

# İbn Sinâ'nın İnâyet Anlayışının Ontolojik ve Epistemolojik Boyutu\*

## Ontological and Epistemological Dimension of Ibn Sina's Understanding of Providence

● Emine TAŞÇI YILDIRIM<sup>a</sup>

<sup>a</sup>Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Bölümü, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE

Received: 19.09.2018

Received in revised form: 13.12.2018

Accepted: 19.12.2018

Available online: 18.03.2019

Correspondence:

Emine TAŞÇI YILDIRIM  
Yalova Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi,  
Felsefe ve Din Bilimleri  
(İslam Felsefesi) Bölümü,  
İstanbul, TÜRKİYE  
tezemine@gmail.com

\*Bu makale 2017 yılında tamamlanmış olan Klasik Felsefede ve İslam Felsefesinde İnâyet: İbn Sinâ Örneği adlı doktora tezinden üretilmiştir.

**ÖZ** Felsefede kavramlar mühim bir yer teşkil etmektedir. Bu yüzden de filozofların felsefi kavramlara yükledikleri anlamlar, onların felsefi düşüncelerine nüfuz edilmesi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca felsefi tartışmaların birçoğu, bu kavramlar ekseninde gerçekleşmektedir. Kavramların iyi bir şekilde tahlili bu tartışmaların anlaşılmasına da katkı sağlamaktadır. Tanrı-âlem-insan ilişkisine ışık tutan bir kavram olması hasebiyle inâyet de felsefi literatürde kendine yer edinen temel kavramlardan biridir. Nitekim inâyet, İslam filozoflarından İbn Sinâ'nın düşüncesi içerisinde geniş bir şekilde işlenmiştir. Filozof, bu kavramı felsefesinin temeline yerleştirmiştir. O, önemli eserlerinin birçoğunda bu kavramı detaylı bir şekilde tanımlamakta ve ele aldığı konu bağlamında ona ilişkin açıklamalar yapmaktadır. Başka bir deyişle İbn Sinâ inâyete ontolojik ve epistemolojik yönleriyle felsefesi içerisinde yer vermektedir. Bu makalede, filozofun inâyete ilişkin tanımlarına ve bu kavramın bağlantılı olduğu konulara değinilecektir. Ayrıca inâyet kavramı üzerinden İbn Sinâ felsefesine bakmanın bize yeni bir ufuk açabileceği ve onun felsefi düşüncesinin daha iyi anlaşılmasına imkân sunabileceği gösterilmeye çalışılacaktır. Bununla birlikte inâyetin, İbn Sinâ felsefesinin bütününe özetleyen bir kavram olduğu da ortaya konulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İnâyet; İbn Sinâ; ontoloji; epistemoloji

**ABSTRACT** Concepts have an important place in philosophy. This is why, the meanings that philosophers ascribe to philosophical concepts are significant in order to be able to analyze and understand their philosophical thoughts. On the other hand, many of the philosophical debates are formed and used in the context of these concepts. Thus, a reliable, accurate concept analysis contributes to the process of understanding these debates. As providence is a concept that sheds light on the relationship between God-world and man, it is one of the basic concepts used in the philosophical literature. Ibn Sina, one of the great Islamic philosophers, used the concept of providence in his works. The philosopher placed this concept at the center of his philosophy. He defined this concept in details in a most of his important works and he makes explanations about it in the context of subject that he deals with. In other words, Ibn Sina gives place to providence in his philosophy with its ontological and epistemological aspects. In this article, definitions made by the Islamic thinker about providence will be made and the issues that are connected with this concept will be analyzed. It will also be attempted to show that, looking at the philosophy of Ibn Sina through the notion of providence can open a new horizon for us and ensure a better understanding of his philosophical thought. In addition to that, the goal of this study is to show that providence is a concept which summarizes the whole of the philosophy of Ibn Sina.

**Keywords:** Providence; Avicenna; ontology; epistemology

Kavramlar, felsefi düşüncelerin gelişim seyri ve filozofların temel düşüncelerinin anlaşılmasında kilit bir rol üstlenmektedir. Bu yüzden de kavramları iyi tahlil etmek felsefi düşüncelerin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Varlık, zorunlu, mümkün, illet, malul, hayır, kötülük,

akıl, nefis gibi kavramlar, felsefenin en temel kavramlarından. İnâyet de bu temel kavramlardan olup felsefi literatür içerisinde yerini almıştır. Tanrı, âlem ve insan ilişkisine dair birçok konuyla alakalı olan inâyet, çok eski dönemlerden beri tartışıla gelmektedir.

Filozofların Tanrı anlayışlarıyla doğrudan bağlantılı olan ve İslam felsefesi içerisinde de kendine yer edinen inâyet, ilk İslam filozofu Kindî'nin düşüncesi içerisinde tedbir kavramıyla ifadesini bulmaktadır. O, uzak ve yakın sebep anlayışıyla<sup>1</sup> bütün var olanlara yayılan genel bir inâyete, insanın nefsinin terbiye ederek özel bir yardıma mazhar olabileceği fikri<sup>2</sup> üzerinden ise özel bir inâyetin varlığına ilişkin düşünceler serd etmektedir. Kindî'de tedbir kavramı ekseninde karşılığını bulan inâyet, Fârâbî felsefesinde, adalet ve cömertlik kavramına dönüşmektedir. Ayrıca Fârâbî, inâyet düşüncesini İslam felsefesi içerisinde ilk olarak sudûr ile ilişkilendiren filozof olmaktadır. Sudûrdaki varlık verme cömertliğe tekabül eden; varlıktaki düzen ise adaleti yansıtmaktadır.<sup>3</sup> Ancak Fârâbî, bu iki kavramı inâyet kelimesi altında birleştirmemiştir. Cömertlik ve adalet, İbn Sinâ'nın inâyet anlayışında bir araya gelmektedir. Âmirî'ye gelince o, Fârâbî'nin çizgisini takip eden bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun hikmet, irade, ilim ve cömertlik kavramlarına ilişkin açıklamalarından<sup>4</sup> yola çıkarak inâyet düşüncesine dair önemli ipuçları bulmak mümkündür.

İbn Sinâ'ya gelince o, inâyet anlayışıyla kendisine kadar ulaşan felsefi, kelâmî ve tasavvufi geleneğin de tesiriyle inâyet kavramının en detaylı tanımını yapan, onu felsefesinin merkezine oturtan, inâyete metafizikten fiziğe, fizikten metafiziğe doğru çift yönlülük kazandıran bir filozoftur. Bu sebeple onun inâyet anlayışı, bütün felsefesinin bir özeti niteliğini taşıdığı için büyük bir öneme haizdir.

## İBN SINÂ'DA İNÂYET KAVRAMI

İbn Sinâ, inâyet kavramına felsefesinde önemli bir yer vermektedir. Eserlerinin büyük çoğunluğunda inâyeti işleyen İbn Sinâ'nın inâyet anlayışında bir tekâmülün varlığından söz edilebilir. Nitekim o, ilk dönem eserlerinden olan *Mebde' ve'l-Me'âd*<sup>5</sup> inâyeti sebeplilik bağlamında ve düzenle ilişkilendirerek ele alırken; orta dönem eserlerinden olan *Kitâbu'ş-Şifâ İlahiyât* ve *Kitabu'n-Necât*<sup>6</sup> da ise inâyete felsefesini özetleyici bir anlam yükleyerek onun kapsamlı bir tanımını yapmaktadır. Son dönem eserlerinden olan *el-İşârât ve't-Tenbîhât* ile *Ta'likât*<sup>7</sup> ta gelindiğinde ise onun konu eksenli daha spesifik tanımlamalar yaptığı görülmektedir.<sup>7</sup>

İbn Sinâ'nın inâyet anlayışının ontolojik, epistemolojik ve ahlakî olmak üzere üç boyutluluk arz ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim bu çıkarım, yukarıda da ifade edildiği üzere onun bütün felsefesini kapsayıcı şekilde yapmış olduğu tanımlara dayanmaktadır. O, inâyeti *Kitâbu'ş-Şifâ İlahiyât* ve *Kitabu'n-Necât* ta şu şekilde tarif etmektedir:

“İnâyet, İlk'in (el-Evvel) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zâtı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zâtı gereği illeti olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel

<sup>1</sup> Bkz. Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler*, Klasik Yay., İstanbul 2013, s. 212, 223, 227.

<sup>2</sup> Bkz. Kindî, “Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler*, Klasik Yay., İstanbul 2013, s. 259.

<sup>3</sup> Bkz. Fârâbî, *Arau Ehli'l-Medîneti'l-Faziletî*, thk. Albert Nasri Nadir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986. s. 57-58; Fârâbî, *Üstün Ülke*, çev. Seyfi Say, Kurtuba Kitap, İstanbul 2015, s. 51-52.

<sup>4</sup> Âmirî, “et-Takrîr li Evcühi't-Takdir”, thk. Sabhan Khalifat, *Resailü Ebi'l-Hasen el-Âmirîve Şezeratühü'l-Felsefiyye*, Amman 1988, s. 310.

<sup>5</sup> Bkz. İbn Sinâ, *Mebde' ve'l-Me'âd*, thk. Abdullah Nûrani, Müessesesi Mutalâati İslâmî, Tahran 1998, s. 84.

<sup>6</sup> Bkz. İbn Sinâ, *Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, Mektebetü'l-İlami'l-İslâmî, Kum 1984, s. 18, 159.

<sup>7</sup> İbn Sinâ'nın eserlerinin kronolojik sıralaması için bkz. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, New York 2014, s. 79.

şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir feyz ile feyz etmesidir. İşte inâyetin anlamı budur.”<sup>8</sup>

İbn Sinâ'nın bu tarifinin, onun inâyet görüşünün tek bir paragrafta özetlenmiş hali olduğunu söylemek mümkündür. Bu kısa ve öz tanım, inâyetin onun felsefesini bütünüyle kuşatıcı bir kavram olduğunu gözler önüne sermektedir. İnâyet, filozofun felsefi sistemi içerisinde Tanrı-âlem-insan ilişkisine açıklık getirmekle birlikte hayır nizamı, mükemmellik fikri ve Tanrı'nın ilmiyle doğrudan bağlantılıdır. Bu çalışmada İbn Sinâ'nın felsefesinde inâyetin ontolojik ve epistemolojik boyutuna yer verilecektir. Ahlakî boyutu ise makalenin sınırlılığından dolayı başka bir çalışmada ele alınacaktır.

## İBN SİNÂ FELSEFESİNDE İNÂYETİN ONTOLOJİK BOYUTU

Ontolojik açıdan inâyet, İbn Sinâ felsefesi içerisinde üç başlık halinde incelenecektir: Sudûr (yaratma) ve inâyet ilişkisi, iyilik düzeni ve inâyet delili, sebeplilik ve inâyet ilişkisi.

## SUDÛR (YARATMA) VE İNÂYET İLİŞKİSİ

İlk olarak sudûr ve inâyet ele alınacak olursa, bilindiği üzere Fârâbî ile İslam felsefesine giren sudûr teorisi, İbn Sinâ tarafından zirveye taşınmış ve o, yaratma anlayışını sudur temelinde şekillendirmiştir.<sup>9</sup> İbn Sinâ, sudûr teorisini oturttuğu temel çerçeveye aslında aşkın, kendine yeterli bir Tanrı anlayışı ile müdâhil bir yaratıcı anlayışını uzlaştırma gayreti içerisinde girmiş ve bunu da varlık-mahiyet temelinde şekillenen zorunlu-mümkün ayrımıyla yapma yolunu seçmiştir.<sup>10</sup> Ayrıca varlık-mahiyet<sup>11</sup> ve zorunlu-mümkün ayrımı, İbn Sinâ tarafından varlık veren ile varlığı başkasından olan arasındaki farklılığı net olarak ortaya koymak için de kullanılmıştır. Nitekim İbn Sinâ'yı bu teori noktasında farklı kılan da zorunlu-mümkün ayrımını sudûr teorisinin merkezine yerleştirmesidir.<sup>12</sup> O, Yeni Eflâtuncu kaynaklı bu teorisinin kendi felsefi zemininde ve yettiği İslamî gelenek çerçevesinde geliştirip olgunlaşmasını sağlamakla kalmamış ona orijinallik katmıştır.<sup>13</sup> Bu ayrım sayesinde sudûr sürecindeki varlıklar hiyerarşisi de ha iyi anlaşılmaktadır. Bu sebepten dolayı da bu ayrıma kısaca değinilecek olursa, İbn Sinâ, varlığı zâtından olan yani “zâtıyla hüve hüve olan”<sup>14</sup> Zorunlu Varlık olarak görmektedir. Başka bir deyişle ona göre varlığıyla mahiyeti aynı olan, var olmak için başkasına muhtaç olmayan ve varlığı zâtından olan ancak Zorunlu Varlık olabilir.<sup>15</sup> Kısacası, Vacibu'l-Vücûd'un inniyeti dışında mahiyeti yoktur, mahiyeti inniyetidir.<sup>16</sup> Mümküne gelince varlığı başkasından olup varlığıyla mahiyeti birbirinden ayırır.<sup>17</sup> Nite-

<sup>8</sup> İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*, (ar-tr) çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 160. Benzer bir tanımlamaya *Kitabu'n-Necât* ta da yer verilmektedir (İbn Sinâ, *Kitabu'n-Necât*, thk. Macid Fahri, Daru'l- Afaki'l- Cedide, Beyrut 1982, s. 320).

<sup>9</sup> İbrahim Maraş, *Klasik İslam Felsefesinde Nûr Metafizigi*, Araştırma Yay., Ankara 2009, s. 50.

<sup>10</sup> Robert Wisnovsky, *İbn Sinâ Metafizigi*, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik Yay., İstanbul 2010, s. 30.

<sup>11</sup> Varlık mahiyet ayrımının kökeniyle ilgili farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bunlardan biri Jean Jolivet'e ait olup o, İbn Sinâ'da var olan varlık-mahiyet ayrımının aslında Antik Yunan Felsefesinden değil, erken dönem Tanrı'nın sıfatlarına ilişkin kelâmî tartışmalar zemininde şekillendiğini ileri sürmektedir (Wisnovsky, a.g.e., s. 189).

<sup>12</sup> Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill, Boston 2007, s. 97.

<sup>13</sup> Bkz. Cavid Şenel, “Yeni Eflâtunculuk”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c. 43, s. 426.

<sup>14</sup> İbn Sinâ, “Tefsiru Süretü'l-İhlâs”, thk. Abdullah el-Abdurrahman el-Hatibi, *Mecelletü'ş- Şeriâ ve'd-Dirasati'l- İslamiyye*, Camiâtü'l- Kuveyt 1423/2002, c. 17, sayı: 51, s. 71-72; İbn Sinâ, *İhlâs Süresi Tefsiri*, (ar-tr) çev. Ahmet Hamdi Akseki, DİB Yay., İstanbul 2014, s. 17-19; İbn Sinâ, *Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, Mektebetü'l-İlmi'l-İslâmî, Kum 1984, s. 61.

<sup>15</sup> İbn Sinâ, “Tefsiru Süretü'l- İhlâs”, s. 71-72; İbn Sinâ, *İhlâs Süresi Tefsiri*, s. 16-19.

<sup>16</sup> İbn Sinâ, *Ta'likât*, s. 70.

<sup>17</sup> İbn Sinâ, “Sebebu İcabetü'd Dua ve Keyfiyeti'z-Ziyare”, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, *Câmiü'l-Bedai: Yahtevi Ala Resaili'ş-Şeyh er-Reis İbn Sinâ*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 36. Ayrıca İbn Sinâ, farklı eserlerinde Zorunlu Varlık'a ilişkin benzer minvalde aşağıdaki açıklamaları da yapmıştır: “Özü, başkasının varlığına dayanmamaktadır.” (İbn Sinâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniverstesi İlahiyat Fakültesi*, 2000, c. 9, sayı: 9, s. 650; İbn Sinâ, “er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbati'n-Nübüvve”, thk. İbrahim Hilâl, Camiâtü'l-

kim ona göre “mahiyet sahibi olanlara varlık İlk'ten feyz etmektedir.”<sup>18</sup> Onun kendisi dışındaki varlıklara intisabı izafidir. Kendisi dışındaki her şeyin varlığı da Zorunlu Varlık ve İlk Sebebe olmasından dolayı O'ndan gelmektedir. Bununla birlikte O, her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesi olup doğrudan ya da dolaylı olarak her şeyi zorunlu kılmaktadır.<sup>19</sup> Var olan şeyin meydana gelişi, ilk akıldaki gibi doğrudan olduğu gibi dolaylı olarak da gerçekleşmektedir. Ancak bu iki tür meydana geliş, O'nun katından ve O'nun bilgisiyedir.<sup>20</sup>

Filozof, ayrıca başka bir yerde farklı ifadelerle Zorunlu Varlık'ın sırf iyilik olduğunu ve kendisinden sonraki her şeye varlık verdiğini de dile getirmektedir. Bu varlık vermede herhangi bir gaye ve kasıt sözü konusu değildir. Çünkü O'nun bir ilkesi olmamakla beraber kendisi için var olduğu düşünülebilecek bir sebebinden de bahsedilemez.<sup>21</sup> Her anlamda tam olan hatta tamlığın bile üzerinde olan Vacibu'l-Vücûd'un fiilinin bir gayeye göre olduğu söylenemez.

İbn Sinâ, yegâne ve gerçek manada varlık verenin Zorunlu Varlık yani İlk Sebebe olduğunu ve O'nun gayesinin olmadığını her fırsatta dile getirmektedir. O'nun inâyetinin ilk şekli mümkün varlıklara varlık verişinde görülmektedir. O'nun herhangi bir gaye veya amacının olmadığı bu varlık veriş tarzı, Allah'ın bir lütfu ve yardımı manasında inâyet kavramının tam karşılığı olarak düşünülebilir. Buna göre her şey, doğrudan ya da dolaylı olarak İlk İlke'den feyz etmekte, O'na dayanmakta ve O'nun dışında bütün var olanlar, O'nun inâyetiyle varlık kazanmaktadır.

Bilindiği üzere kavramlara yüklenen anlamlar, özellikle de felsefede bir düşünceyi ifade etmek üzere seçilen terimler çok büyük bir öneme sahiptir. İbn Sinâ da sudûr sürecini anlatırken bunun Vacibu'l-Vücûd'un kendini düşünmesinden kaynaklandığını ifade etmekte ve bu sürecin bir gerekliliği de beraberinde getirdiğini sözlerine eklemektedir. Lüzum<sup>22</sup> diye adlandırılan bu gereklilik, vücub kavramındaki gibi bir zorunluluktan ziyade; sebep ile sonuç arasındaki bağa işaret etmek üzere kullanılmaktadır. Âlemin yaratılış süreci, Tanrı'nın kendisini sevmesi veya bizâtihi aşkın kendisi olmasının sonucudur. Yaratma, bu anlamda Tanrı'nın iyiliğinin, cömertliğinin ve ihsanının bir yansıması olarak görülebilmektedir.<sup>23</sup> Özetle, İbn Sinâ'nın vücub kavramı yerine lüzumu kullanmasındaki hikmeti kavramak gerekmektedir. Varlığın feyzi, araza tâbi olan bir iradeden değil, zâtından kaynaklanan lüzum yoluyla ve zâtında herhangi bir külfete sebep olmaksızın O'nda daimî olarak gerçekleşmektedir.<sup>24</sup> Filozof, yine baş-

Ezher, Kahire 1980, s. 32); “Başkasının varlığına dayanan başka bir ifadeyle illete ihtiyaç duyan zâtı itibariyle mümkündür.” (İbn Sinâ, *el-Hidâye li İbni Sinâ*, thk. Muhammed Abduh, Mektebetü'l-Kahireti'l-Hadise, Kahire 1974, s. 262).

<sup>18</sup> İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 92.

<sup>19</sup> İbn Sinâ, *a.g.e.*, s. 88.

<sup>20</sup> İbn Sinâ, *a.g.e.*, s. 181.

<sup>21</sup> İbn Sinâ, *a.g.e.*, s. 100.

<sup>22</sup>Lüzum lügatta “lazım olma, işe yarama; hacet, ihtiyaç, iktiza; riayet etme, iltizam” manasında kullanılmaktadır (Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî*, Çağrı Yay., İstanbul 2004, s. 953; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2007, s. 1239). Cürcani, lüzumu mantık açısından ele almakta ve “bir önermenin diğer bir takdire göre doğru olmasıyla, ikisi arasında bunu gerektiren bir ilgi bulunduğu için hakkında hüküm verilen şey” diye tarif etmektedir (Aygün Akyol, Mevlüt Uyanık, İclal Arslan, *İslam Felsefesi Tanımları Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2016, s. 224).Tehânevî, lüzumu mantıkçıların bir hükmün gerçekleşmesinin başka bir hükmü gerektirdiği şeklinde açıkladıklarını belirtmekte ve ‘güneş doğduğunda gündüz vardır’ örneğini vermektedir. O, mantıkçılara göre lüzumun ismi mefulu olan lüzumun bir şeyden ayrılması mümkün olmayan manasına geldiğini dile getirmektedir (Tehânevî, *Mevsuatu Keşşafı Istılahati'l-Fünun ve'l-Ulum*, thk. Ali Dahruc, Corc Zeynati, Abdullah Halidi, Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], Beyrut 1996, c. 2, s. 1405). “Bâri zâtı birdir. Ve O'nun fiili de muharrik unsur ve kast olmaksızın zâtı birdir. O'nda ikiliği veya çokluğu gerektiren bir şey hâsıl olmaz. O'ndan sâdir olan fiil, lüzum yoluyla.” (İbn Sinâ, *Ta'likât*, s. 54). “İlk'ten meydana gelen her şey lüzum yoluyla meydana gelir.” (İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 147; İbn Sinâ, *Kitabu'n-Necât*, s. 311; İbn Sinâ, *Kitabü'l-Mecmu'el-Hikmetü'l-Aruziyye*, thk. Muhsin Salih, Darü'l-Hadi, Beyrut 2007, s. 161). Filozof, başka bir eserinde Evvel'in varlığının zorunluluğundan bahsederken zaruri kavramını; ilminin varlığının, fiilinin de ilminin mülazımı olduğunu dile getirirken l-z-m kökeninden gelen mülazım lafzını tercih etmektedir (İbn Sinâ, “er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve”, s. 35). “O'ndan meydana gelen her şey, lüzumlardır.” (İbn Sinâ, *Uyunu'l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevi, Menşurat el-Ma'hadi'l-İlmi el-Faransi, Kahire 1954, s. 59).

<sup>23</sup> Belo, *a.g.e.*, s. 103-104.

<sup>24</sup> İbn Sinâ, *Ta'likât*, s. 100.

ka bir eserinde, bütün mevcûdatın varlığa gelişinin O'nun irade ve dilemesine (meşiyeti) göre olduğunu söylemekte, Vacibu'l-Vücûd'u kendisi dışındakilerin üzerine nûrunu feyz eden bir kaynak olarak da görmektedir.<sup>25</sup> Yaratmaya yüklediği bu anlam ile İbn Sinâ'nın inâyet tanımı arasında bir ilişki kurulduğu takdirde sudûr sürecinin Tanrı'nın inâyeti ile gerçekleştiği söylenebilir. Nitekim yukarıdaki metinde geçen yaratmanın, Tanrı'nın cömertliğinin ihsanın bir yansıması oluşu, yaratma sürecinin inâyetle vukû bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca nûrun feyzi, varlığın bahşedilmesi olarak düşünülebilir. Bu ifadelerden de yola çıkılarak sudûr süreci, küllî inâyetin fiili olarak ifası şeklinde yorumlanabilir.

Sudûr sürecinin neden inâyet olarak isimlendirilebileceğine dair işaretlere onun *Felak Sûresi* tefsirindeki ifadelerinde rastlanmaktadır. O, bu sûrenin tefsirine “varlığın nûru (nûru'l-vücûd) ile yokluğun karanlığını (zülmütü'l-adem) yarana hamd olsun.”<sup>26</sup> diyerek başlamaktadır. Mümkünlerin O'ndan feyz ettiğine işaret eden İbn Sinâ, bunu O'nun cömertliği ve lütfu olarak yorumlamaktadır.<sup>27</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse varlık vermek karanlıktan yani yokluktan (adem) bir kurtuluş olup el-Evvel'in bir lütfu ve inâyeti olarak değerlendirilebilir.

İbn Sinâ'nın “Varlığın imkâna nispeti, tamamın noksana nispeti”dir<sup>28</sup> şeklindeki açıklamasından yola çıkarak Bârî'nin varlık vererek bizi noksanlıktan kurtardığı ve inâyetini gösterdiği görüşünde olduğu söylenebilir. Nitekim varoluş, imkândan kurtuluş ve tamlığa erişme olup bu da varlık veren sayesinde ve O'nun inâyetiyle olmaktadır. Aksi bir durum, İbn Sinâ'ya göre yüce olan, zâtından başka bir şeye muhtaç olmayanın, hüviyeti zâtından olanın aşağıdakiler yüzü suyu hürmetine bir fiilde bulunması anlamına gelir ki bu da O'nun bir oluşuyla, hiçbir şeye muhtaç olmamasıyla (samed)<sup>29</sup> çelişmektedir.

İlk akılla başlayan sudûr süreci faal akla kadar daha az mükemmele doğru bir ilerleme gösterirken, faal akıldan sonra bu süreç Ay altı âlemde tam tersi şekilde gerçekleşmektedir. Bu âlemdeki varlık sıralaması, en aşağı seviyedeki dört unsurdan yukarı doğru Ay altı âlemdeki en üst konumda bulunan insan da, bu insanlar arasında ise insan-ı kâmilde son bulmaktadır. Sudûr sürecinin son halkasını Ay altı âlemin en şerefli varlığı insan oluşturmaktadır.<sup>30</sup> İbn Sinâ'ya göre, Allahu Teâlâ yaratmaya cinsin ekmeleyle (en kâmil) başladığı gibi yaratılışı da nevin ekmelede sonlandırmayı murad ederek mahlûkat arasında nefsi natika sahibi insanı seçerek bu süreci nihayete erdirmiştir.<sup>31</sup> Bu sürecin insanda son bulması ve tanrısal bir lütuf olarak ona aklın, Mâturidî'nin ifadesiyle ilahî emanetin verilmesi hikmet zemininde vukû bulan bir inâyet olarak değerlendirilebilir.

Özetle söylemek gerekirse, akılla başlayan sudur süreci yine akılla tamamlanmaktadır. İlk'in kendisini düşünmesiyle birlikte başlayan bu süreçte O'nun mutlak ilminin kuşatıcılığında hayır nizamı vukû

<sup>25</sup> İbn Sinâ, “Sebebu İcabetü'd Dua ve Keyfiyeti'z-Ziyare”, s. 36.

<sup>26</sup> İbn Sinâ, “Tefsirü'l-Muavvizetü'l-Ula”, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, *Câmiü'l-bedai': Yahtevi Ala Resaili'ş-Şeyh er-Reis İbn Sinâ*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 27.

<sup>27</sup> İbn Sinâ, *a.g.m.*, s. 27.

<sup>28</sup> İbn Sinâ, “Kitabu'l-Mübahasat”, thk. Abdurrahman Bedevi, *Aristo indel Arab*, Vekâletü'l-Matbûât Kuveyt 1978, s. 182.

<sup>29</sup> İbn Sinâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, s. 16-17, 42-43.

<sup>30</sup> Bu sürecin ilk akılla başlayıp nefsi natikada son bulduğuna ilişkin bkz. İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik I*, (ar-tr) çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2013, s. 25-26; İbn Sinâ, “Sebebu İcabetü'd Dua ve Keyfiyeti'z-Ziyare”, s. 36; İbn Sinâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'âde ve'l-Hucceci'l-'Aşere)*, (ar-tr) çev. Fatih Toktaş, TDV Yay., Ankara 2011, s. 74-77.

<sup>31</sup> İbn Sinâ, *Namaz Hakkındaki Görüşleri*, çev. M. Hazmi Tura, Burhaneddin Matbaası İstanbul 1942, s.7-8; İbn Sinâ, “el-Keşf an Mahiyeti's-Salat ve Hikmetu Teşrihi: Mahiyetü's-Salat”, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, *Câmiü'l-Bedai': Yahtevi Ala Resaili'ş-Şeyh er-Reis İbn Sinâ*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 8. İbn Sinâ, yaratılıştaki bu hiyerarşik yapıyla alakalı benzer bir açıklamayı başka bir eserinde de dile getirmekte ve özetle şunları söylemektedir: Mebde-i evvelden silsile olarak ona en yakın olan ve en şerefli olan varlıklar sudur etmektedir. Bu Ay altı âleme kadar yüce olandan daha aşağıda olana doğru bir iniş şeklinde gerçekleşmektedir. Ay altı âlemde ise bu süreç en aşağıdakinden başlayarak yukarı doğru çıkma şeklinde olup insanda son bulmaktadır (İbn Sinâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'âde ve'l-Hucceci'l-'Aşere)*, s. 75,77). Ayrıca bkz. İbn Sinâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, (ar-tr) çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 106; İbn Sinâ, “Arş Risalesi - Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 652-653.

bulmaktadır. Sudûrun sonucu olan bu iyilik düzeninin varlığı inâyet olarak görülmektedir. Her şeyi kapsayan küllî ibdâ', iyilik düzenini doğurmakta ve bunun bir neticesi olarak Bâr'nin, Mübdi'nin inâyeti bütün var olanlara yayılmaktadır. Aşağı doğru gerçekleşen iniş genel inâyet olarak, yukarı doğru çıkış özel inâyet olarak görebilir. Bu çıkış süreci, faal akılla gerçekleşen istidlal ile peygamberlik veya insan-ı kâmil mertebesi erişmekle yani Nûru Muhammediye'den nasiplenmekle mümkün olabilmektedir.

Vahibu's-Suver olarak maddeye form kazandıran ve insanların nefislerini yetkinleştiren faal akıl,<sup>32</sup> sudûr sürecinin Ay altı âlem ile Ay üstü âlem arasındaki köşe taşlarından biri olup Tanrı'dan gelen ilahî lütfun ve inâyetin Ay altı âlemdeki varlıklara ulaşmasını sağlamaktadır.

İbn Sinâ, sudûr sürecinde insanın yerini ısrarla vurgulamaktadır. İlk akılla başlayan sudûr süreci faal akla kadar gelmekte, felekler ve onların nefisleri de sudûr ettikten sonra Ay altı âleme geçilmektedir. Ay altı âlemde süreç tersine işlemekte ve dört unsur madenler bitkiler ve hayvandan sonra insan meydana gelmekte ve bu âlemdeki mevcûdatın en şerefli olarak ifade edilmektedir. Bu şeref, ona natık nefse sahip olması sebebiyle verilmektedir. Ayrıca sürece bakıldığında insanın varlığı için gerekli olan her şey insan için Allah'ın inâyetiyle hazırlanmış ve bunun ardından da ilahî emaneti taşıyan insan varlık âlemindeki yerini almıştır. Bütün her şeye sudûrle yayılan bu inâyetin bir sonucu olarak insana verilen nefsi natıka ile insan, bu süreci tersine doğru işletip tikel inâyete ulaşabilme potansiyeline de sahip olmuştur.

## İYİLİK DÜZENİ VE İNÂYET DELİLİ

İnâyetin ontolojik boyutu ikinci olarak iyilik düzeni ve inâyet delili bağlamında ele alınacaktır. İsbât-ı Vâcib<sup>33</sup> yani Tanrı'nın varlığının kanıtlanması konusunda kelamcılar hudûs delilini, tabiatçılar hareket delilini ve metafizikçi filozoflar ise ontolojik delili<sup>34</sup> tercih etmektedirler. Bu konuda kullanılan bir diğer delil ise inâyet delili olup teleolojik (gâî) delillerden biridir ve iki farklı şekilde işlenmektedir. Bunlardan ilki, fiziki âlemden yola çıkarak âlemde var olan nizam ve düzen ile her varlığın varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan her şeyin tesis edilmesine, korunmasına ve gözetilmesine dayanmaktadır. Bu delilin ilk şekline göre zikredilen bu şeyler üzerinde düşünüldüğünde bunların kendiliğinden olamayacağı ve koruyup gözetilen bir Tanrı'nın varlığını gerektirdiği sonucuna varılmaktadır. Bu da Vacibu'l-Vücûd olan Allah'ın varlığına delil olarak kabul edilmektedir. Bu delilin ikinci kullanımına gelince bu, Allah'ın sıfatlarından hareketle âlemin nizamını açıklamayı hedeflemekte yani Allah'ın sıfatları üzerine kâinatın düzenini inşa etmektedir.<sup>35</sup>

İnâyet delilinin fizikten metafiziğe doğru olan kullanımına kıyasla ikinci kullanımı, metafizikten fiziğe doğru bir işleyişle şekillendirilmekte ve felsefi bir nitelik taşımaktadır. Bu delilin iki şekli arasındaki farka gelince birincisi, Zorunlu Varlık'ı kabul etmeyenlere yönelik olup, onları düşünmeye ve metafizikî varlıklar hakkında bilgi sahibi olmaya teşvik etmektedir. Ayrıca Allah'ın sıfatlarını ortaya koyma amacı

<sup>32</sup> İbn Sinâ, *Kitâbu's-Sifâ Metafizik II*, s. 132,158; Mohammed Noor Nabi, "Plotinus ve İbni Sinâ'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi", çev. Osman El-malı, H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 33, s. 225.

<sup>33</sup> İsbât-ı Vâcible alakalı detaylı bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcılar ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB Yay., Ankara 2012. Bu terimin ortaya çıkışında İbn Sinâ'nın ulûhiyet anlayışının önemli bir rolü vardır. Nitekim Zorunlu Varlık kavramıyla ve İbn Sinâ da dâhil Müslüman filozofların varlık ile Tanrı arasında bir bağ kurmak suretiyle metafizikî sahada gerçekleştirdikleri yenilik temelinde özgün bir kavram olarak isbât-ı vâcib terimi ortaya çıkmıştır. İbn Sinâ sonrasında ilk dönem Kelam geleneği içerisinde Tanrı'nın varlığı İsbât-ı Muhdis ve İsbât-ı Sâni bahisleri altında ele alınırken İbn Sinâ'nın ulûhiyet anlayışının tesiriyle geç dönem İslam düşüncesinde İsbât-ı Vâcib başlığıyla incelenmeye başlanmıştır (Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya 'İbn Sinâ'nın Metafizik Delili*, Endülüs Yay., İstanbul 2016, s. 13-14).

<sup>34</sup> İlhan Kutluer, *İbn Sinâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., 2002, s. 187.

<sup>35</sup> Hüseyin Atay, *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001 s. 215-216.

da güdülmektedir. İkinci şekli ise birinciden biraz daha üst düzeyde olup Zorunlu Varlık'ı kanıtlamaktan ziyade Allah'ın sıfatları ile âlemdaki düzenin tesisini izah etmektedir. Başka bir ifadeyle ulvî âlemden süflî âleme inişi ve onun en mükemmel şekilde inşasını felsefî bir zeminde açıklamaktadır.<sup>36</sup>

Înâyet delili ile gaye ve nizam delili arasında paralellikler söz konusudur. İrade, ilim ve kudret sahibi tarafından âleme verilen bir düzen vardır. Bu düzenin kendi kendine olacağını düşünmek imkân dâhilinde değildir. Bu düzen, hiçbir varlığa bağlı olmayan kendi kendisiyle zorunlu Vacibu'l-Vücûd'a dayanmaktadır.<sup>37</sup> Bu üç delilin ortak noktası düzen fikridir. Zaman zaman iç içe geçerek teleolojik delil adı altında da sistematize edildiği görülmektedir.

Daha önce değinildiği üzere düzen fikri çok eski dönemlerden beri birçok filozof tarafından işlenmekte ve Tanrı'nın varlığına dair kozmolojik ve teleolojik delilin temelini oluşturmaktadır. Kindî, Fârâbî, Âmirî gibi filozofların yanı sıra Mâturidî ve Mutezili kelamcılar tarafından tartışılan bu düzen fikri, şüphesiz ki İbn Sinâ'nın felsefesi içerisinde de yerini almıştır. İbn Sinâ, her fırsatta bir iyilik düzeninden bahsetmekte ve İlk Gerçek'in zâtının varlıktaki iyilik düzeninin sebebi olduğunu dile getirmektedir.<sup>38</sup> Yani düzen fikri mükemmel olan, her şeyi bilen ve her şeyin kendisinden feyz ettiği bir Tanrı anlayışının ürünüdür.

Înâyet delili, İbn Sinâ felsefesi içerisinde el-Evvel ile sebebi olduğu âlem arasındaki ilişki temelinde şekillenmektedir.<sup>39</sup> Ayrıca inâyet kavramı, âlemdaki iyilik düzeni, düzendeki mükemmellik ve güzelliği izah etmek üzere tercih edilen bir kavram olarak da karşımıza çıkmaktadır.<sup>40</sup> Başka bir deyişle mümkün dünyaların en iyisi olan bu âlemden nizâmü'l-hayr hâkim olup bu da inâyetin bir neticesidir.<sup>41</sup> Bu anlamda inâyet, âlemdaki iyilik ve mükemmelliği açıklamada önemli bir yere sahiptir. İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta yer verdiği inâyet tanımında bunu şu şekilde dile getirmektedir:

“Înâyet, bütünü ve en güzel düzen (ahseni'l-nizam) üzere olacak şekilde bütünün olması gerektiği durumu ve bunun (düzenin) kendinden ve onu kuşatmasından dolayı zorunlu olduğunu Evvel'in ilminin kuşatmasıdır. Buna göre mevcut, en güzel (ahsen) düzen üzere bilinene İlk Gerçek'in bir kasıt ve talebinden kaynaklanmaksızın uygun olur.”<sup>42</sup>

Buraya kadar zikredilen İbn Sinâ'ya ait bir çok inâyet tarifinde yer alan en dikkat çekici ayrıntı, Allah'ın ilminden sonra her fırsatta nizâmü'l-hayr veya ahsenü'n-nizam vurgusudur. Hayr nizamı inâyetin ayrılmaz bir parçası olarak sunulmakta ve Allah'ın varlığı inâyet tarifi içerisinde yer alan bu ifadelerle dolaylı olarak kanıtlanmış olmaktadır.

Înâyet anlayışıyla Allah'ın zât ve sıfatları arasındaki birliği sağlayan İbn Sinâ, aynı zamanda O'nun âleme yönelik inâyetinden yola çıkarak da Allah'ın varlığını ispat etmek üzere inâyet delilini şekillendirmektedir. Müdebbir, munazzım olan Allah, bu âlemi her açıdan görüp gözetmekte<sup>43</sup> ve inâyetiyle bu âleme hükmetmektedir.

Înâyet delili hayır kavramıyla da ilişkili olup İbn Sinâ, hayrın Allah'tan ayrık akıllara, ayrık akıllardan da kevn ve fesad âlemine feyz ettiğini belirtmektedir. Bu manada Allah, varlığın Mebde'i ve

<sup>36</sup> Atay, *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 216. Ayrıca bkz. Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV, İstanbul 2013, s. 193.

<sup>37</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay. Ankara 2011, s. 183.

<sup>38</sup> Bkz. İbn Sinâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, çev. Kübra Şenel, Kabcacı Yay., İstanbul 2013, s. 251.

<sup>39</sup> Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'de Estetik*, Klasik Yay., İstanbul 2013, s. 119-120.

<sup>40</sup> Taşkent, a.g.e., s. 126.

<sup>41</sup> Engin Erdem, “Doğal Yasa Teorisi ve İbn Sinâ'nın ‘Sünnet (ullah)’ Anlayışı”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 50, Sayı: 2014, s. 59.

<sup>42</sup> İbn Sinâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s.168-169.

<sup>43</sup> Sâlim Murşan, *Canibu'l-İlahî İnde İbn Sinâ*, Darul Kuteybe, Beyrut 1992, s. 272.

Müfeyyiz'idir. Ayrıca O bütün mevcûdata tecelli edendir. Bu tecelli varlığın ve hayrın meydana gelmesini sağlamaktadır. Bu tecelli olmasaydı ne varlık ne de hayr olurdu. Bununla beraber O, her şeyin O'ndan sudûruna razı olup varlıktaki bu hayrı da akletmektedir.<sup>44</sup> Özetle söylemek gerekirse bu sudûr sürecinde Zorunlu Varlık'tan mümkün varlıkların feyzi, tertip ve nizam üzere gerçekleşmektedir. Bilgi, düşünme ve hayrın hâkim olduğu sudûr sürecinden mümkün en mükemmel düzen vukû bulmaktadır.

Bilme ve akletmenin İlk Sebeb'de eşitlendiği sudûr sürecinde hem zâtını hem de zâtının gerektirdiği şeyi akleden Zorunlu Varlık, hayrın kendisi olup hayrını her şeye ulaştırmaktadır.<sup>45</sup> Ayrıca O, her şeydeki hayrın varlığının keyfiyetini zâtında bilmektedir. Bununla birlikte O, Nizâmü'l-hayr'ın kaynağı olduğunu da bilmekte ve bu bilgisine mutabık olarak iyilik ve nizam O'ndan taşmaktadır.<sup>46</sup> İlk'te iyilik ve aklediş birbirine eşitlenmektedir.<sup>47</sup> Bunun bilmekle olan ilişkisini de unutmamak gerekmektedir. Nitekim İbn Sinâ, mutlak ilim ile mevcûdatın nizamının teşekkül edeceğini belirtmektedir. Bunu "Nizam ve kemâli kendisinde olan fâilden gerektiği (muktedi) şekilde mevcûdatın meydana gelişi inâyetin hasıl olması"<sup>48</sup>dır diyerek ifade etmektedir. Hayır nizamının sebebi olan Evvel'den sudûr edenin de O'nun zâtına uygun olması gerekmektedir. Bu sebeple O'ndan feyz eden bu âlem, hayır olmalıdır.<sup>49</sup> Ayrıca o, Zorunlu Varlık'ın zâtını akletmenin yanı sıra küllîdeki hayrın var oluş keyfiyetinin zâtında gerektirdiği şeyi de akletmekte ve bunun O'ndaki makul nizama tabi oluşuna da işaret etmektedir.<sup>50</sup> Şunu da söylemek gerekir ki İbn Sinâ, bu hayır nizamına dair akletmenin varlığından bahsetmekte ve hayrın feyzini bilmeye dayandırmaktadır. O, bunu ışığın, ışık verenden çıkışı şeklinde<sup>51</sup> olmadığını ifade ederek Plotinus'taki bilmeden uzak gerçekleşen bir taşmayı kabul etmediğini de ima etmektedir. Hayrın mutlak ilimle olan ilişkisine dair vurgusu da tabîî bir sudûrun reddedilişidir. Bununla birlikte İbn Sinâ tarafından kullanılan gerektiği şekilde ve olabilecek ifadeleri sudur sürecinde mutlak zorunluluğun hâkim olmadığını gösteren işaretlerdir.

İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ İlahiyât*'ın birçok yerinde her şeyde var olan iyilik nizamına atıfta bulunmaktadır.<sup>52</sup> Ancak bu nizama ilişkin Bârî'nin bir kastı ve niyeti söz konusu değildir. O'nun fiilleri O'ndan nizama niyetlenilmeksizin muntazam olarak sudûr etmekte ve nizam, Bârî için maksud olmaktadır.<sup>53</sup> Filozof, ayrıca fiillerini O'nun varlığının yetkinliğine işaret olarak görmekte ve onların irade edicisi olduğunu da sözlerine eklemektedir. Buradan yola çıkarak inâyetin (gaye)<sup>54</sup>kapsayıcılığına değinmekte ve onun varlıklardan sadece birine özgü bir hayra yönelik bir eğilim olarak görülmesinin yanlışlığına da işaret etmektedir. İnâyet, yaratıkların tamamına yayılmış olup her şeydeki hayır düzenini sağlamaktadır. Ayrıca İbn Sinâ, inâyetin bilinebildiği ölçüde varlık alanına nüfus ettiğini belirtmekte ve inâyeti her türlü değişikliklerin üstünde olan bir tasavvur olarak nitelemektedir.<sup>55</sup> "Bu yetkinlikler,

<sup>44</sup> Murşan, a.g.e., s. 277.

<sup>45</sup> İbn Sinâ, *Uyunu'l-Hikme*, s. 59.

<sup>46</sup> İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 109; İbn Sinâ, *Ta'likât*, s. 103; İbn Sinâ, "Şerhu Kitabu Harfi Lam", thk. Abdurrahman Bedevi, *Aristo İnde'l-Arab*, Vekalatü'l-Matbuat, Kuveyt 1978, s. 33. İbn Sinâ başka bir eserinde O'nun, zâtını hayr-ı mahz olarak aklettiğini de dile getirmektedir (İbn Sinâ, *Mebde' ve'l-Me'âd*, s. 33).

<sup>47</sup> İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 111.

<sup>48</sup> İbn Sinâ, *Ta'likât*, s. 18.

<sup>49</sup> İbn Sinâ, a.g.e., s. 159.

<sup>50</sup> İbn Sinâ, *Mebde' ve'l-Me'âd*, s. 20.

<sup>51</sup> İbn Sinâ, *Ta'likât*, s. 125; İbn Sinâ, *Mebde' ve'l-Me'âd*, s. 20.

<sup>52</sup> İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 109, 112, 147.

<sup>53</sup> İbn Sinâ, *Ta'likât*, s. 163.

<sup>54</sup> İbn Sinâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-", s. 648. Muhakkik, inâyet kelimesinin diğer nüshada gaye olarak geçtiğini belirtmektedir (İbn Sinâ, "er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve", s. 29).

<sup>55</sup> İbn Sinâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-", s. 648.



O'nun inâyetinin ve iradesinin izlerindedir.”<sup>56</sup> diyen filozofun sözü inâyet deliline dair güzel bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber inâyetin kuşatıcılığı ve her şeye yayılmış olduğu da vurgulanmaktadır.

Özetle söylemek gerekirse İbn Sinâ, bazen İlk Sebeb'in iyi oluşunu kabul ederek âlemin mümkün en mükemmel âlem oluşu sonucuna varmaktayken; bazen de her şeyde iyilik nizamının varlığı ön kabulüyle başlamakta ve sudûr süreciyle bu iyiliğin nasıl her şeye yayıldığına işaret etmektedir. Ayrıca bu iyilik düzeni olması gerekene uygun olarak gerçekleşmektedir ki buradan da yola çıkarak varlığa gelen âlemin imkân dâhilindeki en mükemmel âlem olmasını gerektiği sonucuna varılmaktadır. Bu da açık bir şekilde inâyet olarak ifade edilmektedir.

İbn Sinâ, nizamı'ı hayırla ilişkilendirebilecek âlemdeki düzene işaret eden bazı örnekler vermektedir. Bunlardan biri güneş ve yıldızların alçak yerlerdeki etkisidir. Bu etkiden dolayı su bir yöne çekilmekte ve bunun bir sonucu olarak da toprağın tamamının suyun altında kalmaması sağlanmaktadır. Bu, ilahî hikmetin yani inâyetin bir sonucu olarak gelişmiş hayvanların hava ve nefes almalarını olanaklı hale getirmektedir.<sup>57</sup> Evrende bir gaye, iyilik ve her şeyin yerli yerine bulunmasını sağlayan hikemî bir düzenin varlığına işaret eden filozof, doğal cisimlerin de bu düzen içerisinde yer almaları hasebiyle onlar arasında herhangi bir işlevi olmayan faydasızın varlığını mümkün görmemektedir.<sup>58</sup> İlk'in, hikmet ve iyi tedbirle hüviyetleri kemâle erdirdiğini dile getiren İbn Sinâ, tabiatta lüzumsuzun varlığının gereksiz olduğunu da vurgulamaktadır.<sup>59</sup> Nitekim ona göre tabiattaki derecelilik, bitkiler ve hayvanların uzuvları, düzeni inkâr etmenin mümkün olmadığını gösteren misallerdendir.<sup>60</sup> Ustukusların aşamalı olarak tertip edilmesi ve ateşin feleğe en yakın konuma yerleştirilmiş olması, güneşin hareketi, iki ısıtıcı ay ve güneşin aynı anda bir arada bulunmayışı düzeni tesis etmek içindir. İbn Sinâ, genel olarak gökler, yeryüzü, bu ikisi arasındakiler ve üzerindeki Allah'ın adaletiyle ayakta durduğunu dile getirmektedir. Ayrıca filozofa göre her şeyde hayrın nasıl olması gerektiği Bârî'nin ilmiyle belirlenmekte ve bu kasd olarak adlandırılmakla beraber inâyet şeklinde de isimlendirilmektedir.<sup>61</sup>

Küllî bir düzenin varlığına işaret eden filozof, bu düzenin ayrıntıları da içine alacak şekilde İlk Sebeb'den bir tertip üzere feyz ettiğini belirtmektedir.<sup>62</sup> Bu örnekten ve açıklamalardan yola çıkarak âlemde hiçbir şeyin boşuna yaratılmadığı, abesliğin olmadığı ve her şeyin bir düzen dâhilinde varlıkların iyiliğini tesis edecek şekilde inâyet çerçevesinde meydana geldiği sonucuna varılabilir.

Filozof ayrıca inâyet delili için bir argüman olarak görülebilecek başka örnekler de yer vermektedir. Öncelikle ona göre belli bir maslahatı sağlayan ve yararlı olarak görülen hususlar doğal sebebe (sebeb-i tabii) dayanmamaktadır. O, hayvan ve bitkilerin organlarının yararları ve her birinin yaratılışında, doğal sebebin değil, bilakis bütün bunların ilkesi olan inâyetin hâkim olduğuna işaret etmektedir. Her şey bir düzen bağlamında inâyetle ilişkilidir.<sup>63</sup> Bununla bağlantılı olarak hayvani nefsin dokunma gücü örnek olarak verilmekte ve bu duygu ile canlının kendini zararlı şeylerden koruyabildiğinden,

<sup>56</sup> İbn Sinâ, a.g.m, s. 648.

<sup>57</sup> İbn Sinâ, *Dânişnâme-i Alâi/Alâi Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013, s. 408.

<sup>58</sup> İbn Sinâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 92.

<sup>59</sup> İbn Sinâ, *Risâle fi Mahiyeti'l-İşk (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale)*, (ar-tr) çev. Ahmet Ateş, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1953, s.tr. 2, ar. 4-6.

<sup>60</sup> İbn Sinâ, *Mebde' ve'l-Me'âd*, s. 84.

<sup>61</sup> İbn Sinâ, a.g.e., s. 88-90. Güneş ve ayın konumlandırılışı ve ayın evreleri Allah'ın rahmeti, adaleti ve hükmünün bir nişanesidir. Bunun için bkz. İbn Sinâ, *Risâletü'l-Melâike*, (ar-tr) çev. H. Hüseyin Tunçbilek, *İbn Sinâ ve "Risâletü'l-Melâike" Adlı Eseri*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., Şanlıurfa 2001, s. ar. 98-99, tr. 104-105.

<sup>62</sup> İbn Sinâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't- Tenbihât)*, s. 145.

<sup>63</sup> İbn Sinâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 276; İbn Sinâ, *Kitâbu's-Sifâ Metafizik II*, s. 184.

kendi için uygun ortamı bulma imkânına sahip olduğundan bahsedilmektedir. İbn Sinâ tarafından bunun da inâyet sonucu bahşedilen bir duygu olduğu dile getirilmektedir.<sup>64</sup> Ayrıca belirli cüzlerden oluşan insan bedenindeki organların meydana getirdikleri fiilleri ve etkilenimleri arasında bir uyumsuzluğun söz konusu olmayışı da<sup>65</sup> inâyetin düzenle ve tertiple ilişkili olan boyutunu yansıtmaktadır.

Bu örnekler yukarıdakilerle sınırlı olmayıp İbn Sinâ, ayrıca canlıların yaratılışı ve bitkilerin durumlarından yola çıkarak yapılacak istidlal ile de Allah'ın varlığının ispat edilebileceğini söylemektedir. Buna ilişkin olarak A'lâ sûresinin 1-5. âyetlerini misal olarak sunmaktadır.<sup>66</sup> İkinci âyette geçen *halaka fesevva* (*yarattı ve düzenledi*) âyetinde Allah'ın canlıları yaratıp düzenlediğine işaret eden filozof, her canlının bedeninin belli bir orana göre takdir edildiğini yani yaratıldığını ifade etmektedir. Sadece bu belli bir oranla sınırlı olmayıp âyette geçtiği üzere “takdir edip yol göstermesi”ni her organı ona özgü ve yarar sağlayıcı bir kuvvetle donatması şeklinde yorumlayan İbn Sinâ, göze görme kuvvetinin, kulağa işitme kuvvetinin verilmesini bu bağlamda değerlendirmektedir.<sup>67</sup> Yine aynı sûrenin tefsirinde İbn Sinâ, nutfeyi örnek olarak vermekte ve onun cinsinin tabiata benzediğine işaret etmektedir. Ancak ona göre bu nutfenin parçalarından kemik, sinir, damar veya eklem gibi birbirinden farklı şeylerin oluşması burada tabii ve zorunlulukla meydana gelen bir etkiden ziyade bir müessirin tesirinin varlığı apaçık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.<sup>68</sup> Dolayısıyla her şeye nüfuz etmiş olan zorunluluktan ziyade bir takdir edilmişliğin en güzel ifade edilmişinin inâyet delili olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

İbn Sinâ, âlemin inâyet sonucu varlığa geldiğine ve onda hâkim olan düzene Fatır sûresinin 43. âyetini<sup>69</sup> referans göstermektedir. Yaratmadaki ve emirdeki sürekliliğe işaret olarak yorumladığı bu âyetin devamında yer verdiği “Her şey, O'ndan belli bir düzende ve araçlar zinciriyle sâdır olmaktadır”<sup>70</sup> ifadesiyle de bu âyeti, âlemdeki nizama işaret olarak gördüğü söylenebilir.

İnsanı düşünerek yaratılıştaki hikmeti ve nizamı anlamaya davet eden İbn Sinâ, insanın bedenindeki intizama da değinmeyi ihmal etmemiştir. İnsanı makro kozmos içerisinde mikro kozmos yani küçük âlem olarak gören Kindî'nin yolunu takip edercesine insanın başlı başına bir âlem olduğunu söylemektedir. İnsanı birbirinden farklı şeylerden ve çeşitli mizaçlarda yaratıp tertip eden yaratıcı, onu basitlik itibarıyla ruh ve çokluk açısından da bedene ayırmıştır. Onu beş duyu ve akıl ile donatıp en mükemmel tarzda birlik ve çokluğun birlikteliğiyle şekillendirmiştir.<sup>71</sup> Yine bir başka eseri olan *Risâle fi'l-Erzâk*'ta<sup>72</sup> İbn Sinâ, insanın yaratılışında hikmet ve adaletin hâkim olduğunu söylemektedir. Ancak insanın bazen

<sup>64</sup> Türkben, *a.g.e.*, s. 90-91.

<sup>65</sup> İbn Sinâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'âde ve'l-Hucceci'l-'Aşere)*, s. 53.

<sup>66</sup> “Yüce Rabbinin ismini tesbih et! O, ki yaratıp şekil vermiştir. Her şeyi takdir edip yol göstermiştir. Yeşillikleri bitirmiş, sonra da onları çerçöpe çevirmiştir.”

<sup>67</sup> İbn Sinâ, “A'lâ Sûresinin Tefsiri”, çev. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu İbn Sinâ Örneği*, Araştırma Yay., Ankara 2003, s. 236-237.

<sup>68</sup> İbn Sinâ, “A'lâ Sûresinin Tefsiri”, s. 237.

<sup>69</sup> Fatır 35/43 “Allah'ın kanununda asla bir değişme bulamazsın. Allah'ın kanununda kesinlikle bir sapma da bulamazsın.”

<sup>70</sup> İbn Sinâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 652; İbn Sinâ, “er-Risâletü'l-Arşıyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve”, s. 36.

<sup>71</sup> İbn Sinâ, *Namaz Hakkındaki Görüşleri*, s. 8. Ayrıca bkz. İbn Sinâ, *Felsefe Risalesi (Risale fi'l-Hikme)*, çev. Kemal Küntaş, İbn-i Sinâ Yay., İstanbul 2016, s. 42. İbn Sinâ'ya nispet edilen *Risale fi'l-Hikme*, Süleymaniye kütüphanesi Ayasofya 03629 numarada yer alan farsça bir risaledir. Risalenin vakif kaydının altında yer alan mühürde şunlar yazmaktadır: “(Bunlar) Hekimlerin sultanı, âlimlerin ve fazılların meliki, salıkların ve ariflerin önderi Mevlamız Şeyh Ebu Ali Sinâ'nın sözlerindedir. Allah'ın rahmeti üzerine olsun.” Çevirisini yapan yazar eserin İbn Sinâ'nın farsça eserlerinin bir derlemesi veya düşük bir ihtimale İbn Sinâ tarafından yazılmış bir risale olabileceğini dile getirmektedir (Muharem Uçan, “Önsöz”, *Felsefe Risalesi (Risale fi'l-Hikme)*, İbn-i Sinâ Yay., İstanbul 2016, s. 22-24).

<sup>72</sup> Bu risalenin İstanbul kütüphanelerinde ulaşabildiğimiz 3 nüshası bulunmaktadır: Mehmet Nûri Efendi 00191-005, vr. 60-73 Ayasofya 04853- 0001, vr. 3-6; Nûr-i Osmaniye 4898, vr. 199b-200b. Ayrıca Habibi Najafgholi tarafından beş nüsha esas alınarak tahkikli neşri yapılmış olup Tahran'da Cavidan Hırad (*The Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy (Sophia Perennis)*) c. 7, Sayı: 4 Sonbahar 2010'da 87-101 sayfaları arasında yayımlanmıştır. Biz de bu tahkikli neşirden yararlandık. Tahkikli neşri yapan Habibi, eserin 20 nüshasının bulunduğu bahsetmekte ve İbn Sinâ'ya aidiyetiyle alakalı herhangi bir şüphe olmadığını belirtmektedir. Risalenin genel yapısına gelince Ayasofya nüshasında bu risale İbn Sinâ ile bir teolog arasında geçen tartışmayı anlatmaktadır. Başka bir nüshada ise bu risalenin Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın isteği üzerine yazıldığı belirtilmektedir (<http://en.journals.sid.ir/ViewPaper.aspx?ID=251778>; Süleymaniye Mehmet Nûri Efendi, 00191, vr. 53a).

bu yaratılıştaki hikmeti görmekten aciz olduğunu ifade eden filozof, saç ve tırnağın yaratılışının insana gereksiz geldiğinden, onu hoş görmediğinden bahsetmektedir. İdrar, dışkı, sümük gibi şeylerin yanı sıra insanın kerih gördüğü sivrisinek, tahtakurusu, toprak ve denizdeki zararlı haşeratlar dâhil hepsinde bir fayda vardır ve âlemde hiçbir şey boş yere yaratılmamıştır. İbn Sinâ'ya göre, âlemde kesinlikle batıl hiçbir şeye yer yoktur.<sup>73</sup> Kısacası, yaratılmış olan her şeyde bir hikmet vardır, ancak insan bu hikmeti kavramaktan aciz kalabilmektedir. Her şeyin belli bir gaye için yaratıldığı, abesliğin söz konusu olmadığı bu âlem mümkün en mükemmel âlem olup inâyetle varlığa gelmiştir. Yaratılmış her şeydeki hikmetlilik bi-zi inâyete götürmektedir.

Özetle söylemek gerekirse nizamı'ı hayr ve âlemin mükemmelliği açısından ele alındığında İbn Sinâ'ya göre inâyet, “tabiat kanunlarına karşı değil, belki de onlardaki gayeleri, maksat ve incelikleri yani sırları anlama ve çözme ilkesi olarak tabiatın kanunlarına şamil evrensel bir nizamdır.”<sup>74</sup> Ayrıca filozofun gayeliliği, inâyet düşüncesiyle bağlantılı olarak Allah'ın varlık vermede cömert olması şeklinde yorumladığı görülmekte<sup>75</sup> ve mutlak manada kemâl sahibi olan İlk Sebeb'in eksikliği çağrıştıracak, gayeye yönelik bir filde bulunmayacağını tekrar vurgulamış olmaktadır. Ayrıca Tanrı için bu hayır nizamını tesis ederken herhangi bir şevk ve talebin de söz konusu olmayacağı belirtilmiştir.

İbn Sinâ'nın zaman zaman âlemdeki düzenden ve gayeden bahsederken inâyet delili demek yerine ilahî hikmet kavramını kullandığı da görülmektedir. Ona göre ilahî hikmet, arzulanması gereken en yüce şey olup kapalı sırları da açığa çıkarmaktadır. Bunun yanı sıra o, mevcûdatın inşa edicisi manasında Allah'ın küllün Münşi'i olduğunu da dile getirmektedir.<sup>76</sup> Dolayısıyla İbn Sinâ, ilahî hikmet kavramıyla inâyet delilini ortaya koymaktadır denilebilir.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür ki, İbn Sinâ'nın âlemin mümkün dünyaların en iyisi olduğu fikri, inâyet delilinden ayrı düşünülemez. İnâyetin tanımları içerisinde her fırsatta zikrettiği hayır nizamı bu düşünceyi destekler mahiyettedir. Dahası inâyet delilini imkân, hareket, nizam ve gaye delillerini bünyesinde barındıran bir delil olarak da kabul etmek mümkündür.

## SEBEPLİLİK VE İNÂYET İLİŞKİSİ

İbn Sinâ'da inâyetin ontolojik boyutu teşkil eden bir diğer konu sebepliliktir. Ormsby, sebeplilikle inâyet arasındaki ilişkiye dair dikkat çekici bir değerlendirme yapmaktadır: “Felsefî inâyet gibi doktrinleri kullanmanın önündeki açık engel, onun katı bir zorunlulukçuluğu öngören bir doktrin olmasıdır. Bu tür bir zorunlulukçuluk, Ehl-i Sünnet açısından, yalnızca ilahî hürriyeti ve iradeyi sınırladığı için değil, nedenselliğe ve âlemin ezeliği sonucuna götürdüğü için de kabul edilemez.”<sup>77</sup> Bu açıklamada görüleceği üzere inâyet ile sebeplilik bir arada ele alınması gereken iki mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca nedenselliği doğru anlamak inâyetin de bütün boyutlarıyla kavranmasında önemli bir role sahiptir. İnâyet gerçekten yukarıda bahsedildiği gibi katı bir determinizmi mi beraberinde getiriyor sorusuna cevap vermek açısından da bu ilişkiye ışık tutmak mühimdir.

<sup>73</sup> İbn Sina, Risale fi'l-Erzak, thk. Habibi Najafgholi, “Tahran'da Cavidan Hirad”, *The Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy (Sophia Perennis)*, 2010, c. 7, sayı: 4, s. 100-101.

<sup>74</sup> Atay, *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 220-221.

<sup>75</sup> Ahmet Akgüç, “Gaye Neden ve Kelam İlminde Gelişim Seyri”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 2009, c. 8, sayı: 30, s. 290.

<sup>76</sup> İbn Sinâ, “Nevruz Risalesi”, çev. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu İbn Sinâ Örneği*, Araştırma Yay., Ankara 2003, s. 259; İbn Sinâ, “Niruziyye”, *Tis'u Resail fi'l-Hikme ve't-Tabiiyyat*, Matbaatü'l-Cevaib, Kostantiniye 1298, s. 93.

<sup>77</sup> Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, s. 210; Eric Lee Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought the Dispute Over Al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"*, Princeton University, New Jersey 1984, s. 211-212.

İlk olarak İbn Sinâ'nın sebeplilik fikrine bakmak gerekmektedir. O, fiziki âlemdeki olaylarda mutlak bir determinizm öngörmemektedir. Nitekim olaylar için kullandığı “çoğunlukla”, “çoğu zaman” ibareleri de istisnai durumların söz konusu olabileceğine dair bir îma ve mucizeye bir yer açış olarak görülebilir. İbn Sinâ, “durumların bir kısmı sürekli (dâim) olan durumlardır. Bir kısmı ise çoğunlukla (ekserî) olan durumlardır. Örneğin, ateş oduna temas ettiği zaman çoğunlukla onu yakar”<sup>78</sup> ifadesini kullanarak bu konudaki genel yaklaşımını ortaya koymaktadır. Ona göre “sürekli” ile “çoğunlukla” meydana gelen durumlar için baht ve ittifaktan bahsedilemez.<sup>79</sup> İbn Sinâ genel olarak baht ve ittifak meselesi konusunda Aristoteles çizgisine bağlı kalmakla birlikte bir yenilik yaparak bu konuyu Tanrı'nın inâyetiyle ilişkilendirerek ele almaktadır. Tanrı'nın fâil ve gaye sebep oluşundan yola çıkarak âlemin tesadüfen değil, gayeli olarak yaratıldığını Tanrısal inâyet kavramıyla ifade etmektedir.<sup>80</sup> Toprağa düşen buğday tanesinden buğdayın, başak tanesinden de başağın meydana gelişini kendiliğinden açıklamanın mümkün olmadığını dile getiren İbn Sinâ, tabii varlıkların bir gayeye göre hareket ettikleri düşüncesini nihai olarak sûret veren sebebe, Allah'ın iznine dayandırarak âlemde meydana gelen şeylerin tanrısal sebepliliğin bir sonucu olarak inâyetle vukû bulduğunu ifade etmektedir.<sup>81</sup> Ayrıca en meşhur ve açık inâyet tanımına başlamadan önce İbn Sinâ, “Âlemin, göklerin parçalarının ve canlı ve bitkilerin parçalarının oluşumundaki şaşırıcı eserlerin, rastlantıyla (ittifak) meydana çıkmadığı aksine belirli bir yönetimi (tedbir) gerektirdiğini inkâr etmek mümkün değildir”<sup>82</sup> demektedir. Nitekim ona göre inâyet, Tanrı'nın mutlak ilminden, cömertlikle imkân sahasındaki en mükemmel âlemin, nizam-ı hayrın sudûr etmesidir. Nizam-ı hayrın da rastlantı (ittifak) sonucu meydana geleceğini düşünmek mümkün görünmemektedir.

Sebeplilikle ilgili genel yaklaşımına değinilen İbn Sinâ, kendinden önceki İslam filozoflarının yolu takip etmek suretiyle âlemdeki sebeplilik fikrinden yola çıkarak gaye, nizam ve en önemlisi de inâyet düşüncesine ulaşmayı amaç edinmiştir.<sup>83</sup> Onun inâyet teorisinin Tanrısal sebeplilikle olduğu kadar Tanrı'nın her bir varlık için daima en iyiyi istediği düşüncesiyle bağlantılı yönleri bulunmaktadır.<sup>84</sup> Ayrıca âlemde meydana gelen hiçbir şeyin tesadüfen olmadığı, sebeplerle şekillenen bir düzenin ürünü oluşuyla da ilişkili olarak inâyet anlayışı ele alınmaktadır.<sup>85</sup> İbn Sinâ, bu sebeplilik zinciriyle Allah'ın yarattıklarıyla bağını asla koparmadığını ve inâyetinin de bu zincirle her şeye ulaştığını göstermeye çalışmaktadır. Sebeplilik zincirini zorunlulukla değil de, lüzum kavramıyla açıklaması ve cömertliğe dayandırması inâyet anlayışının yansımasıdır. Bu, yukarıdaki inâyetle öngörülen katı zorunluluk fikrinin İbn Sinâ'da olmadığına bir işaret olarak yorumlanabilir.

İbn Sinâ'nın inâyet görüşü, daha önce de yer verilen tariflerinde görüldüğü gibi ahsenü'n-nizam, gaye ve kastın olmayışına yaptığı vurgu ile bilgi temeline oturtulmuştur. Bu nizamın, O'ndan dolayı vacib (vacib anhü teala) oluşunu dile getiren filozofun illiyete ve sebep-müsebbep arasındaki zorunluluk bağlantısına ilişkin genel felsefesiyle inâyet anlayışı aynı menzilde ilerlemektedir.<sup>86</sup>

Malulün illetine daha genel bir anlamda varlık verene olan ihtiyacına dair vurgusu inâyet ve inâyetin sürekliliğine işaret olarak görülebilir. Nitekim İbn Sinâ, “malûl, varlık veren şeye bizzât varlığın

<sup>78</sup> İbn Sinâ, *Kitâbu Ş-Şifâ Fizik I*, (ar-tr) çev. Muhiittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul 2014, s. 77.

<sup>79</sup> İbn Sinâ, *a.g.e.*, s. 77.

<sup>80</sup> Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sinâ'nın Sebeplilik Teorisi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniv. SBE., İstanbul 2013, s. 197.

<sup>81</sup> İbn Sinâ, *a.g.e.*, s. 87; Kılıç, *a.g.t.*, s. 199-200.

<sup>82</sup> İbn Sinâ, *Kitâbu Ş-Şifâ Metafizik II*, s. 160.

<sup>83</sup> İlhan Kutluer, “İllyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c. 22, s. 120.

<sup>84</sup> Belo, *a.g.e.*, s. 109.

<sup>85</sup> Kılıç, *a.g.t.*, s. 166.

<sup>86</sup> Murşan, *a.g.e.*, s. 273.

kendisi nedeniyle muhtaçtır; fakat hudus ve onun dışındakiler malule işen şeylerdir ve malul ise var olduğu sürece ona sürekli ve kesintisiz olarak varlık verene muhtaçtır.”<sup>87</sup> diyerek bunu belirtmektedir. Bu alıntıda görüleceği üzere İbn Sinâ, varlık veren Tanrı yani metafizik neden ile malulleri arasında kesintisiz, sürekli bir ilişkinin varlığından bahsetmektedir. Zâtı gereği bir olan mevcut dışındaki her şey, O’nunla mevcut olup kendi zâtıyla mevcut değildir. Yani varlığını başkasından almış olup ibdâ’ edilmiştir. Var edenle var edilen arasında bu ilişki olmadığında veya kesildiğinde iki durum söz konusu olmaktadır ki bunlar yokluk veya ikinci bir var ediciden bahsetme gerekliliğidir.<sup>88</sup> O halde Zorunlu Varlık dışındaki her varlığın var olması ve varlığının devamı O’na bağlıdır. Bu da filozof için inâyetin sadece varlık vermeyle sınırlandırılmayacağını ve sebeplilik zinciriyle her malûle yayılan inâyetin aynı zamanda illet-malul ilişkisinin sürekliliğindeki gibi varlıkların sürekliliğini-devamını da sağlayacağını göstermektedir. Zorunluluk fikrine muhtaçlık perspektifinden yaklaşıldığında, sebeplilik fikri, sanıldığı gibi mutlak bir zorunluluktan ziyade malul açısından varlığa geliş sağlayan bir durum olarak görebilir. İlk Sebeb, bu anlamda malule lütfuyla varlık vermekte ve malulün O’na olan ihtiyacının gereği olarak da inâyetiyle varlığının devamını sağlamaktadır. Buna göre illet-malul ilişkisinin zorunluluğu, muhtaçlığın sürekliliği sebebiyle İlk Sebeb’in ihtiyacından değil, bilakis malulden kaynaklanmaktadır denilebilir.

İbn Sinâ’nın iki tür illetten bahsedişiyile ilişkilendirerek inâyeti iki kısma ayırmak da mümkündür. O, illetin ya zâtı gereği zorunlu ya da başkası nedeniyle zorunlu olacağını söylemektedir. İlk olarak zikrettiği illet, daha önce de bahsedildiği üzere Zorunlu Varlık olan İlk Sebeb, yani metafizik fâil nedendir. İkincisi ise, varlık kategoriler içerisinde yer alan başkasıyla zorunluya denk gelmektedir. Zorunluluğu sadece illete özgü bir durum olarak gören filozof, malulün imkâna sahip olarak zorunlu olduğunu ve illet kendisine izafe edilmediği müddetçe zorunlu olamayacağını ifade etmektedir.<sup>89</sup> Sebeplilik zincirinin son bulunduğu İlk Sebeb, kendisi dışındaki her şeyin illettir ve malul konumunda bulunması asla mümkün olmayandır. Bu zincirin ortasında yer alan ise bir tarafın illeti olurken, diğer tarafın malulü olmaktadır. Sonuncu olan ise herhangi bir şeyin illeti değildir.<sup>90</sup> Bu ayırım niçin önemli sorusuna gelince, İbn Sinâ’nın daha önce de ifade ettiği üzere, İlk Sebeb doğrudan ilk malule yani akla varlık vermekte ve onun sebebi olmaktadır, aynı zamanda diğer varlıkların aracılıkla sebebi olmaktadır. Burada başkasıyla zorunlu olan ikincil sebepler devreye girmekte ve inâyet, ikincil illetler yoluyla Ay altı âleme ulaşmaktadır.

Filozof, yukarıda zikredilen ikincil sebeplerden *Mebde’ ve’l-Me’âd* da yaptığı inâyet tanımında bahsetmekte ve burada inâyet ile nedensellik arasındaki ilişkiyi de açıklayan bir tarif yapmış olmaktadır:

“Yüce sebeplerden (illet-i aliyye) aşağı sebeplere (ilel-i sâfile) (doğru) inâyetin varlığına gelince o, her ali illetin var olan her şeyde meydana gelmesi gereken iyilik düzenini akletmesidir ve böyle bir nizamın varlığı onun (hayır nizamı) düşünülmesine tabi olur.”<sup>91</sup>

Onun burada bahsettiği yüce illetler, sudûr sürecindeki ayrık akıllar olabilir. Bu, filozofun yukarıda zikrettiği İlk Sebeb’in ardından gelen illetlere ilişkin görüşüyle de örtüşmektedir. Mufarık akıllar,<sup>92</sup>

<sup>87</sup> İbn Sinâ, *Kitâbu’l-Şifa Metafizik II*, s. 8.

<sup>88</sup> İbn Sinâ, *a.g.e.*, s. 86.

<sup>89</sup> İbn Sinâ, *a.g.e.*, s. 23.

<sup>90</sup> İbn Sinâ, *a.g.e.*, s. 71. Aynı anda hem malul hem de illet olmaya sudur süreci güzel bir örnektir. Akıllar silsilesi göz önüne alındığında ilk akla kıyasla diğer akıllar malulken, ilk akıl kendi altındaki aklın illeti olmaktadır.

<sup>91</sup> İbn Sinâ, *Mebde’ ve’l-Me’âd*, s. 84.

<sup>92</sup> Mufarık akıllar diye geçtiği gibi mufarık illetler kavramı da kullanılmaktadır. Mufarık illetler ile malullerin birbiri ardınca geldiği zikredilmekte ve akılların, semâvî cisimlerin ard arda (تالى) nasıl meydana geldiklerine açıklık getirilirken sebepliliğe dair bir imada bulunmaktadır. Bkz. İbn Sinâ, *Kitâbu’l-Hidâye*, s. 277, 278.

sudûr sürecinde kendinden önceki aklın malulü iken kendinden sonra gelenin ise illeti olmaktadır. Başka bir deyişle bu akıllar, hem inâyetin alıcısı hem de dağıtıcısı konumundadırlar.

el-Evvel'in varlıkların tamamını içine alan inâyeti,<sup>93</sup> sebeplilik zinciriyle doğrudan ve dolaylı olarak bütün var olanlara ulaşmaktadır. Bununla beraber Tanrı'nın varlığının düzen ve yetkinliğin sebebi oluşuyla varlıktaki nefis ve tabiat arasında da bir bağlantı kuran İbn Sinâ, belirli bir düzene göre meydana gelen eşyadaki tabiat ya da felekî, insanî, hayvanî ve nebatî nefis ile Tanrısal inâyet arasında sebeplilik bağlamında bir ilişki ön görmektedir. Tanrı'nın inâyetinin bir sonucu olan hayır nizamı içerisinde, maddî varlıklar tabiatları veya nefsleriyle belli bir gayeye doğru hareket ederek fâil sebep olmaktadır.<sup>94</sup>

Sebeplilik zincirinin tepe noktasında yer alan İlk Sebeb, yarattıklarına sadece varlıklarını bahşetmemekte, aynı zamanda onlara sınırlı sebep olma gücünü de vermektedir.<sup>95</sup> Bu bahşediş, inâyetin varlık vermeyle vukû bulan ve sebep olma gücü şeklinde de kendini gösteren iki farklı boyutu olarak değerlendirilebilir. Ayrıca sudûr bağlamında bakıldığında ve buna sebeplilik de eklediğinde birincil ve ikincil boyutlarıyla inâyetin varlığını görmek mümkün olmaktadır. Bununla beraber sebep olma gücü özellikle insan açısından düşünüldüğünde özgür iradeye zemin hazırlayan ilahî bir lütfun ve inâyetin ürünü olarak da tasavvur edilebilir.

Birincil ve ikincil sebepler,<sup>96</sup> inâyetin Ay altı âleme nasıl ulaştığı konusuna açıklık getirmektedir. Ancak İbn Sinâ, insanın algılayamadığı sebeplerin varlığından da bahsetmektedir.<sup>97</sup> Bunu *Ta'likât* ta "İlim ve amelde insanın kemâlatı sınırlıdır" diyerek ifade etmektedir.<sup>98</sup> Ayrıca "cismani perdelerden soyutlanmış hakikatin elde edilmesi"<sup>99</sup> şeklindeki tanımlanan ilim de insanın bilgisinin sınırlılığına bir işaretir. Bu bağlamda mucize ve keramet ele aldığı zaman, cismani perdelerden soyutlanamayan insan, çoğu zaman, hakikati elde edemediği içindir ki, mucize ve kerametleri sebepliliğin dışında olaylar olarak algılamaktadır. Hâlbuki İbn Sinâ, mucizenin varlığını reddetmek yerine onun bilmediğimiz manevi bir sebeplilikle vukû bulduğunu dile getirmektedir.

Louis Gardet, İbn Sinâ'nın İlk İlke'yi akıl ve sezgi ile kavrama yönündeki mistik izahından yola çıkarak söz konusu mistik yükselişin ve buna bağlı olarak ortaya çıkan mucize ve kerametlerin onun determinizmi içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>100</sup> Dolayısıyla inâyetle varlığa gelmiş olan bu âlemde meydana gelen olağanüstü halleri İbn Sinâ, sebeplilik bağlamında açıklamaktadır. Ay üstü âlemden kaynaklanan çoğu zaman faal akıl aracılığıyla gerçekleşen bu olayların bizim vakıf olmadığımız sebeplerle vukû bulduğu sonucuna varılabilir. İbn Sinâ açısından nedenselliği kabul etmek mucize ve inâyeti inkâr anlamına gelmemektedir. Aslında burada mucizeleri determinizmin bir neticesi olarak değil de inâyetin bir sonucu olarak görmek daha makul görünmektedir.

## İBN SİNÂ FELSEFESİNDE İNÂYETİN EPİSTEMOLOJİ BOYUTU

İnâyet, İbn Sinâ felsefesi içerisinde bilgiyle entegre edilmiş bir şekilde işlendiğinden dolayı epistemolojik bir boyuta da sahiptir. Nitekim inâyet tanımlarının büyük bir çoğunluğunda görüldüğü üzere el-Evvel'in

<sup>93</sup> İbn Sinâ, "Şerhu Esûlûcyâ", thk. Abdurrahman Bedevi, *Aristo İnde'l-Arab*, Vekalatü'l-Matbuat, Kuveyt 1978, s. 73.

<sup>94</sup> Kılıç, a.g.t., s. 167-168.

<sup>95</sup> Thérèse Anne Druart, "Metafizik", ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, İstanbul 2008, s. 374.

<sup>96</sup> İbn Sinâ, bu sebepleri illel-i aliye ve illel-i safiye şeklinde isimlendirmekte ve inâyetin yüce illetlerden yani birincil sebeplerden safiye yani ikincil illetlere doğru gittiğinden bahsetmektedir (İbn Sinâ, *Mebde' ve'l-Me'âd*, s. 84).

<sup>97</sup> İbn Sinâ, a.g.e., s. 184.

<sup>98</sup> İbn Sinâ, *Ta'likât*, s. 52.

<sup>99</sup> İbn Sinâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-", s. 646.

<sup>100</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Ülken Yay., İstanbul 2004, s. 101-102.

düşünmesi yani akletmesine eşit olan ilmine bağlı olarak inâyet vukû bulmaktadır. İnâyetin epistemolojik yönü içerisinde Tanrı'nın ilminin kuşatıcılığıyla inâyetinin kapsayıcılığının yanı sıra kaza-kader, peygamberlik-vahiy ile inâyet arasındaki ilişki irdelenecektir.

İNâyetin epistemolojik boyutunun önemi Maimonides'in inâyetin mutlak bilgiyi (omniscience) içerdiği ve bu mutlak bilgiyi inkârın inâyete inanmamayı beraberinde getirdiğine dair yaptığı değerlendirmede açık bir şekilde ortaya konulmuştur.<sup>101</sup> İbn Sinâ, Maimonides'ten çok daha önce bu ilişkiye değinmekte ve inâyetin epistemik boyutunu ilim ile olan yakın ilişkisini göstermek suretiyle ortaya koymaktadır.

İNâyet ile bilgi arasındaki bağa ilişkin İbn Sinâ'nın temel yaklaşımıyla ilgili yapılan bir değerlendirmede inâyetin, onun felsefesi içerisinde zaman ve mekanın ötesindeki Tanrı'nın âlemdeki en ufak bir ayrıntıyı hem parça halinde hem de bir bütün şeklinde mümkün dünyaların en iyisi olan bir düzen içerisinde bildiğini ve bu düzenin sebebi olduğunu savunmak için ortaya atılan mekanik bir teori olduğu söylenmektedir.<sup>102</sup> Bu açıklamadan yola çıkarak inâyetin Tanrı'nın tümele ve tikele ilişkin bilgisine açıklık kazandıracak bir teori olduğunu söylemek de mümkündür. İnâyet anlayışının temelindeki merkezi kavramlardan birinin bilgi olduğu görülmektedir. İbn Sinâ, İlk Sebeb'in inâyetiyle varlığa gelen bu âleme ilişkin bilgisinin her şeyi kapsadığını başka bir deyişle inâyetin her şeye yayıldığını kurduğu bu ilişkiyle ortaya koymaktadır.

İNâyet içerisinde mühim bir yer işgal eden ilim meselesi, bu teorini anlaşılmasında büyük bir öneme sahiptir. Nusseibeh'e göre İbn Sinâ'nın bilgi teorisi, çok daha geniş bir kapsama sahip olan inâyet teorisinin tamamlayıcı kısımlarını teşkil etmektedir. Nitekim boyutları oldukça geniş olan inâyet teorisi, Tanrı ile âlem arasındaki sebeplilik ilişkisine, epistemik ilişkiye (Tanrı'nın tikelleri nasıl bileceği) ve deontik ilişkiye (varlığın sebebi olan Tanrı'nın iyi olup olmadığı) ışık tutmaktadır.<sup>103</sup> Bu tasnif içerisinde bilgi ikinci kategoriye teşkil etmekte olup inâyet, Tanrı'nın tikellere dair bilgisi bağlamında da ele alınmaktadır. Daha sonra da ifade edileceği üzere tikelleri de kapsayan bir bilginin varlığı, inâyetin de her şeye yayıldığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Zira İbn Sinâ felsefesi içerisinde yaratma, ilme eşitlenmektedir. Bu açıdan bakıldığında her şeyin yaratıcısı olan İlk Sebeb'in her şeyi bilmesi gerekmektedir. İbn Sinâ, bunun nasıllığı sorununu Tanrı'nın cüzileri küllî bir tarzda bildiğini söyleyerek, sebeplilik bağlamında ilmi yaratmaya eşitleyerek çözüme kavuşturmaya çalışmakta ve inâyetin her şeye nüfuz ettiğini savunmaktadır.

## TANRI'NIN İLMİ VE İNÂYET İLİŞKİSİ

İbn Sinâ'nın Tanrı'nın ilmine dair doktrini ile inâyet teorisi arasında önemli bir bağ vardır. Filozof, sıfatlar konusunda ilim sıfatına ayrı bir yer vermekte ve onu âlem ile akl-i ilahî ilişkisine ışık tutan önemli bir sıfat olarak görmektedir.<sup>104</sup> Nitekim İbn Sinâ'nın, daha önce de bahsedildiği üzere inâyet tariflerinin ilk kısmında yer alan O'nun kendi zâtını düşünmesiyle ya da başka bir deyişle bilmesiyle O'ndan sudûr eden mümkün en mükemmel düzenin meydana gelişinde ilk sırada yer alan düşünme veya bilme gerçekleşmeksizin inâyet vukû bulmamaktadır. Bu bağlamda anlaşılacağı üzere inâyetin başlangıç noktasına

<sup>101</sup> Moses Maimonides, *Guide for the Perplexed*, Varda Books, USA 2002, s. LVIII, 282.

<sup>102</sup> S.Nusseibeh, "Avicenna: Providence and God's Knowledge of Particulars", in *Avicenna and His Legacy*, Brepols, Turnhout 2009, s. 276.

<sup>103</sup> Nusseibeh, *a.g.m.*, s. 277.

<sup>104</sup> Recai Ahmet Ali, *Allah ve'l-Âlem fi Felsefeti'l- İbn Sinâ*, Sevir Neşri, Beyrut 2010, s. 75.

Tanrı'nın bilgisi yerleştirilmekte ve onun üzerine diğer unsurlar eklenerek inâyet teorisi şekillendirilmektedir.

İbn Sinâ'nın inâyet tanımları düşünüldüğünde Tanrı'nın ilmine ilişkin yapmış olduğu aşağıdaki açıklamalar inâyet-ilim bağına güzel bir şekilde yansıtılmaktadır:

“Mebde-i Evvel, bütün mevcûdat üzerine müessirdir ve ilmiyle kuşatmaktadır. Onların varlıklarının sebebidir. Yeryüzünde zerre miktarı bir şey bile onun ilminden uzak kalmaz.”<sup>105</sup> Yine başka bir yerde “her mevcûdatın varlığının sebebi O'dur. Çünkü O, onu bilir. Öyleyse O'nun ilmi onun varlığını hâsıl eder ve O eşyayı daima bilir”<sup>106</sup> diyerek ilminin konusu olmayan bir şeyin varlığından söz edilemeyeceğini belirtmektedir. İnâyet ile ilim temelini teşkil eden düşünmeye ilişkin “O'nun inâyeti zâtındandır... inâyeti akıldır.”<sup>107</sup> “İnâyet, Vacibu'l-Vücûd'un zâtıyla akletmesidir.”<sup>108</sup>

diyerek inâyet ile ilim arasındaki bağlantıya işaret edilmektedir. İlk Sebeb'in ilminin kuşatıcılığına dair yapılan vurgu aslında onun inâyetinin de her bir zerreye ulaştığını göstermektedir. Sadece Ay altı âlemdeki türlere yönelik İskender Afrodisî'deki inâyet anlayışından<sup>109</sup> bütün mevcûdata sirâyet etmiş bir inâyetin varlığına geçiş söz konusudur. İbn Sinâ'nın Tanrı'nın tikellere ilişkin bilgisi bağlamında yaptığı bütün açıklamaları inâyetin sadece tümele yönelik olmadığı tikelleri de içine aldığını göstermek üzere kullanılabilir.

*Ta'likât*'ın başka bir yerinde yukarıda zikredilen düşünce tekrardan başka ifadelerle dile getirilmekte, Zorunlu Varlık'ın gayri hadis olan iradesinin zâtından olduğuna, iradesinin ilmi ve inâyetiyle aynı olduğuna işaret edilmektedir.<sup>110</sup> Bütün varlıkları kuşatan ilahî ilim ile ilahî inâyet eş anlamlı iki kelime olarak da görülmekte<sup>111</sup> ve inâyet, zaman zaman ilahî bilginin eşyanın nedeni oluşunu ifade etmek üzere kullanılmaktadır.<sup>112</sup> İnâyet kavramı temelinde ilim ve irade, İlk Fâil'de tek bir şeye tekabül etmektedir. İlim, irade ve inâyetin özdeşliği vurgulanmaktadır. İbn Sinâ, zaman zaman sıfatları birbirine eşitlemekle birlikte bazen de bütün bu sıfatları inâyet şemsiyesi altında toplamaktadır. Zât-sıfat aynılığının vurgulandığı yerlerde bu özdeşliği görmek mümkünken; sudûr ve âlemdeki düzenin varlığa gelişi ifade edilirken ise inâyet ilim, irade ve yaratma gibi sıfatları bünyesinde barındıran bir üst kavram olmaktadır.

Filozofa göre Tanrı dışardan gelen bir arzu olmaksızın kendi kendini düşünmesinin bir neticesi olarak âlemi varlığa getirmektedir. Bu aktivitesi doğrudan O'nun zâtından gelmekte olup O'nda bir eksikliğe sebep olmamaktadır. İnâyet teorisi, Tanrı'nın yaratma ve tikel olaylara ilişkin bilgisi arasındaki bağlantıyı kolaylaştırmaktadır. Tikellere dair bilgisi dolaylı bir ilişkinin ürünüdür. Şöyle ki, iyilik ve düzen Tanrı'nın kendisini düşünmesi sonucunda meydana gelmekte ve Tanrı ne olacağını bağlantılı olarak bilmektedir. Çünkü O, düzen ve iyiliğin ne olduğuna, tabii ve mantıki ihtimallerin neler olduğuna ve olayların en iyi akışının (iyilik düzeni) ne olduğuna dair bilgi sahibidir.<sup>113</sup> Bu sebepten dolayı O'nun

<sup>105</sup> İbn Sinâ, “Sebebu İcabetü'd Dua ve Keyfiyeti'z-Ziyare”, s. 36. Ayrıca bkz. İbn Sinâ, *Ta'likât*, s. 15.

<sup>106</sup> İbn Sinâ, *Ta'likât*, s. 29.

<sup>107</sup> İbn Sinâ, a.g.e., s. 159.

<sup>108</sup> İbn Sinâ, a.g.e., s. 18.

<sup>109</sup> Alexandre D'aphrodise, *Traité de la Providence: Peri Pronoias (Makale fi'l-İnâye)*, Version Arabe de Abû Bişr Mattâ ibn Yûnus Introduction, Édition et Traduction de Pierre Thillet, Verdier, France 2003, s. 6-7.

<sup>110</sup> İbn Sinâ, a.g.e., s. 19.

<sup>111</sup> Murşan, a.g.e., s. 273.

<sup>112</sup> Rahim Acar, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sinâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2005, sayı:13, s. 4.

<sup>113</sup> Nusseibeh, a.g.m., s. 288.



inâyeti, bilgisi gibi, bütün varlıkları kuşatmakta olup tümel bir şekilde bütün var olanlar O'nun bilgisi içerisinde yer almaktadır.

Zorunlu Varlık'ın tikelleri bilmesinin nasıllığına değindikten sonra İbn Sinâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta inâyetle ilişkin şu tarifi yapmaktadır:

“İnâyet, el-Evvel'in ilminin her şeyi kuşatmasıdır. Her şeyin bu bilgiye göre en iyi nizamda olacak şekilde olması zorunludur. Zira bu (nizam) O'ndan ve O'nun her şeyi kuşatmasından dolayı zorunludur. Böylece mevcûd, ma'luma en iyi nizam çerçevesinde hakikî İlk'in bir kasıt ve talebinden kaynaklanmaksızın uygun olur. Dolayısıyla el-Evvel'in her şeyin varlığının, tertibinin, doğruluğunun (savab) keyfiyetini bilmesi, küllîdeki hayrın taşmasının kaynağıdır.”<sup>114</sup>

Filozof, her fırsatta el-Evvel'in ilminin her şeyi kapsadığını vurgulamakta ve bu kapsayıcılığı da inâyet terimiyle ifade etmektedir. Hayır nizamı da her şeyi kuşatmasıyla meydana gelmektedir ki her şey için en uygun tertibi öngören ilahî bilgi neticesinde inâyet, bütün âleme yayılmaktadır. Böylece İbn Sinâ, inâyetin ilim ile kopmaz bağına işaret etmekte ve bilgi temelinde onun tanımını şekillendirmektedir. Bazen inâyetin detaylı tanımlarında inâyete bilgiyi kapsayıcı nitelik verilirken; bazen de onun doğrudan ilim ve iradeyle eşitlendiği görülmektedir. Aslında İbn Sinâ, inâyeti çift yönlü bir tarz da açıklamaktadır. Bunlardan ilki inâyetin kuşatıcılığıdır. Buna göre ilim, inâyetin kuşatıcılığı altında yer almaktadır. Ancak bu durum yanlış anlaşılmalıdır. İşte bu yanlış anlamayı önlemek için İbn Sinâ, inâyetin diğer bir yönüne işaret etmekte, burada da inâyeti, ilim ve iradeyle eşitlemektedir. Yani bir şemsiye kavram olarak inâyet sadece ilim değildir, Tanrı'nın zâtından ayrı görmediği sıfatlarının bütününe de kapsamaktadır. Özetle, O'nun inâyeti zâtıdır, ilmi inâyetidir.

İbn Sinâ'nın ilim konusunda değindiği Tanrı'nın tikelleri bilişi meselesine gelince o, el-Evvel'in tikelleri, tümel ve zamansal olmayan bir tarzda tek bir ilimle bildiğini ifade ederken de yine zât-sıfat ayrılığında gözettiği temel ilkeyi yani Tanrı'nın basitliğini korumayı amaçlamaktadır. Filozof, bunu ilim-inâyet ilişkisine işaret eden, “el-Evvel'in ilminin her şeyi kuşatması”<sup>115</sup> şeklindeki inâyet tanımında özetlemekte ve O'nun ilminin dışında hiçbir varlığın kalmadığını dile getirmektedir.<sup>116</sup> Filozofun ifade etmiş olduğu Tanrı'nın ilminin bu kuşatıcılığı, inâyetle ilmi eşitlemesi bağlamında ele alınırsa onun hem tikellere hem de tümellere yani her şeye ulaşan bir inâyetin varlığını kabul ettiğini söylemek mümkündür. Aslında İbn Sinâ, İlk Sebeb'in basitliğini zedelemeksizin hem inâyetinin tikeller de dâhil her şeye ulaşmasını ima etmekte, ilminin bütün var olanları kuşattığını dile getirmekte hem de inâyet ile ilmi O'nun zâtında çokluğa mahal vermeksizin açıklamayı başarmaktadır. İlk Sebeb'in ilminin, aklının zâtından olduğunu ve ilminin de inâyeti olduğunu söyleyerek aralarındaki bu özdeşliği net bir şekilde ortaya koymaktadır. Özetle, İbn Sinâ'nın inâyet teorisindeki ilim vurgusu, sadece kendini düşünen ya da kendinden sudûr edenden habersiz bir Tanrı tasavvuruna karşı çıkış olarak değerlendirilebilir.

## KAZA-KADER VE İNÂYET İLİŞKİSİ

İnâyetin epistemolojik boyutuna işaret eden bir diğer mesele kaza-kader konusudur. İbn Sinâ'nın Allah'ın ilminin her şeyi kuşatması veya her şeyin mümkün en mükemmel düzen dâhilinde İlk Sebeb'den

<sup>114</sup> İbn Sinâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 168-169.

<sup>115</sup> İbn Sinâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 168.

<sup>116</sup> İbn Sinâ, “Sebebu İcabetü'd Dua ve Keyfiyeti'z-Ziyare”, s. 36; İbn Sinâ, *Ta'likât*, s. 15

sudûr etmesi şeklinde yaptığı inâyet tanımları ile “sebeplerin müsebbibte son buluncaya kadar nizam ve tertibe uygun oluşu”<sup>117</sup> ya da “varlığı bir sebebe bağlı olan varlıklar için sebeplerin zorunluluğu”<sup>118</sup> şeklinde yaptığı kader tanımı arasındaki ilişkiye bakılacak olursa, aslında inâyet tanımına İlk Sebeb’den başlanırken; illet ve malullerden yola çıkarak nizam ve tertibe uygun düşecek şekilde Son Sebeb’e varılması şeklinde kader tanımı yapılmaktadır. Başka bir deyişle kaderde, sebeplilik zincirinin sonsuza kadar varamayacağını gösterir bir şekilde inâyetteki gibi yukarıdan aşağıya değil de aşağıdan yukarıya İlk Sebeb’e varacak bir süreç öngörülmektedir. “Allah’tan kaynaklanan ilmin mukadderatın önüne geçmesi”<sup>119</sup> ya da “mübdeat (ibdâ’ edilmiş) ve (ya) mükevvenat (sonradan olan) (bütün) bilinebilirleri kuşatan ilim”<sup>120</sup> şeklinde tarif edilen kaza ile yukarıda yer verilen kader kavramı birlikte düşünüldüğünde her iki kavramın muhtevasının, inâyet kavramı içerisinde yerini aldığı söylenebilir. Mukadderatın önüne geçen kaza sayesinde fiili sahaya çıkan kaderin inâyet kavramı içerisinde değerlendirilmesi mümkün gözükmemektedir. Özellikle de inâyetin bir sonucu olan tertip ve nizama uygun illet ve sebeplerin bulunması şeklinde tanımlanan kader kavramı buna işaret etmektedir.

Kaza-kader kavramları, Allah’ın ilmi ve sebeplilik fikri bir araya getirilmekte, dolaylı olarak da düzenle ilişkilendirilmektedir. Bu açıdan bakıldığında ise İbn Sinâ’nın inâyet tanımındaki unsurları da bünyesinde barındırmaktadır. Dolayısıyla kaza-kader kelimelerinin inâyetin Ay altı ve Ay üstü âlemde vukû buluşunun farklı şekilde isimlendirilmesi olarak görülebilmesi mümkündür. Kaza birincil sebepler aracılığıyla Ay üstü âlemde vukû bulan birincil inâyet; kader ise Ay altı âlemde birincil sebeplerin tesirinde ikincil sebeplilikle meydana gelen ikincil inâyet olarak adlandırılabilir.

Tanrı-âlem-insan ilişkine ışık tutan kader konusunun âlemin nizamı, ceza ve mükâfat sözü ve nefslerin dirilişiyile ilgili olduğunu belirten filozof, “kâinat ister ulvî ister süflî bütün parçaları ile Allah’ın onların varlığına ve yaratılmalarına (hudus) sebep olmasından ve onları bilmesinden, idare etmesinden ve varlıklarını irade etmesinden müstağni olamazlar”<sup>121</sup> öncülünün kabulüyle meseleyi ele almaya başlamaktadır. Her şeyin Allah’ın tedbiri, takdiri, ilmi ve iradesi ile gerçekleştiğini söyleyen İbn Sinâ, âlemde salah (doğruluğun) ve fesadın (düzensizlik) bir arada bulunmasını âlemin nizamının tam olarak gerçekleşmesi için bir gereklilik olarak görmekte,<sup>122</sup> bunu O’nun ilmine ve takdirine dayandırmaktadır. Âlemdeki bu nizam, daha önceki bölümde de yer verildiği üzere, inâyetin başka bir deyişle, ilahî takdirin sonucunda şekillenmektedir.

Kaderi yaratanın Allah olduğunu kabul eden İbn Sinâ, insanın Allah tarafından takdir edilmiş bu kaderin tasarrufu altında olduğunu belirtmektedir. Bununla beraber o, bu kaderin belirleniminde Allah’ın ilmine dayanmakta, âlemde hâkim olan sebepliliği düzenleyen ve zıtları bir araya getirenin de O olduğunu zikretmektedir. Buna göre Allah’ın ilim ve hükümranlığının neticesinde âlemde meydana gelen her şey bir kader dâhilinde vukû bulmaktadır.<sup>123</sup> İbn Sinâ’nın burada zikrettiği kader ölçü manasında

<sup>117</sup> İbn Sinâ, “Kitabu’l- Mübahasat”, s. 233.

<sup>118</sup> İbn Sinâ, “Arş Risalesi -Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 653; İbn Sinâ, “er-Risâletü’l-Arşîyye fi Hakaiki’t-Tevhid ve İsbâtü’n-Nübüvve”, s. 37.

<sup>119</sup> İbn Sinâ, “Kitabu’l- Mübahasat”, s. 233.

<sup>120</sup> İbn Sinâ, “Arş Risalesi -Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 653; İbn Sinâ, “er-Risâletü’l-Arşîyye fi Hakaiki’t-Tevhid ve İsbâtü’n-Nübüvve”, s. 37.

<sup>121</sup> İbn Sinâ, “Sırru’l Kader”, thk. Hasan Asi, *et-Tefsîrü’l-Kur’âni ve’l-Lugatü’s-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sinâ*, el-Müessesetü’l-Câmiyye, Beyrut 1983, s. 302-303; İbn Sinâ “Kaderin Sırrına Dair Risale”, çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaoğlu, *İbn Sinâ Risaleleri*, Kitabiyat, Ankara 2004, s. 31; İbn Sinâ, “Kaderin Sırrı”, çev. Gürbüz Deniz, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2005, c. 18, Sayı: 3, s. 323.

<sup>122</sup> İbn Sinâ, “Sırru’l Kader”, s. 303; İbn Sinâ, “Kaderin Sırrına Dair Risale”, çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, İstanbul 2003, s. 175-176.

<sup>123</sup> Ahmet Çapku, *Risaletü’l-Kaza ve’l-Kader ve İbn Sinâ’nın Kaza-Kader Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ün. SBE., İstanbul 2001, s. 43; İbn Sinâ, “Risaletü’l-Kaza ve’l-Kader”, thk. Ahmet Çapku, *Risaletü’l-Kaza ve’l-Kader ve İbn Sinâ’nın Kaza-Kader Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2001, s. 4, 7; İbn Sinâ, “er- Risaletü’s-Sabiati fi’l-Kaza ve’l-Kader li Şeyhi Reis”, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, *Câmiü’l-bedai’: Yahtevi Ala Resaili’s-Şeyh er-Reis İbn Sinâ*, Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 48, 49-50.

anlaşılabilir. Sebeplilik zincirine bağlı olarak âlemde inşa edilmiş olan nizamla ilişkili olarak düşünüldüğünde Allah'ın kaderinin tasarrufu altında bulunan insanın da aslında O'nun inâyetinin altında bulunduğunu söylemek mümkündür.

İbn Sinâ felsefesi içerisinde kader anlayışı bağlamında, kudret ve inâyetiyle bütün her şeyi takdir eden bir Tanrı anlayışı öngörülmektedir. Kaza ile takdir edilen sebepler, kader ile fiil sahada varlıkların devamını tesis etmektedir. Bütün bunlarda hâkim olan şey ise mutlak bilgiye dayanan ilahî hikmet, başka bir deyişle inâyettir. Kaza-kader kavramıyla inâyet arasındaki ilişkiyi özetlemek gerekirse, İbn Sinâ felsefesi içerisinde bu iki kavramı, inâyetin varlık sahasına çıkmış hali başka bir deyişle de Ay üstü ve Ay altı âleme yansımaları şeklinde yorumlamak mümkündür. Nitekim o, kazadaki Allah'ın ilmüne yaptığı vurguyla, inâyet tanımının başında İlk Sebeb'in iyilik düzenini zâtı gereği bilmesine yer vererek aslında O'nun kazasına işaret etmektedir. Bilmeden sonra gelen iyilik düzenin mümkün en mükemmel tarzda O'ndan sâdir olması, kader kavramındaki illet ve sebeplerin nizam ve tertibe uygun oluşuna tekabül etmekte ve kader, inâyetin sebeplilikle ilgili olan boyutunun ifadesi olmaktadır. Kısacası İbn Sinâ'nın kaza-kader düşüncesinde, inâyetin temel üç ögesi sebeplilik, düzen ve Allah'ın ilmi açık bir şekilde bulunmaktadır.

## PEYGAMBERLİK-VAHİY VE İNÂYET İLİŞKİSİ

İnâyetin epistemolojik boyutunu yansıtan bir diğer mesele peygamberliktir. Peygamberliğin hem bireysel hem de toplumsal olmak üzere iki yönü vardır. Burada peygamberliğin epistemolojik yönü vahiy ekseninde işlenecektir, toplumsal yönüne ise çoğunlukla ahlak ve siyasetle ilgili olduğundan dolayı gerekli görüldüğü yerlerde kısaca işaret edilecektir.

İbn Sinâ, hikmetin mahali ve taşıyıcısı olan nefis-i natıka kuvvetine<sup>124</sup> sahip olan insanlar içerisinde daha genel bir ifadeyle maddi sûretler içerisinde en üstün mertebeye peygamberi yerleştirmektedir. “Her üstün olanın kendisinden aşağıdakilere hâkim ve onun başkanı olduğu”<sup>125</sup> çıkarımıyla filozof, peygamberin de kendisinden aşağıda yer alanların hâkimi, başkanı ve reisi olduğu sonucuna varmaktadır.<sup>126</sup>

Filozofa göre peygamberlere has özel bir nefsanî kuvve vardır ki bu kudsî nefistir.<sup>127</sup> Bu nefis, “sezgi (hads)<sup>128</sup> ve melekler âlemi sayesinde (yani faal akıl aracılığıyla)<sup>129</sup> öğretilmiş ve kitapsız olarak düşünülürleri bilen, uyanırken tahayyül yoluyla gayb âlemine ulaşan ve vahiy alan büyük peygamberlerin düşünen nefsidir.”<sup>130</sup> İnsan mertebeleri içerisinde en yüce mertebe olan kudsî nefis seviyesine ulaşan kişi yani peygamber, ulaşılabilecek en son seviyeye yani meleklerin derecesine bitişik olan düzeye erişmek-

<sup>124</sup> İbn Sinâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsini Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'âde ve'l-Hucceci'l-'Aşere)*, s. 37; İbn Sinâ, “İsbati'n-Nübüvvet ve Tevili Rumuzihim”, *Tis'u Resail*, Matbaatü'l-Cevaib, Kostantiniye 1298, s. 83; İbn Sinâ, “[Peygamberlerin] Peygamberliklerin[in] İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaoğlu, *İbn Sinâ Risaleleri*, Kitabiyat, Ankara 2004, s. 36. Bu nefis-i natıka kuvveti, kendi zâtıyla kaim cisim olmayan bir cevher olup hikmetin insanın özünde yerleştiği yer ve hikmetin mahali-taşıyıcısı olarak görülmektedir (İbn Sinâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsini Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'âde ve'l-Hucceci'l-'Aşere)*, s. 45).

<sup>125</sup> İbn Sinâ, “İsbati'n-Nübüvvet ve Tevili Rumuzihim”, s. 84; “[Peygamberlerin] Peygamberliklerin[in] İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, s. 38.

<sup>126</sup> İbn Sinâ, “İsbati'n-Nübüvvet ve Tevili Rumuzihim”, s. 84; İbn Sinâ, “[Peygamberlerin] Peygamberliklerin[in] İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, s. 37-38.

<sup>127</sup> İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ İlmu'n-Nefs*, Patrimoine Arabe Et İslamique, Paris 1988, s. 235; Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna's De Anima in Latin West*, The Warburg Institute, London 2010, s. 155. İbn Sinâ, buna ayrıca kuvve-i nebeviye adını da vermektedir. Ayrıca o, ismi insanîyeye müstahak olanın hakikî öte dünya sa'âdetini elde etmiş olan kişiler olduğunu belirtmekte, bunların en şerefli ve en ekmelinin ise bu nebevi kuvveye sahip olan olduğunu zikretmektedir (İbn Sinâ, *Mebde' ve'l-Me'âd*, s. 115-116).

<sup>128</sup> Sezginin nasıl bir bilgi edinme yolu olduğunu ilişkin detaylı bilgi için bkz. İbn Sinâ, *Dânîşnâme-i Alâî/Alâî Hikmet Kitabı*, s. 480,482.

<sup>129</sup> İbn Sinâ, *Mebde' ve'l-Me'âd*, s. 116.

<sup>130</sup> İbn Sinâ, *Dânîşnâme-i Alâî/Alâî Hikmet Kitabı*, s. 482. Ayrıca bkz. İbn Sinâ, *Mebde' ve'l-Me'âd*, s. 116.

tedir. Ayrıca filozof, bu kimsenin Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğunu belirtmektedir.<sup>131</sup> Bunun yanı sıra İbn Sinâ, geçim sebeplerini ve ahiret maslahatlarını düzenleme konusunda insanları yönlendiren peygamberin, teelluh etmesiyle<sup>132</sup> (الله) Tanrı'ya benzeme) diğer insanlardan ayrıldığını dile getirmektedir.<sup>133</sup>

İbn Sinâ, kudsi nefisteki mütehayyile gücünün<sup>134</sup> rolüne değinerek peygamber için özel bir bağışın, lütfun yani inâyetin varlığına işaret etmiş olmaktadır. Vahiy kavramına yüklediği anlamda bu daha net olarak ortaya çıkmaktadır. O vahyi, “melekler ve insan ruhu arasında hallerden bilgi verme ve âlemin maddesini etkileme şeklinde bir bağ”<sup>135</sup> olarak tarif etmekte ve böylece peygamberin mucize getirdiğini ve maddeden bir sûreti götürüp diğerini getirebildiğini” belirtmektedir.<sup>136</sup> Peygamberin bir diğer ayrıcı özelliği ise melâikenin kelamını işitmesi ve onları görmesidir.<sup>137</sup> Ay üstü âlemlerle bağı sağlayan vahyi alabilecek düzeyde kudsi nefsi donatan Allah, inâyetiyle ona hem bilgi bahşetmekte hem de bu vahyin gelişini insanlara kanıtlamak üzere âlemin maddesini etkileme gücünü melek aracılığıyla kutsi nefse yani peygambere vermektedir. Kısaca, peygamberlik, inâyetin insan nefsinde somutlaşmış hallerinden biri olarak görülebilir.

İbn Sinâ, nebinin insan ruhunun sahip olduğu temel iki güç olan nazarî ve ameli kuvvetin her ikisini zâtında taşıdığını dile getirmekte ve bu kuvvetler sayesinde hem kendi bedeninde hem de onun aracılığıyla en doğru (aslah) ve en uygun (esvab) şekilde evrendeki nesnelere tasarrufta bulunabildiğinden bahsetmektedir. Ondaki nazarî güç, ameli güçten daha kuvvetli olup “sana okuyacağız, ama unutmayacaksınız”<sup>138</sup> âyeti buna delalet etmektedir. İbn Sinâ, bu âyeti nebinin ruh cevherinin güçlendirilmesi ve onun ilahî marifetle hakikî bilgilerle donatılarak kudsi nefis düzeyine ulaşacak şekilde olgunlaştırılması diye yorumlamaktadır. Bu olgunluğa erişen nebi öğrendiği şeyi unutmayacak hale gelmektedir. Nazarî güçte bu şekilde olgunlaştırılan nefsin ameli güçte olgunlaşması ise “seni en kolaya müesser kılacağız”<sup>139</sup> âyetinde ifade edilen şeydir.<sup>140</sup> Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere İbn Sinâ, peygamber için dışsal kaynaktan eğitilmenin ve vahiy elde etmek üzere aklı kabiliyetle ilgili bir gelişimin onun için gerekli olmadığı düşüncesindedir. İbn Sinâ, bu durumun çaba gerektirmeksizin aniden gerçekleştiğini belirterek Fârâbî'den ayrılmaktadır. Nitekim Fârâbî, peygambere olağanüstü bir aklın bahşedildiğini kabul etmekle beraber ilahî gücün yardımıyla kendisini geliştirdiğini ve akıl mertebelerini aşarak faal akılla

<sup>131</sup> İbn Sinâ, *Dânişnâme-i Alâî/ Alâî Hikmet Kitabı*, s. 482, 484.

<sup>132</sup> *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II* içerisinde geçen teelluh etme kavramı yüce yaratıcının esmasının kişi de tecellisi şeklinde açıklanmaktadır (Gürbüz Deniz, “Bir Müslüman Olarak Hz. Peygamber'e İmanî Niçin Gerekli Görüyoruz?”, *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2007, c. 9, Sayı: 27, s. 112). Bu kavram, Kindî tarafından müteellih şeklinde kullanılmakta olup müteellih terimi “en büyük çağrışımı, bilgelik sevgisinin sıradan teorik bir amaç olmayıp Yaratıcı'ya benzemek, yani ahlaki açıdan üstün bir konuma ulaşmaya çalışmaktır.” (Müfit Selim Saruhan, *İslam Meşşâi Felsefesinde Filozof*, Divan Kitap, İstanbul 2017, s. 71). Ayrıca bu kavram, hakikata ulaşma yollarından nazar ve tefekkür dışındaki kulluk, çile çekme ve ahlaki manada en üst düzeye ulaştırılan bir yol olarak da tanımlanmaktadır. Keşf yoluyla hakikat bilgisine ulaşana da müteellih denmektedir. İsrâkî felsefe içerisinde nübüvvet bahsinde hâkim-i müteellih (teosofist) feyz yoluyla Nûru'l- Envar'dan marifet alan kişi olarak tasvir edilmektedir. Bu kaynaktan sürekli olarak üst düzeyde bilgi alan insan ise Allah'ın yeryüzündeki halifesi olmaktadır. Gazali'ye gelince o da bu kavramı sözlükte geçen Tanrı'ya benzemek ve kulluk etmek manalarından ikincisine tekabül edecek şekilde kullanmaktadır. Mahmut Kaya, “İsrâkiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. 23, s. 435-437.

<sup>133</sup> İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 194; İbn Sinâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 282.

<sup>134</sup> Mütehayyile gücünün görülen rüyanın doğruluğuyla ilişkisine dair bkz. İbn Sinâ, *Dânişnâme-i Alâî/ Alâî Hikmet Kitabı*, s. 470, 472, 474. Kudsi kuvve diye de isimlendirilen bu nefis, insan kuvvelerinin en üstün mertebesinde yer almaktadır (İbn Sinâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s.155).

<sup>135</sup> İbn Sinâ, *Dânişnâme-i Alâî/ Alâî Hikmet Kitabı*, s. 482.

<sup>136</sup> Bkz. İbn Sinâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 274; İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, s. 181; İbn Sinâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 649; İbn Sinâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve*, s. 31.

<sup>137</sup> İbn Sinâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 649; İbn Sinâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve*, s. 31.

<sup>138</sup> A'la 87/6.

<sup>139</sup> A'la 87/7.

<sup>140</sup> İbn Sinâ, “A'la Süresinin Tefsiri”, s. 238; İbn Sinâ, “el-A'la”, thk. Hasan Asi, *et-Tefsirü'l-Kur'âni ve'l-Lugatü's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sinâ*, el-Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983, s. 98-99.

temasa geçtiğini düşünmektedir.<sup>141</sup> İbn Sinâ için ise peygamberlik hiçbir çabaya gerek duymaksızın gerçekleşen bir bağış, yani inâyettir.

Peygamberlik meselesi Allah'ın kelam sıfatıyla da ilişkilidir. Nitekim O'nun mütekellim oluşu "O'ndan faal akıl ve mukarreb melek<sup>142</sup> olarak adlandırılan el-kâlemu'n-nakkaş aracılığıyla peygamberin kalbine bilgilerin akması (feyezan)"<sup>143</sup> şeklinde açıklanmakta ve bunun da O'nun kelamı olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca bu kelam, peygambere özgü bilgilerden ibaret olup taaddüdü ve kesreti barındırmamaktadır.<sup>144</sup> Filozof, kelamın çokluk içermediği düşüncesini "Bizim buyruğumuz, bir anlık bakış gibi, bir tek sözden başka bir şey değildir"<sup>145</sup> âyetine dayandırmaktadır. Çokluk ise ona göre hâdis olanın nefis, hayal ve hissinden kaynaklanmaktadır.<sup>146</sup>

Vahyi, bir tür ifâdâ olarak gören İbn Sinâ, peygamberliği ise maddi âlemin ilim ve siyaset açısından salahına uygun olan bir ifâdâ şeklinde tanımlamaktadır. Burada peygamberin görevi, "kendi görüşleri sayesinde duyular dünyasının salahının siyasetle; akıl âleminin salahını da ilim ile gerçekleşmesi için uygun görülen herhangi bir ifade şekliyle, vahiy adı verilen bu akışı (ifâdâ) tebliğ edip (insanlara)"<sup>147</sup> ulaştırmaktır. Filozof, peygamberin bildirdiği bu şeylerin duyulur-görülür zihindeki hayale irca edilemeyeceğini, duyunun mahsusatı bazen dış güçlerden bazen de iç idraklerden aldığına işaret etmektedir. Biz eşyayı dış güçler aracılığıyla görürken; peygamber iç güç aracılığıyla görmekte ve buna binaen biz önce görüp sonra bilirken, peygamber için tam tersi bir işleyiş söz konusu olmaktadır ki o, önce bilip sonra görmektedir.<sup>148</sup>

İbn Sinâ, nübüvveti Yüce Allah tarafından gerekli kılınan bir kurum olarak görmektedir.<sup>149</sup> Bu düşüncenin dayandığı temellerden biri de bu dünyanın mümkün âlemlerin en iyisi oluşu düşüncesidir. İbn Sinâ'nın inâyet fikri peygamberlik düşüncesiyle dolaylı olarak ilişkilidir. Çünkü inâyetin tarifinde vurgulanan iyilik düzeni, peygamberlikle insanî noktada inşa edilmektedir. Mümkün olan en iyi nizam fikri ile aslında insana açılan özgürlük alanına da bir atıf vardır. Bütün ele alındığında, kötülük olarak görülemeyecek şeyler dışarıda bırakıldığında insanın özgürlük alanı içerisinde meydana gelen kötülükler ortaya çıkmaktadır. Burada da peygamberlik müessesesi devreye girmekte ve peygamber kanun koyucunun emirlerini insanlara iletme vasfıyla toplumsal düzenin tesisini sağlamaktadır. Nübüvvet, mümkün en mükemmel düzenin inşasında genel inâyetin insana ulaşmasının başka bir boyutunu oluşturmaktadır.

İbn Sinâ'ya göre peygamberin üstlendiği misyon sadece toplumun adaletle yönetilmesini sağlamak değildir. Nübüvvetin bunlardan çok daha önemli olan bir yönü vardır ki insanı bu dünyanın ötesindeki âlemdeki yetkinlik ve mutluluğa eriştirmektir. Onun sonsuz hayatta bu şeyleri elde etmesini temin etmek, vahyin ve peygamberliğin asli fonksiyonlarından olup filozof nezdinde peygamber, gelecek hayat-taki mutluluk ve kurtuluşa ulaştırır, o dünyaya ilişkin, insanları verdiği bilgilerle aydınlatandır. Ayrıca insanların işlerini düzenlemeleri, Allah'ı tanıyıp hatırlamalarını sağlayan peygamber, ferdi ve toplumu

<sup>141</sup> Mevlüt Albayrak, "İbn Sinâ Açısından Dünyaya Müdahale Vasıtası Olarak Nübüvvet", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Isparta 2001*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Isparta 2001, s. 90.

<sup>142</sup> Bu ifade İbn Sinâ'nın *Risâletü'l-Melâike* adlı eseri içerisinde de geçmektedir. Bkz. İbn Sinâ, "*Risâletü'l-Melâike (ar-tr)*", s. ar. 93, tr. 101.

<sup>143</sup> İbn Sinâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-", s. 649; İbn Sinâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve*, s. 30.

<sup>144</sup> İbn Sinâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-", s. 649; İbn Sinâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve*, s. 31.

<sup>145</sup> Kamer 54/50

<sup>146</sup> İbn Sinâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-", s. 649; İbn Sinâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve*, s. 31.

<sup>147</sup> İbn Sinâ, "İsbatü'n-Nübüvvet ve Tevli Rumuzihim", s. 85; İbn Sinâ, "[Peygamberlerin] Peygamberliklerin[in] İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale", s. 38.

<sup>148</sup> İbn Sinâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-", s. 649-650; İbn Sinâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve*, s. 31-32.

<sup>149</sup> İbn Sinâ, "Kitabu'ş-Şifâ Metafizik Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul 2002, s. 294.

kanun koyucu vasfıyla bu hayata hazırlamaktadır. Bütün bunlar ise inâyetin bir gereği olarak vukû bulmaktadır.<sup>150</sup>

Sonuç olarak peygamber göndermenin hem toplumsal bir boyutu vardır ki, iyilik düzeninin tesisi için gerekli olup sosyal bir varlık olan insan toplum hayatını şekillendirmektedir. Bu inâyetin genel boyutunu teşkil ederken bir de peygamberin bireylere yönelik tebliği vardır ki, bu da bireysel inâyetin onlara ulaşmasını sağlama boyutudur. Peygamber kendisine verilen ayırıcı özellikleriyle bireysel inâyete mazhar olmanın yanı sıra insanı doğru yola iletme çabasıyla insana da bu bireysel inâyete ulaşma imkânını sunmaktadır. İbn Sinâ'ya göre da yaratan ve yarattıklarını en iyi şekilde bilen Bârî, onlara ihtiyaç duydukları bedeni güçleri vererek, dünyadaki düzeni tesis ederek genel inâyetini yansıtırken, aynı zamanda doğru yola ulaştırıcı rehberler göndererek, onların Hakk'a ulaşmalarını sağlayarak, kullarının dualarına cevap vererek inâyetini bireylere de ulaştırmaktadır. Peygamberi de vahiy ile müjdeleyerek onun şahsında bireysel inâyeti somutlaştırmaktadır.

## SONUÇ

İbn Sinâ, inâyeti ontolojik ve epistemolojik boyutuyla işleyerek felsefesinin merkezine oturtmuş, ona metafizikten fiziğe, fizikten metafiziğe doğru çift yönlülük kazandırmıştır. Bu anlamda inâyet, onun felsefesi içerisinde var oluş sürecinin bütünü kapsayıcı bir kavram halini almıştır.

İnâyetin ontolojik boyutu sudur, iyilik düzeni ve sebeplilik bağlamında ele alınmaktadır. Sudur ile inâyet arasında kurulan bağlantı ile akılla başlayan feyz süreci yine akılda son bulmakta ve varlık nuru bütün var olanlara ilahi inâyetle ulaşmaktadır. Ayrıca âlemde hâkim olan düzen yani nizamul-hayr, İlk Sebeb'in inâyetinin bir ürünüdür. Bunun yanı sıra İbn Sinâ, inâyet tanımlarında her fırsatta vurguladığı düzen, hayır nizamı, mümkün en mükemmel âlem fikriyle de Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere inâyet delilini kullanmaktadır. Sebeplilik-inâyet ilişkisine gelince filozof, birincil ve ikincil sebeplilik fikriyle inâyetin bütün âleme ulaştığını savunmakta ve sebepliliğin mutlak bir zorunluluğu içermediğini inâyet aracılığıyla ortaya koymaktadır. Ayrıca İbn Sinâ'nın peygamberlere verilen mucizeler ve ariflerin özel hallerinde manevi sebeplerin varlığından bahsetmesi ve bunu özel bir inâyet olarak tasavvur etmesi onda mutlak bir determinizmin olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte inâyetteki mümkün en mükemmel âlem, cömertlik ve lütfu vurgusu, İlk Sebeb'in gayeye göre fiilde bulunmaması inâyetin onun felsefesinde zorunluluğu yumuşatıcı bir kavram olarak da görülebilmesini olanaklı kılmaktadır. İbn Sinâ'nın, inâyetin varlık sahasına çıkışını anlattığı feyz teorisinde zarureti değil de, lüzumu kullanması bu görüşü destekler mahiyettedir.

İnâyetin epistemolojik boyutuna gelince İbn Sinâ, onun ilim ile olan kopmaz bağıni ortaya koymaktadır. Nasıl ki el-Evvel'in ilmi bütün mevcudatı kuşatıyorsa aynı şekilde inâyetin de bütün var olanlara ulaşmaktadır. Filozof, sıfatlardan bahsettiği yerlerde inâyeti, Zorunlu Varlık'ın zâtıyla aynı şey olarak görmekte ve onu iradeye, ilme ve yaratmaya eşitleyebilmektedir. Bazen de inâyeti bir üst kavram olarak sunmakta ve bahsedilen sıfatları inâyetin altına yerleştirmektedir. Kaza-kader meselesi de inâyetin epistemolojik boyutu arasında yerini almakta ve kaza Ay üstü âlemde birincil sebepler aracılığıyla vuku bulan inâyete, kader ise Ay altı âlemde ikincil sebeplerle meydana gelen inâyete karşılık gelmektedir. Son olarak peygamberliği de inâyetin epistemolojik boyutu içerisinde ele alan İbn Sinâ, inâyetle tesis edilmiş âlemdeki düzenin toplumsal boyutunun peygambere gelen vahiy bilgi aracılığıyla gerçekleştiğini ifade

<sup>150</sup> Taylan, *a.g.e.*, s. 210.

etmektedir. Bu sosyal düzenle tesis edilen genel inâyet iken, peygambere bahşedilen vahiy özel inâyet kategorisinde yerini almaktadır.

Sonuç olarak İbn Sinâ, inâyet anlayışıyla Tanrı'nın her şeyi bildiğini, inâyetiyle kuşattığını, her şeyin yegâne sebebi olduğunu ve hayır nizamının hâkim olduğu bu âlemin de O'nun inâyetinin bir ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca bu genel inâyetin yanı sıra insanlara yönelik özel bir inâyetin varlığında da bahsedilmektedir. Bu özel inâyete, peygamber vehbi olarak, faal akılla ittisal düzeyine erişen insan ise kesbi olarak ulaşabilmektedir. Kısacası, İbn Sinâ'nın inâyet anlayışının onun bütün felsefesine dair net, anlaşılır ve birçok tartışmaya cevap verici argümanlar sunduğunu söylemek mümkündür.

## KAYNAKÇA

- Acar, Rahim, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sinâ'ya Göre Allah'ın Cüz'leri Bilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2005, sayı: 13, ss. 1-23.
- Akgüç, Ahmet, "Gaye Neden ve Kelam İlminde Gelişim Seyri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 2009, c. 8, sayı: 30, ss. 279-304.
- Akyol, Aygün, Uyanık, Mevlüt, Arslan, İclal, *İslam Felsefesi Tanımları Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2016.
- Albayrak, Mevlüt, "İbn Sinâ Açısından Dünyaya Müdahale Vasıtası Olarak Nübüvvet", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Isparta 2001*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Isparta 2001, ss. 87-100.
- Ali, Recai Ahmet, *Allah ve'l-Âlem fi Felsefeti'l-İbn Sinâ*, Sevir Neşri, Beyrut 2010.
- Âmirî, "et-Takrîr li Evcühî't-Takdir", thk. Sabhan Khalîfat, *Resailü Ebi'l-Hasen el-Âmirîve Şezeratühü'l-Felsefiyye*, Amman 1988.
- Atay, Hüseyin, *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.
- Belo, Catarina, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill, Boston 2007.
- Çapku, Ahmet, *Risale'tü'l-Kaza ve'l-Kader ve İbn Sinâ'nın Kaza-Kader Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv. SBE., İstanbul 2001.
- D'aphrodise, Alexandre, *Traité de la Providence: Peri Pronoias (Makale fi'l-İnâye)*, Version Arabe de Abû Bişr Mattâ ibn Yûnus Introduction, Édition et Traduction de Pierre Thillet, Verdier, France 2003.
- Deniz, Gürbüz, "Bir Müslüman Olarak Hz. Peygamber'e İmanı Niçin Gerekli Görüyoruz?", *Dini Araştırmalar*, 2007, c. 9, Sayı: 27, ss. 109-115.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2007.
- Druart, Thérèse Anne, "Metafizik", ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felse-*
- fesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2008, ss. 359-382.
- Erdem, Engin, "Doğal Yasa Teorisi ve İbn Sinâ'nın 'Sünnet(ullah)' Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi*, 2014, c. 50, sayı: 1, ss. 51-66.
- Erdem, Engin, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sinâ'nın Metafizik Delili*, Endülüs Yay., İstanbul 2016.
- Fârâbî, *Arau Ehli'l-Medîneti'l-Fazileti*, thk. Albert Nasri Nadir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- Fârâbî, *Üstün Ülke*, çev. Seyfi Say, Kurtuba Kitap, İstanbul 2015.
- Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, thk. Ali Bu Mulhim, Dar ve Mektebetü'l-Hilal, Beyrut 1994.
- Gazzâlî, İmam, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt el-Felâsife)*, çev. Bekir Sadak, Ahsen Yay., İstanbul 2002.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, New York 2014.
- Hasse, Dag Nikolaus, *Avicenna's De Anima in Latin West*, The Warburg Institute, London 2010.
- İbn Sinâ, "el-A'la", thk. Hasan Asi, *et-Tefsîrül-Kur'âni ve'l-Lugatü's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sinâ*, el-Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983, ss. 96-103.
- İbn Sinâ, "A'la sûresinin Tefsiri", çev. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu İbn Sinâ Örneği*, Araştırma Yay., Ankara 2003, ss. 236-243.
- İbn Sinâ, "Arş Risalesi-Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-", çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 2000, c. 9, sayı: 9, ss. 641-655.
- İbn Sinâ, *Dânişnâme-i Alâi/ Alâi Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
- İbn Sinâ, *Felsefe Risalesi (Risale fi'l-Hikme)*, çev. Kemal Küntaş, İbn-i Sinâ Yay., İstanbul 2016.
- İbn Sinâ, *el-Hidâye li İbni Sinâ*, thk. Muhammed Abduh, Mektebetü'l-Kahireti'l-Hadise, Kahire 1974.
- İbn Sinâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, (ar-tr) çev. Ahmet Hamdi Akseki, DİB Yay., İstanbul 2014.
- İbn Sinâ, "İsbati'n- Nübüvvet ve Tevili Rumuzihim", *Tis'u Resail*, Matbaatü'l-Cevaib, Kostantiniye 1298, ss. 82-90.
- İbn Sinâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve'l-Tenbîhât)*, (ar-tr) çev. Ali Durusoy, Muhitin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- İbn Sinâ, "Kaderin Sırrına Dair Risale", çev. Alparslan Açıkgeç, Hayri Kırbaoğlu, *İbn Sinâ Risaleleri*, Kitabiyat, Ankara 2004, ss.31-33.
- İbn Sinâ, "Kaderin Sırrı", çev. Gürbüz Deniz, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2005, c. 18, Sayı: 3, ss. 323-324.
- İbn Sinâ, "Kaderin Sırrına Dair Risale", çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 7, ss. 173-178.
- İbn Sinâ, "el-Keş an Mahiyeti's-Salat ve Hikmeti Teşrihi: Mahiyeti's-Salat", thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, *Câmiü'l-Bedai': Yahtevi Ala Resaili's-Şeyh er-Reis İbn Sinâ*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004, ss. 7-18.
- İbn Sinâ, "Kitabu'l-Mübahasat", thk. Abdurrahman Bedevi, *Aristo indel Arab*, Vekâletü'l-Matbûât, Kuveyt 1978.
- İbn Sinâ, *Kitabu'n-Necât*, thk. Macid Fahri, Darü'l- Afaki'l- Cedide, Beyrut 1982.
- İbn Sinâ, *Kitabu's-Şifâ Fizik I*, (ar-tr) çev. Muhitin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.
- İbn Sinâ, *Kitabu's-Şifâ İlmü'n-Nefs*, Patrimoine Arabe Et Islamique, Paris 1988.
- İbn Sinâ, "Kitabu's-Şifâ Metafizik Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul 2002, ss. 279-294.

- İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik I*, (ar-tr) çev. Ekrem Demiri, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2013.
- İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, (ar-tr) çev. Ekrem Demiri, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- İbn Sinâ, "Nevruz Risalesi", çev. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu İbn Sinâ Örneği*, Araştırma Yay., Ankara 2003, ss. 258-265.
- İbn Sinâ, "Niruziyye", *Tis'u Resail fi'l-Hikme ve't-Tabiiyyat*, Matbaatü'l-Cevaib, Kostantiniye 1298, ss. 92-97.
- İbn Sinâ, *Mebde' ve'l-Me'âd*, thk. Abdullah Nûrani, Müessesesi Mutalaâtü İslâmî, Tahrân 1998.
- İbn Sinâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Oluşuna Dair On Delil (Risâle fi's-Se'âde ve'l-Hucceci'l-Aşere)*, (ar-tr) çev. Fatih Toktaş, TDV Yay., Ankara 2011.
- İbn Sinâ, *Namaz Hakkındaki Görüşleri*, çev. M. Hazmi Tura, Bûrhaneddin Matbaası İstanbul 1942.
- İbn Sinâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, çev. Kübra Şenel, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul 2013.
- İbn Sinâ, "[Peygamberlerin] Peygamberliklerin[in] İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale", çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaoğlu, *İbn Sinâ Risaleleri*, Kitabiyat, Ankara 2004, ss. 35-44.
- İbn Sinâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakaik'i-Tevhid ve İsbâtü'n-Nübüvve*, thk. İbrâhîm Hilâl, Câmîatü'l-Ezher, Kahire 1980.
- İbn Sinâ, *Risale fi'l-Erzâk*, thk. Habibi Najatgholi, Tahrân'da Cavidan Hirad (The Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy (Sophia Perennis)), c. 7, Sayı: 4 Sonbahar 2010, ss. 87-101.
- İbn Sinâ, "Risâletü'l-Kaza ve'l-Kader", thk. Ahmet Çapku, *Risâletü'l-Kaza ve'l-Kader ve İbn Sinâ'nın Kaza-Kader Anlayışı*, İstanbul 2001, ss. 1-47.
- İbn Sinâ, *Risâle fi Mahiyeti'l-İşk (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale)*, (ar-tr) çev. Ahmet Ateş, İstanbul Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul 1953.
- İbn Sinâ, "Risâletü'l-Melâike (ar-tr)", çev. H. Hüseyin Tunçbilek, *İbn Sinâ ve "Risâletü'l-Melâike" Adlı Eseri*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., Şanlıurfa 2001.
- İbn Sinâ, "er-Risâletü's-Sabiâtü fi'l-Kaza ve'l-Kader li Şeyhi Reis", thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, *Câmîü'l-bedai': Yahtevi Ala Resaili's-Şeyh er-Reis*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004, ss. 43-68.
- İbn Sinâ, *Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, Mektebetü'l-İlmi'l-İslâmî, Kum 1984.
- İbn Sinâ, "Tefsiru Süretü'l-İhlâs", *Mecelletü's-Şerîâ ve'd-Dirasatü'l-İslamiyye*, Câmîatü'l-Kuveyt 1423/2002, c. 17, Sayı: 51, ss. 71-85.
- İbn Sinâ, "Tefsirü'l-Muavvizetü'l-Ula", thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, *Câmîü'l-bedai': Yahtevi Ala Resaili's-Şeyh er-Reis İbn Sinâ*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004, ss. 27-31.
- İbn Sinâ, "Sebebu İcabetü'd-Dua ve Keyfiyetü'z-Ziyare", thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, *Câmîü'l-Bedai': Yahtevi Ala Resaili's-Şeyh er-Reis İbn Sinâ*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004, ss. 35-38.
- İbn Sinâ, "Sırru'l-Kader", thk. Hasan Asi, *et-Tefsirü'l-Kur'ânî ve'l-Lugatü's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sinâ*, el-Müessesetü'l-Câmîiyye, Beyrut 1983, ss. 302-305.
- İbn Sinâ, "Şerhu Kitabı Harî Lam", thk. Abdurrahman Bedevi, *Aristo İnde'l-Arab*, Vekalatü'l-Matbuat, Kuveyt 1978, ss. 22-33.
- İbn Sinâ, "Şerhu Esülücyâ", thk. Abdurrahman Bedevi, *Aristo İnde'l-Arab*, Vekalatü'l-Matbuat, Kuveyt 1978, ss. 35-74.
- İbn Sinâ, *Uyuru'l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevi, Menşurat el-Ma'hadi'l-İlmi el-Faransi, Kahire 1954.
- Kaya, Mahmut, "İşrâkiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. 23, ss. 435-438.
- Kılıç, Muhammed Fatih, *İbn Sinâ'nın Sebeplilik Teorisi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniv. SBE., İstanbul 2013.
- Kindî, "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler*, Klasik Yay., İstanbul 2013, ss. 208-227.
- Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler*, Klasik Yay., İstanbul 2013, ss. 253-263.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sinâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, 2002.
- Kutluer, İlhan, "İllyiyet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c. 22, ss. 120-121.
- López-Farjeat, Luis Xavier, "Causality in Islamic Philosophy", in *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, Routledge Taylor & Francis Group, New York 2015, ss. 131-140.
- Macit, Muhittin, *İbn Sinâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Maimonides, Moses, *Guide for the Perplexed*, Varda Books, USA 2002.
- Maraş, İbrahim, *Klasik İslam Felsefesinde Nûr Metafizigi*, Araştırma Yay., Ankara 2009.
- Murşan, Sâlim, *Canibu'l-İlahi İnde İbn Sinâ*, Darul Kuteybe, Beyrut 1992.
- Nabi, Mohammed Noor, "Plotinus ve İbni Sinâ'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi", çev. Osman Elmali, H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 33, ss. 221-227.
- Nusseibeh, S., "Avicenna: Providence and God's Knowledge of Particulars", in *Avicenna and His Legacy*, Brepols, Turnhout 2009, ss. 275-288.
- Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001.
- Ormsby, Eric Lee, *Theodicy in Islamic Thought the Dispute Over Al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"*, Princeton University, New Jersey 1984.
- Pay, Mehmet, "İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri", *Dini Araştırmalar*, 2015, c. 18, sayı: 47, ss. 146-171.
- Taşkent, Ayşe, *Güzelin Peşinde Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'de Estetik*, Klasik Yay., İstanbul 2013.
- Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV Yay., İstanbul 2013.
- Tehânevî, *Mevsuatu Keşşafı Istılahatü'l-Fünun ve'l-Ulum*, thk. Ali Dahruc, Corc Zeynati, Abdullah Halidi, Mektebetü Lübnan [Librairie du Liban], Beyrut 1996, c. 1-2.
- Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcılar ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB Yay., Ankara 2012.
- Samî, Şemseddin, *Kamus-ı Türkî*, Çağrı Yay., İstanbul 2004.
- Saruhan, Müfit Selim, *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof*, Divan Kitap Yay., İstanbul 2017.
- Şenel, Cavid, "Yeni Eflâtunculuk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c. 43, ss. 423-427.
- Uçan, Muharrem "Önsöz", *Felsefe Risalesi (Risale fi'l-Hikme)*, İbn-i Sinâ Yay., İstanbul 2016, ss. 5-24.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Ülken Yay., İstanbul 2004.
- Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2011.
- Wisnovsky, Robert, *İbn Sinâ Metafizigi*, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik Yay., İstanbul 2010.