydalı şeylerin yokluğu, İbn Sînâ tarafından bizâtihi kötülük olarak kabul edildiğinden, bu tür kötülüklerin izâflılığından bahsetmek mümkün değildir. Bu sebeple gerek ölüm gerekse körlük, herkes tarafından kötü olarak nitelenen olaylardır. İzâflılığından söz edebileceğimiz alan ise, varlık türünden kötülüklerdir. Buna göre meselâ ateş, ondan zarar gören için kötü iken, bir başkası için iyi olabilmektedir.<sup>124</sup> Benzer bir durum, âhiretteki azâb için de sözkonusudur. Azab, azab çekene kıyâsla kötülük iken, türün çoğunluğu için bir iyilik durumundadır.<sup>125</sup>

Burada dikkat çekici olan husûs, İbn Sînâ'nın ahlâkî kötülüklerin de izâfi karakterinden bahsediyor olmasıdır. Kötü olarak nitelenen fiiller, o fiilleri işleyen açısından yetkinlik, bir başka şeye nisbetle ise, kötülüktür. Meselâ zulüm, üstün gelmeyi (*galebe*) arzulayan öfke gücünün bir ürünüdür ve üstün gelme arzusu, öfke gücü için bir yetkinlik ve iyilik, bunun azalıp yok olması ise, bir kötülüktür. Zulüm bu şekilde öfke gücü açısından iyi olsa da, gerek zulme uğrayan gerekse öfke gücünü kontrol altında tutması gereken akla (*nefs-i nâtika*) göre bir kötülüktür.<sup>126</sup>

Her ne kadar İbn Sînâ, teodisesinin ilk iki aşamasında problemi, kötülüğü ay-altı âlemdeki sınırlı sayıda fertte ârizî ve izâfi olarak var olan bir olgu şeklinde yorumlayıp çözmeye çalışsa da "hiç kötülük bulunmayan, tamamen iyi bir ay-altı âlem mümkün değil midir?" şeklinde yöneltilebilecek bir soruyu da dikkate alarak, son aşamada ay-altı âlemde kötülüğün zorunlu karakterini ve iyilikle arasında nasıl bir dengenin bulunduğunu ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'nın bu konudaki temel düşüncesi, iyiliğin var olması için kötülüğün bulunmasının zorunlu olduğu şeklindedir. Ancak bu mantıkî bir zorunluluk, yani iyiliğin bilinip takdir edilmesi, değerinin anlaşılması için kötülüğün var olması gerektiği şeklinde bir zorunluluk değildir. İbn Sînâ'nın, kötülüğün zorunluluğu hakkındaki fikirlerinden, bunun ontolojik bir zorunluluğu ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Buna göre dört unsurun zıt niteliklere sahip olup birbirinden etkilenmesi, ay-altı âlemdeki kötülüğün sebebi olsa da bu durum aynı zamanda değerli türlerin var olmasını da sağlamaktadır. Aksi bir durum, kötülükle beraber bu türlerin de

123 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 45.

124 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 415-416, 420.

125 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 313.

126 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 419.

var olmamasına yol açacaktır. Meselâ ateşin gerekli şartlar oluştuğunda saygın bir kimsenin elbisesini yakmaması, bir bakıma ateşin yakıcılık özelliğinden elde edilen küllî yararın da ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla varlıktaki mümkün iyiliğin ortaya çıkması, ancak beraberinde bu tür kötülüklerin meydana gelmesine bağlıdır.<sup>127</sup>

Kötülüğün zorunluluğu fikrinin kökleri, İbn Sînâ'nın gâye sebeple ilgili düşüncelerinde yatmaktadır. Onun zorunlu (*zarûrî*) olarak isimlendirdiği, gâyenin varlık sebebi olmasa da gâyenin var olması için gerekli ve onun ayrılmazı (*lâzım*) olan şey, aynı zamanda ay-altı âlemdeki kötülüğün de sebebidir. İlâhî gâye olan cömertlik her mümkün varlığa, onu hedeflenen iyilik gâyesine ulaştırarak bir özellik vermiştir ve ateş örneğinden hareket edecek olursak ateşin kendisi için belirlenmiş iyilik gâyesine ulaşması, ancak sahip olduğu yakıcılık özelliğiyle mümkündür.<sup>128</sup> Bu hâliyle ateşin tabiatında pek çok yararı olduğu gibi çok sayıda varlık türü, ateşin bu yakıcılık özelliğinden herhangi bir zarar görmemekte, hattâ ateş bu hâliyle birçok türün varlığını sürdürmesini sağlamaktadır. Ateşin bizâtilî gâyesini oluşturan ve her zaman veya çoğunlukla gerçekleşen bu husûslar yanında, fakirin elbisesini yakması, iyi kimselere zarar vermesi ya da bazı şeyleri yok etmesi gibi olaylar, ateşin sözkonusu zâfî gâyesine ulaşması için bulunması gereken zorunlu ve arazî gâyeler olup, asıl gâyeye kıyasla bunlar nâdir olarak meydana gelmektedir.<sup>129</sup>

Kötülüğün ay-altı âlemdeki bu zorunlu karakteri doğal olarak, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Zorunlu Varlık'ın, hiç kötülüğün bulunmadığı tamamen iyi bir dünya var etmesinin mümkün olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. İbn Sînâ'nın bu soruya verdiği cevap, iyilik-kötülük dengesi açısından mümkün varlık gruplarıyla ilgili ortaya koyduğu tasnife dayanmaktadır. Bu tasnife göre beş tür varlık grubundan bahsedilebilir:

a) Tamamen iyi olan, kötülüğün ve bozulmanın (*fesâd*) sözkonusu olmadığı varlıklar.

b) Mutlak anlamda kötülüğün egemen olduğu varlıklar.

127 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 418.

128 İbn Sînâ'nın ilâhî gâye olan cömertliğin her mümkün varlığa onu hedeflenen iyilik gâyesine ulaştırarak bir özellik verdiği şeklindeki görüşüyle, Âmirî'nin her cevherin kendine özgü bir fiili bulunduğu ve bu fiilin Tanrı'nın o şeyi yaratmadaki gâye ve hikmetini en iyi şekilde yansıtabileceği biçimde olduğu yönündeki düşüncesi arasında dikkat çekici bir benzerlik bulunmaktadır; krs. Âmirî, *et-Takrîr li-evcûhi'l-takdir*, nşr. Sahbân Halifât, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve şezerâtuhü'l-felsefiyye: Dirâse ve nusûs*, Amman: Menşûratü'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye, 1988, s. 306; a.mlf., *el-Ebsâr ve'l-mubsar*, a.g.e. içinde, s. 414-415.

129 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 289; a.mlf., *eş-Şifâ: es-Semâ'u'l-tabî'i*, s. 74.

c) Kötülüğün iyiliğe üstün geldiği varlıklar.

d) Kötülükle iyiliğin eşit durumda olduğu varlıklar.

e) İyiliğin kötülüğe hâkim olduğu varlıklar.<sup>130</sup>

İbn Sînâ'ya göre birinci grubun yani her açıdan iyi olan ve kötülükle hiçbir ilişkisi bulunmayan varlıkların mevcûdiyetini inkâr etmek imkânsızdır. Zorunlu varlık başta olmak üzere, aktif akıllar (*el-ukûlü'l-fa'âle*) ve gök cisimleri bu varlık alanını oluşturmaktadır.

Mutlak anlamda kötülüğün varlığından ise, söz edilemez. Zirâ kötülük-yokluk ilişkisi dikkate alındığında mutlak anlamda kötülüğün varlığı mutlak bir yokluğu gerektirir ki, bu da ilâhî hikmetle bağdaşmaz.

Kötülüğün iyiliğe üstün geldiği ya da iyilikle eşit seviyede olduğu bir varlık türünden de bahsetmek mümkün değildir. Çünkü birazcık iyilik elde etmek için çokça kötülüğe katlanmak çok kötülük sayılır. Ancak burada İbn Sînâ'nın kötülükle ikinci yetkinlikleri değil, bir şeyin varlığı için zorunlu ya da zorunlu konumunda faydalı olan şeylerin yokluğunu kastettiğine dikkat edilmelidir. Dolayısıyla ne mutlak anlamda kötülükten, ne kötülüğün hâkim olduğu bir durumdan, ne de kötülükle iyiliğin eşit düzeyde bulunduğundan söz edilebilir. Zirâ hasta insanların sayısı çoksa da, sağlıklı insanların sayısı daha fazladır ve bu, yanma ve boğulma gibi hadiseler için de geçerlidir.<sup>131</sup>

Bu durumda geriye, iyiliğin kötülüğe hâkim olduğu varlık alanı kalmaktadır ki İbn Sînâ'ya göre ilâhî hikmet bu varlık alanının mevcûdiyetini gerektirdiği gibi aksi bir durumu da ilâhî cömertlikle bağdaştırmak mümkün değildir. İyiliğin kötülüğe egemen olduğu bu varlık alanı iki açıdan zorunludur:

a) Az sayıdaki kötülük sebebiyle hâkim durumdaki iyiliği ortadan kaldırmanın, var olan kötülükten daha büyük bir kötülüğe yol açacağı bir gerçektir. Dolayısıyla bu varlık alanının yokluğu büyük bir kötülük, varlığı ise, büyük bir iyiliktir. Çok iyiliğin meydana gelmesi için azıcık kötülüğe katlanmak ise, çok iyilik sayılır. Meselâ ateşin hem faydası hem de zararı olmakla beraber fayda ve zararı karşılaştırıldığında onun faydası zararından daha çoktur. Ateşin var olmaması durumunda, sağladığı bu iyilikler de meydana gelmeyecek ve yokluğunun getirdiği

130 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, s. 421; a.mlf., *el-İşârât*, c. III, s. 299-300; a.mlf., *el-Arşîyye*, s. 39-40; a.mlf., *el-Hidâye*, s. 285-288.

131 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, s. 421; a.mlf., *el-İşârât*, III, 301-302; a.mlf., *el-Arşîyye*, s. 39-40.

zararlar, var olması neticesinde elde edilen faydalardan daha çok olacaktır. Bu sebeple iyiliğin kötülüğe hâkim olduğu varlık alanının bulunması bir gerekliliktir. Zâten İbn Sînâ'ya göre iyilik düzenindeki zorunlu dizilişin mâhiyetini kavrayan bir kimse, bu dünyadaki varlıkların, beraberinde kötülüğü de zorunlu olarak getirdiği gerçeğini idrâk edecektir.

b) İyilikle kötülüğün bir arada olduğu, ancak iyiliğin kötülükten üstün bir konumda bulunduğu varlıklardan oluşan bu dünya, ay-üstü âlemdeki yüce sebeplerin sebeplisi durumundadır. Bu özelliklere sahip ay-altı âlemin yokluğu, sonuçta onu varlığa getiren sebeplerin de yokluğunu gerektirecektir ki, bu sebepler tamamen iyi olduğundan onların yokluğu, sırf iyi olan birinci varlık alanının yokluğuna yol açacaktır. Bunun ise, mutlak anlamda kötülük sayıldığı dikkate alınır, iyiliğin kötülüğe egemen olduğu varlık alanının mevcûdiyeti bir zorunluluktur.<sup>132</sup>

Bütün bu açıklamalara karşın yine de Zorunlu Varlık'ın, niçin bu varlık alanını da tamamen iyi olarak yaratmadığı şeklinde akla gelebilecek bir soruya ise, İbn Sînâ, sırf iyi olan varlık alanının zâten mevcûd olduğunu, geriye yalnız iyiliğin kötülüğe baskın olduğu varlık alanının kaldığı şeklinde cevap vermektedir. Ayrıca ona göre bu dünyadaki varlıkların hiç kötülük bulunmayan tamamen iyi birer varlık olmaları, onların aslında başka bir varlık hâline gelmeleri sonucunu doğuracaktır ki, bu durumda, örneğin yakıcılık özelliği olmayan şeye ateş demek mümkün değildir.<sup>133</sup>

İbn Sînâ'ya göre ay-altı âlemde kötülüğün zorunlu ve gerekli olarak var olması, bu kötülüklerin hikmetten hâli olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis bu kötülükler hikmet dolayısıyla varlığa geldiği gibi, âlemin varlığını sürdürmesi de bu hikmet sebebiyle zorunlu karakterdeki kötülüğe bağlıdır.<sup>134</sup> Bizâtihi kötülük olarak kabul edilen şeylerin bile bir yararı bulunmaktadır. Meselâ yaşlılık, insanın nefsini temizlemesine ve hayvânî arzularını dizginlemesine vesile olurken, ölüm de var olmayı hak etmiş sonsuz sayıdaki ferdin varlığa gelmesine yol açmaktadır.<sup>135</sup> Fayda ve zararın bir arada bir nizâm ve denge oluşturduğu bu âlemde gözlemlenen kötülükler, aslında başka türlü mümkün olmayan bu küllî nizâmın korunması için bir gerekliliktir. İnsanların işlediği suçlara verilen cezalar da bu kapsamda değerlendirilebilir.<sup>136</sup>

132 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 418-419; a.mlf., *el-İşârât*, III, 302-304; a.mlf., *el-Arşıyye*, s. 40; a.mlf., *Şerhu Esûlûcyâ*, s. 65-66; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 62.

133 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 421.

134 İbn Sînâ, *el-Arşıyye*, s. 38.

135 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 47.

136 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 47; a.mlf., *Sırrü'l-kader*, nşr. Hasan Âsî, *et-Tefsîrî'l-Kurânî ve'l-lugatü's-süfiyye fi felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut: el-Müessesetü'l-câmi'iyye li'd-dirâsât ve'n-neşr ve't-tevzî, 1983, s. 303-305.

### III. "Mümkün En İyi Âlem" Mi, "Mümkün Âlemlerin En İyisi" Mi?

Âlemin mükemmelliği fikri, Gazzâlî'nin düşünce dünyasını anlama noktasında birkaç soruyu beraberinde getirmektedir: Gazzâlî gibi İbn Sînâ özelinde filozofların Tanrı-âlem ilişkisine dâir düşüncelerini eleştirmeye ciddi mesai harcamış bir düşünürün, İbn Sînâ'nın metafizik düşüncesinin doğal ve zorunlu bir sonucu olan âlemin mükemmel oluşu hususunda İbn Sînâ ile aynı görüşü paylaşması nasıl açıklanabilir? Âlemin mükemmelliği düşüncesinin içerdiği, bu âlemin mevcûd hâliyle alternatifsiz en mükemmel âlem olduğu fikri, Gazzâlî'nin mensubu bulunduğu İmâm Eş'arî kelâm geleneğinin "her an yaratan" ve âleme müdâhil olan Tanrı inancıyla nasıl bağdaştırılabilir (ya da bağdaştırılabilir mi)? Bu çerçevede âlemin mükemmelliği fikrinin tazammun ettiği sebepler ile sebepliler arasındaki değişmez ilişkinin kabulü, Gazzâlî'nin filozofların sebeplik anlayışına yönelttiği eleştiriyle nasıl uzlaştırılabilir (ya da uzlaştırılabilir mi)? Özellikle Gazzâlî'nin sebeplik anlayışı çerçevesinde bu sorular başka çalışmalarda ayrıntılı bir şekilde ele alındığından,<sup>137</sup> burada Gazzâlî'nin âlemin mükemmelliği düşüncesini temellendirirken hareket noktalarını oluşturan öncüllerin ve ulaşmak istediği gayelerin İbn Sînâ felsefesiyle olan ilişkisi irdelenmekle yetinilecektir.

Gazzâlî'nin tartışma yaratan ifadeleriyle İbn Sînâ'nın görüşleri birlikte okunduğunda, iki düşünürün şu noktalarda müttefik oldukları hemen dikkati çekmektedir: (a) Âlemin eşsiz ve mevcûd hâliyle alternatifsiz bir düzene sahip oluşu. (b) Bu düzenin Tanrı'nın bilgisi/inâyeti (dolayısıyla kazâ ve kaderi) ve cömertliğiyle olan ilişkisi. (c) Kötülüğün bu mükemmel düzen için vazgeçilmezliği ve fakat ârızılığı. Bu benzerliğe rağmen, şunu belirtmek gerekir ki, âlemin mükemmelliği düşüncesi, yukarıda ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmaya çalışıldığı üzere, İbn Sînâ felsefesinde pek çok boyutu olan temel ve köklü bir konu niteliğindedir. Tanrı'nın özü i'tibâriyle zorunlu, sırf iyi ve cömert bir varlık oluşundan hareket eden İbn Sînâ, Tanrı-âlem ilişkisini inâyet kavramını merkeze alarak açıklamakta ve Tanrı'nın kendisine dâir bilgisinin bir neticesi olarak *imkân nisbetinde olabilecek en mükemmel düzenin* tabii değil, *irâdî bir zorunlulukla Zorunlu Varlık'tan* sudûr ettiğini ileri sürmektedir. Âlemin mevcûd düzeninin, alternatifsiz olabilecek en mükemmel düzen oluşunu, gâiyyet fikri etrafında, âlemdeki düzenin işleyişine

137 Bu konuda en yeni ve kapsamlı çalışma Griffel'a aittir: *al-Ghazzâlî's Philosophical Theology*, s. 147-274. Ayrıca bkz. Ormsby, *İlahî Adâlet*, 183-214; İlhan Kutluer, *Akil ve İtikâd: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 147-180; Muhiittin Macit, "İmkân Metafiziği Üzerine: Gazzâlî'nin Felsefi Determinizmi Eleştirisi", *Divân: İlmî Araştırmalar*, sy. 3 (1997), s. 93-141.

dâir verdiği örneklerle destekleyen İbn Sînâ, “kötülük problemi”ni de kötülüğün bu mükemmel düzenin varlığı için kaçınılmazlığı ile nicelik olarak azlığı ve nitelik olarak ârzîliliğini vurgulayarak çözüme kavuşturmuştur.

Meselenin İbn Sînâ felsefesindeki bu köklü karakterine rağmen Gazzâlî’nin âlemin mükemmelliği düşüncesini yalnızca birkaç eserinde ve sadece tevekkül ve kazâ/kadere rızâ gösterme bağlamında ele aldığı görülmektedir. Bunun yanında Gazzâlî’nin *İhyâ ve el-İmlâ*’daki tartışmalı ifadelerini, kelâm eserlerinde Allah’ın zâtı ve sıfatları konusunda ortaya koyduğu görüşleriyle nasıl ilişkilendirdiği de belirgin değildir. Gazzâlî’nin bir İmâm Eş’arî kelâmcısı olarak Allah’ın âlemlerle ilişkisini, sıfatları bağlamında nasıl incelediğini tespit için belki de tek kaynağımız *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*’dır. Gazzâlî’ye göre âlemin mükemmel yapısı (*muhkem müretteb mütkan manzûm müştemil alâ envâ’in mine’l-acâib ve’l-âyât*) onun kudret sahibi (*kâdir*) bir fâil tarafından varlığa getirildiğini göstermektedir ki, mükemmel bir fiilin kudret sahibi bir fâili işaret etmesi aklî bir zorunluluktur. Ancak Gazzâlî, Allah’tan sâdır olan fiillerin, filozofların ileri sürdüğü gibi, O’nun zâtından kaynaklanmadığını –zira aksi halde Allah gibi fiili de ezeli olurdu-, fiilin, zâta eklenmiş bir mânâdan, yani kudret sıfatından sâdır olduğunu vurgulamaktadır. Bu noktada Allah’ın kudretinin nelerle ilişkili olduğu sorusunu ele alan Gazzâlî, kudretin nesnesinin tüm güç yetirilirlere (*makdûrât*) olduğunu, güç yetirilirlere de tüm “mümkünler”i ifade ettiğini belirtmektedir. Mümkünler sonsuz sayıda olduğundan güç yetirilirlere de sayıca bir sınırdan bahsetmek sözkonusu değildir. Fakat bu, Allah’ın her mümkünün var edeceği anlamına gelmediği gibi, her şeyin “mümkün” olduğuna da işaret etmemektedir. Gazzâlî’ye göre her mümkün güç yetirilil özelliğe sahipken, imkânsızın (*muhâl*) güç yetirilil olmasından söz etmek mümkün değildir.<sup>138</sup> Gazzâlî’nin imkânsız kavramıyla kudrete çizdiği sınıra *Tehâfüt*’ün meşhûr on yedinci meselesinde de rastlamak mümkündür. Her mümkünün güç yetirilil olması ve buna bir sınır çizilmemesi durumunda pek çok “çirkin” sonucun meydana gelebileceğine yönelik itiraza karşı Gazzâlî, imkânsızın ya bir şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunmak veya genel olanı reddedip özel olanın varlığını kabul etmek ya da biri reddedip ikinin varlığını kabul etmek türünden şeyler olduğunu söyleyerek imkânsızı, mantıktaki çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkeleri çerçevesinde açıklamaktadır.<sup>139</sup> Dolayısıyla, Gazzâlî’ye göre bu türden bir imkânsızlık içermeyen her şey Allah’ın kudreti dâhilindedir. Ancak o, bir şeyin var olması için kudretin tek başına yeter-

138 Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, nşr. İbrahim Agâh Çubukçu – Hüseyin Atay, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962, s. 80-83. Ayrıca bkz. Ormsby, *İlâhî Adâlet*, s. 192-196.

139 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 174-175.

li olmadığının da farkındadır. Kudret sadece Allah’ın sonsuz sayıdaki mümkününe güç yetirebilmesi anlamına gelmektedir. Diğer yandan Allah’ın yine sonsuz sayıda bilinene (*ma’lûmât*) taalluk eden ilmi de bu noktada varlık verme işlevine sahip değildir. Gazzâlî, kudret ve ilim sıfatlarının sonsuz sayıdaki nesnelere olan “nötr” ilişkisini, irâde sıfatı yoluyla aşmaya çalışmaktadır. Allah’ın kudret ve ilminin nesnesi durumundaki iki “mümkün bilinebilir”den birinin tercih edilmesini sağlayan sıfat irâdedir.<sup>140</sup> Irâde bir şeyin varlığını veya yokluğunu belirlediği gibi onun zorunlu veya imkânsız oluşunu da tâyin etmektedir:

“(…) Meselâ âlem hakkında onun zorunlu (*vâcib*), imkânsız (*muhâl*) veya mümkün olduğu yönünde yargıda bulunulabilir. Onun zorunlu oluşu şu açıdandır ki, Ezeli’nin irâdesinin zorunlu bir var oluşla var olduğu farz edildiğinde irâde edilen de aynı şekilde kaçınılmaz bir şekilde zorunlu olur; mümkün değil. Zirâ ezeli irâdenin gerçekleşmesi durumunda irâde edilenin var olmaması imkânsızdır. Onun imkânsız olmasına gelince, irâdenin onun varlığa getirilmesine ilişmediği düşünüldüğünde hiç şüphesiz onun varlığa gelmesi imkânsız olur. Çünkü [aksi bir durum] sonradan varlığa gelenin sebepsiz olarak varlığa gelmesine yol açar ki, bunun imkânsızlığı daha önce bilinmişti. Mümkün olmasına gelince, o, irâdenin varlığına veya yokluğuna değil, sadece o [şeyin] zâtını dikkate almakla alâkalıdır. Bu durumda ondaki imkân niteliğinin üç yönü bulunmaktadır:

a) Irâdenin varlığı ve ona ilişmesinin gerekli olduğu durum ki, o, bu açıdan zorunludur.

b) Irâdenin yokluğunun dikkate alınmasıdır ki, bu açıdan o, imkânsızdır.

c) Irâdeyi ve sebebi hesaba katmamaktır ki, bu durumda onun ne varlığı ne de yokluğu dikkate alınır, sadece bilenin<sup>141</sup> zâtına bakılır. Neticede bu üçüncü durum açısından onun sahip olduğu imkân hâlinde başkası değildir. Bununla onun, özü i’tibâriyle mümkün oluşunu kastediyoruz; yani zâtı dışında herhangi bir şart sözkonusu olmadığında o, mümkün olmaktadır. Bundan şu sonuç çıkmaktadır ki, tek bir şey hem mümkün hem de imkânsız olabilmektedir. Mümkün oluşu, özünden, imkânsız oluşu ise, başkasından kaynaklanmaktadır. Özü i’tibâriyle hem mümkün hem de imkânsız olması ise, sözkonusu değildir, çünkü bunlar iki zıttır.”<sup>142</sup>

Gazzâlî’nin *İhyâ*’daki tartışmalı ifadesinde de her şeyin, takdirin zorunlu bir sonucu olduğunu, ancak bunun ilâhî irâdeden sonra (*ba’dê sebki’l-meşîet*)

140 Gazzâlî, *el-İktisâd*, 99-102.

141 Metindeki *ilm* kelimesi *âlim* şeklinde okunmuştur.

142 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 84-85.

gerçekleşebileceğini özellikle vurguladığı hatırlanmalıdır ki, bu nokta irâde de dâhil olmak üzere tüm sıfatları Tanrı'nın zâtına ve O'nun zâtına dâir bilgisine indirgeyen İbn Sînâ'nın yaklaşımından köklü bir ayrılığı ifade etmektedir. Gazzâlî'nin, kelâmcı kimliğinin bir gereği olarak irâde sıfatına yaptığı bu güçlü vurgunun tabîî sonucu, âlemin yaratılmasında ilâhî irâdenin taalluk edeceği alternatiflerin varlığıdır. Bu alternatifler, ister Gazzâlî muhâliflerinin iddia ettiği gibi mükemmellik açısından her biri diğerinden farklı sonsuz sayıda âlem olarak, isterse Gazzâlî taraftarlarının yorumladığı gibi âlemin, varlığını sürdürdüğü müddetçe alabileceği her bir ardışık şekil olarak anlaşılın, dâima ilâhî irâdenin taalluk edeceği sonsuz sayıda alternatif sözkonusudur. Ancak kudret ve ilme konu olan bu sonsuz sayıdaki alternatiften irâdenin taalluk ettiği, “olabilecek en mükemmel” alternatiftir. Gazzâlî'nin kudret ve irâdenin çerçevesini belirlemek üzere koyduğu “imkânsız” kaydı dikkate alındığında, irâdenin “olabilecek en mükemmel” yerine “daha az mükemmel” bir alternatifte taalluk etmesi bir tür mantıkî imkânsızlığı ifade etmektedir.

Gazzâlî'nin, filozofların (daha doğrusu İbn Sînâ'nın) öğretilerini *nesnel* bir şekilde ortaya koymak amacıyla kaleme aldığı *Makâsîdül-Felâsife*'de Zorunlu Varlık'ın irâde sahibi oluşunu açıklarken, O'nun irâdesine konu olan farklı alternatiflerin bulunduğunu imâ eden şu ifadeleri, herhalde Gazzâlî'nin kelâmî bakış açısının-gayr-i ihtiyârî bir dışa vurumu olarak anlaşılmalıdır:

“O'nun küllî düzene yönelik irâdesi, o düzenin bizâtihî iyi oluşuna ve varlığın yokluktan daha iyi olduğuna dâir bilgisi dolayısıyla. *Varlığın farklı şekillerde (alâ aksâmîn) olması mümkündür. Bütün bu alternatifler içinde sadece bir tanesi en eksiksiz ve en yetkinidir. Geri kalanlar ise, ona nisbetle eksiktir. Yetkin eksikten daha iyidir. Hiç şüphesiz, İlk'in zâtı, her varlığın kendisinden, düzenin gâyesine [ulaşmasını sağlayacak] mümkün sıralanışı (tertîbihî) içinde en tam ve en yetkin şekilde taşıdığı zâttır.*”<sup>143</sup>

Gazzâlî'ye göre irâdenin “olabilecek en mükemmel” alternatifte taalluk etmesini sağlayanın, *el-İmlâ*'daki açıklamalar çerçevesinde, *hikmet* sıfatı olduğu söylenebilir. Hatırlanacağı üzere Gazzâlî, sözkonusu eserde Allah'ın bu âlemi yokluktan varlığa çıkarmayı ertelemesinin özgür irâdeye sahip bir fâil olması sebebiyle mümkün seçim gücünün kapsamında yer aldığını; zira özgür irâdeye sahip fâilin bir şeyi hem yapma hem de yapmama gücünün bulunduğunu belirtmekte, ancak böyle bir fâilin bir şeyi yaptığında, onu hikmetin gerektirdiği

143 Gazzâlî, *Makâsîdül-Felâsife*, nşr. Süleymân Dünyâ, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1961, s. 237.

(*mâ tektedîhi'l-hikmet*) son noktaya kadar gerçekleştirmek dışında herhangi bir imkân ve ihtimalin sözkonusu olmadığını vurgulamaktadır. Aslında Gazzâlî, hikmete yüklediği bu anlamla, genel olarak Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu konudaki yaklaşımlarından ayrılmaktadır. Allah'ın hakîm, fiillerinin hikmetli olduğunu kabul eden Ehl-i Sünnet kelâmcıları, ilâhî fiillerin bir illete dayandırılması endişesiyle O'nun bir hikmete göre fiilde bulunduğu fikrini reddetmişlerdir.<sup>144</sup> Gazzâlî'nin *el-İktisâd*'da “hikmet”e hiç değinmemesi, *el-Maksadü'l-esnâ*'da ise, “el-Hakîm” ismini “ezelî ilim” çerçevesinde anlamlandırması,<sup>145</sup> onun irâde-hikmet arasındaki ilişkiyi bütüncül ve tutarlı bir şekilde formüle etmediği izlenimi vermektedir.

Sonuç olarak, Gazzâlî'yi bu âlemin olabilecek en mükemmel âlem olduğu hükmüne götüren süreçte İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın kendi zâtını ve dolayısıyla kendisinden sudûr eden “küllî iyilik düzenini” bilmesi ve tüm âleme yönelik inâyetini merkeze alarak âlemdeki eşsiz gâiyyeti ve nizâmı, kötülüğü de anlamlandıracak şekilde, bütüncül olarak ortaya koymasının inkâr edilemez katkılarının olduğu belirtilmelidir. Ne var ki, Gazzâlî'nin, âlemin mükemmelliği fikrini sınırlı bir çerçevede ve farklı bağlamlarda ele almış olması, onun bu tasavvuru kendi düşünce dünyasında tam olarak nereye konumlandığını tespit etmemizi zorlaştırmaktadır ki, uzun soluklu *leyse fi'l-imbân* tartışmasının en önemli sebebi de bu belirsizliktir. Her hâlükârda bu yoğun İbn Sînâ etkisi karşısında Gazzâlî'nin âlemin mükemmelliği fikrini kendi kelâmî kaygılarını işin işine katacak şekilde irâde, kudret, ilim (kazâ ve kader) sıfatlarını merkeze alarak temellendirme gayretinde olduğu görülmektedir. İbn Sînâ ile Gazzâlî arasındaki bu farkı vurgulamak üzere, âlemin Zorunlu Varlık'ın, zâtı ve zâtına dâir bilgisinden alternatifsiz olarak varlığa geldiğini savunan İbn Sînâ'nın yaklaşımını *mümkün en iyi âlem*, âlemin bu şekliyle Allah'ın irâde, kudret ve ihtiyârıyla sonsuz sayıdaki alternatif âlemler içinden en iyisi olarak seçilmesi sûretiyle yaratıldığını ileri süren Gazzâlî'nin yaklaşımını ise, *mümkün âlemlerin en iyisi* şeklinde ifade etmek daha uygun olacaktır.

144 M. Sait Özervarlı, “Hikmet: Kelâm”, *DİA*, XVII (İstanbul 1998), s. 512-513. İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin Eş'arîlerin Eş'arî kelâmının hikmet ve rahmetten bağımsız, hiçbir gerekçeye dayanmayan, mutlak hüriyeti keyfilik noktasına götüren irâde anlayışına yönelttikleri eleştiriler için bkz. Kutluer, *Akı ve İtikâd*, s. 161-162, 166-167.

145 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 130-132.