

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

ARİSTOTELES'TE VE FÂRÂBÎ'DE ÖZGÜR İRADE

Nagihan SEYHAN

Danışman
Doç. Dr. Fatih TOKTAŞ

İZMİR-2013

YÜKSEK LİSANS
TEZ/ PROJE ONAY SAYFASI

2009800421

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : Nagihan Seyhan
Tez Başlığı : Aristoteles ve Farabi'de Özgür İrade

Savunma Tarihi : 12.04.2013
Danışmanı : Doç.Dr.Fatih TOKTAŞ

JÜRİ ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>	<u>İmza</u>
Doç.Dr.Fatih TOKTAŞ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Prof.Dr.Mehmet TÜRKERİ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Yrd.Doç.Dr.Necdet ŞENGÜL	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	

Oybirliği ()

Oy Çokluğu ()

Nagihan Seyhan tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "Aristoteles ve Farabi'de Özgür İrade" başlıklı Tezi () / Projesi () kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Utku UTKULU
Enstitü Müdürü

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**Aristoteles’te ve Fârâbî’de Özgür İrade**” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

..../..../2013

Nagihan SEYHAN

İmza

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Aristoteles'te ve Fârâbî'de Özgür İrade

Nagihan SEYHAN

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Felsefe ve Din Bilimleri Programı

Hürriyet (özgürlük) kavramı, herkes için kabul gören ortak bir tanımla ifade etmemektedir. Hürriyetin müşterek bir kavramsal tanımının yapılamıyor olması, onun duygusal bir yaşam durumunu karşılıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bu “yaşama hali” kendisini “seçme” ve “eylem” unsurlarıyla ortaya koyabilmektedir. Her insan, hürriyetinin bilincine “eylem”de varmaktadır. Çünkü hürriyeti elinden aldığı an insan, hürriyetsizliğinin verdiği rahatsızlık durumunu yaşamakta ve hürriyetin öneminin farkındalığını duymaktadır. Yine de sözü edilen bu durum, “seçme”nin insan hürriyeti adına göz ardı edilebilir bir evre olduğu biçiminde yanlış anlaşılmalıdır. Gerek, “seçme” gerekse “eylem” hürriyetin anlamsal iki ayrı önemli evresini oluşturmaktadır.

Seçme hürriyeti; tercihi ifade etmektedir. Tercih, iradeyle gerçekleştirilen bir seçim durumudur. Ancak “irade” tercihe göre çok daha kapsamlı bir kavramdır. Çünkü tercih, yalnız düşünen insana özgüdür. Dolayısıyla irade özgürlüğüne sahip olan insan ancak tercihte bulunabilmekte, seçim hürriyetine sahip olabilmektedir. Yine insan, elinde olan şeyler üzerine enine boyuna düşünerek tercih etmektedir.

Aristoteles'te ve Fârâbî'de iradî özgürlük önce teolojik, daha sonra da beşeri zemininde değerlendirilmektedir. Filozoflarımız adına konunun teolojik düzlemde değerlendirilmesi, onların metafizik algılarının incelenmesini zorunlu kılmaktadır.

Filozoflarımız için Metafiziğin bilgisi en üstün bilgidir. Çünkü Metafizik, en üstün varlık olan Tanrı'yı konu almaktadır. Bu bağlamda özgür irade ay-

üstü âlemde önce Tanrısal Varlık (irade-i küllî) adına değerlendirilmelidir. Daha sonra da özgür irade hiyerarşik düzlemde epistemolojik ve ontolojik olarak Tanrı'dan daha aşığı da yer alan ay-üstü varlıkları adına değerlendirilir. Bu anlamda ay-üstü eylemde “mutlak determinizm” görülmektedir. Konu ay-altı âlemi adına değerlendirildiğinde ay-altı âlemi varlıklarının içerisinde de bir hiyerarşik dizilim söz konusu olmaktadır. Bu dizilim çevresinde en üstte düşünen bir varlık olması bakımından insan olmak üzere, sırasıyla hayvan, bitki ve cansız varlıklara uzanan bir yapı görülmektedir.

Dolayısıyla söz edilen bu ay-altı âlemi varlıkları adına iradî özgürlük değerlendirilmektedir. Ancak ay-altı dünyada, ay-üstü âlemi kadar katı bir determinizm değil, “ılımlı determinizm” görülmektedir. Çünkü düşünen bir varlık olması bakımından insan yalnız iradi bir varlık değil (irade-i cüzî), tercih eden bir varlıktır. O, tercihini iyi yönde kullanabileceği gibi kötü yönde de kullanabilmektedir. Ancak insanın doğuştan sahip olduğu istidatlarını iyi yönde kullanabilmesi için iradi bir eğitime ihtiyacı vardır. Bu iradi eğitimi insana sunacak olan kişi ise, seçkin bir kişi olmakla, “ilk yönetici” olmalıdır. O; hikmet sahibi, bilge kişidir. Bu anlamda ilk yönetici, insanı Tanrısal mutluluğa, gerçek mutluluğa ulaştıracak olan kılavuzdur. Her insanın ilk yönetici olması imkan dahilinde olmadığı gibi, her insanın doğuştan yalnız iyi istidatla donatılmış olması da söz konusu değildir. İnsanda doğuştan hem iyi; hem de kötü istidatlar vardır. Yalnızca Tanrısal varlık, özü gereği iyiliğe sahip olmakta, O; kötü olma zıtlığını içermemektedir. Oysa insanda iyilik ile kötülük iki zıt güç olarak bulunmaktadır. Önemli olan onun iyi olan istidatını ortaya çıkarabilmesidir. Beşeri mutluluk, Tanrısal iradeye bağlı olarak gerçekleşmektedir. Ancak tercihini kötü yönde kullanarak kötü eylemde bulunmak da insana özgü bir durumdur. Dolayısıyla beşeri düzlemde “zorunlu bir determinizm” den söz edilememektedir.

Anahtar Kelimeler: Hürriyet (Özgürlük) , İrade, Tanrısal İrade, Tercih (Seçim), Beşeri Mutluluk, İstidat, İlk Yönetici (Hikmet Sahibi, Bilge Kişi), Mutlak Determinizm, İlimli Determinizm, Ay-üstü Âlemi, Ay-altı Âlemi, Metafizik.

ABSTRACT

Master's Thesis

Aristotle and Fârâbî Free Will

Nagihan SEYHAN

Dokuz Eylöl University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy and Religion Sciences

Philosophy and Religion Sciences Program

The concept of liberty (freedom), does not express a common definition which is accepted by everybody. A common cognitive definition of liberty cannot be done due to its meeting an emotional life state. This “state of life” can reveal itself with its components ; “selection” and “action”. However, all people comprehend liberty not in “selection” but in “action” since, the moment a human being’s freedom is taken away, human being has experienced inconvenience resulting from having no liberty and has an awareness of its importance. Nevertheless, the situation that is being mentioned should not be misunderstood as “selection” is an ignorable phase. Not only “selection” but also “ action” composes two different lexical phases of liberty.

Freedom of choice; expresses preference. Preference is a state of choice substantiating with free will. However, free will is more comprehensive rather than preference. Because, while voluntary actions are for children and animals, preference is exclusive to thinking people. Therefore, human being who has free will can choose and can have freedom of choice. Also, human being chooses by thinking the things he has over.

According to Aristotle and Farabi, free will is evaluated firstly based on theological and then on humane. Evaluation of the subject on theological plane by the philosophers necessitates them to analyze metaphysics. Knowledge of metaphysics is the most superior knowledge. Because metaphysics is about the God,principle of absolute being. In this regard, free will should be evaluated on lunar base in the name of deity. Then, it should be evaluated on hierarchic plane

epistemologically and ontologically in the name of lunar beings which are lower than God. But, free will cannot be mentioned for neither God nor the each of lunar beings. In this sense, “absolute Determinism” is seen on the lunar based action. When it is evaluated on behalf of sub-lunar universe, there is a hierarchic array amongst the sub lunar beings, as well. In this array, human beings are in the top due to their thinking capacity, and then animals, plants and non-living things can be seen in an order.

As a result, free will is evaluated for this sublunar beings. However, “moderate determinism” is seen in sublunar world not a “strict determinism” as on the lunar base. Owing to the fact that humans are thinking beings, they are not only willed but also a being who can make a choice. They can use their preference positively but also they can use it negatively, too. However, human beings need a volitional education to use his aptitude in a positive way. The person who will present this volitional education should be exclusive “first director” . He is the wise man who has wisdom. In this sense, first director is the pioneer who will takes people into deific happiness, real happiness. It is not possible for every human being to be the first director but also it is not possible for every human being to have a good aptitude. Human being has both good and bad aptitudes congenitally. Only Deity has goodness due to his essence, he; does not have contrast of evil. In fact, human beings have both goodness and evil as two averse powers. The important point for them is to reveal the good characteristics. Humane happiness substantiates depending upon deific will. But choosing the evil is also a behavior peculiar to human being. As conclusion, on humane basis, “a compulsory determinizm “ cannot be mentioned.

Keywords: Freedom (Freedom), Will, Deific Will, Choice (Choice), Human Happiness, Intelligence, First Director (Wise, Wise Person), absolute determinism, moderate Determinism, Lunar Universe, Sublunar Universe, Metaphysics .

ARİSTOTELES’TE VE FÂRÂBÎ’DE ÖZGÜR İRADE

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iiv
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HÜRRİYET KAVRAMI VE HÜRRİYET ÇEŞİTLERİ

1.1.HÜRRİYET KAVRAMI	4
1.2. HÜRRİYET ÇEŞİTLERİ	5
1.2.1 Seçme hürriyeti:	5
1.2.2. Eylem Hürriyeti	15
1.2.3. Sınırlı hürriyet	17
1.2.4 Mutlak Hürriyet	19

İKİNCİ BÖLÜM

ARİSTOTELES’TE ÖZGÜR İRADE

2.1. AY-ÜSTÜ ALEMDE ÖZGÜR İRADE	27
2.1.1. Aristoteles’te Metafiziğin Konusu Gereği Önemi	27
2.1.2. Aristoteles’te İlk Hareket Ettirici	29
2.1.3 Aristoteles’te Göksel Akıllar ve Tanrı’nın Göksel Cisimler Üzerindeki Hareketleri	34
2.1.4 Aristoteles’te Tanrının Doğası	36
2.1.5. Aristoteles’te Tanrısal İrade	38

2.2. AY ALTI ALEMDE ÖZGÜR İRADE	42
2.2.1. Aristoteles'te Ruhsal Yetiler Hiyerarşisi	42
2.2.2. Aristoteles'te İradi Eylemler ve İrade Dışı Eylemler	48
2.2.3. Aristoteles'te Seçime Dayalı Eylemler	56

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM **FÂRÂBÎ'DE ÖZGÜR İRADE**

3.1. AY-ÜSTÜ ALEMDE ÖZGÜR İRADE	62
3.1.1. Fârâbî'de Metafiziğin Konusu Gereği Önemi	62
3.1.2. Fârâbî'de Varlığı Zorunlu Varlık	63
3.1.3 Fârâbî'de İlk Varolan'ın Doğası	65
3.1.4. Fârâbî'de İlk Varolan'dan Ay-Üstü Alemin Oluşumu	69
3.1.5. Fârâbî'de Aşkın Akıllar (İkinciler)	72
3.1.6. Fârâbî'de Semavi (Göksel) Cisimler	73
3.1.7. Fârâbî'de Faal Akıl	74
3.1.8. Fârâbî'de İlk Olan ve Ay-Üstü Varlıkları Adına Özgür İrade	77
3.2. AY-ALTI ALEMDE ÖZGÜR İRADE	78
3.2.1. Fârâbî'de Ruhsal Yetiler Hiyerarşisi	78
3.2.2. Fârâbî'de İradi Eylemler	81
3.2.3. Fârâbî'de Seçime Dayalı Eylemler	83

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM **ARİSTOTELES'TE VE FÂRÂBÎ'DE ÖZGÜR İRADE**

4.1. ARİSTOTELES'TE VE FÂRÂBÎ'DE AY-ÜSTÜ ALEMDE ÖZGÜR İRADE	99
4.1.1. Aristoteles'te ve Fârâbî'de Metafiziğin Konusu Gereği Önemi	99
4.1.2. Aristoteles'te İlk Hareket Ettirici ve Fârâbî'de Varlığı Zorunlu Varlık	104
4.1.3. Aristoteles'te ve Fârâbî'de İlk Olanın Doğası	108
4.1.4. Aristoteles'te ve Fârâbî'de İlk Olan'dan Ay-Üstü Alemin Oluşumu	110
4.1.5. Aristoteles'te ve Fârâbî'de İlk Olan ve Ay-Üstü Varlıkları Adına Özgür İrade	116

4.2. ARİSTOTELES'TE VE FÂRÂBÎ 'DE AY-ALTI ALEMDE ÖZGÜR İRADE	117
4.2.1. Aristoteles'te ve Fârâbî'de Ruhsal Yetiler Hiyerarşisi ve İradi Yeti	117
4.2.2. Aristoteles'te ve Fârâbî'de Seçime Dayalı Eylemler	123
SONUÇ	136
KAYNAKÇA	152

KISALTMALAR

Çev.	Çeviren
Doç.	Doçent
Dr.	Doktor
Yay.	Yayıncılık
Bak.	Bakanlığı
MÜ	Marmara Üniversitesi
İFV	İlahiyat Fakültesi Vakfı
Fak.	Fakülte
s.	Sayfa no
s.s.	Birden fazla sayfa no

GİRİŞ

Çalışmamızın konusunu “Aristoteles’te ve Fârâbî’de Özgür İrade” sorunu oluşturmaktadır. Konumuz dahilinde önce Aristoteles’in, sonra da Fârâbî’nin irade özgürlük konusuna yaklaşımları değerlendirilmeye çalışılacaktır. Konumuza hazırlık olması bakımından önce “özgürlük” ve “irade” kavramları değerlendirilecektir. Daha sonra gerek Aristoteles’in, gerekse Fârâbî’nin özgür irade konusundaki görüşleri değerlendirilirken, onların yalnızca bu konudaki görüşleri incelenecek ve tüm ahlâk öğretileri ayrıntılı olarak betimlenmeyecektir. Dolayısıyla çalışmamızın sınırları, filozoflarımızın özgür irade konusundaki görüşleri ve bu bağlamda onların benzer ve farklı düşünceleri ile belirlenecektir.

Bu konuyu çalışma nedenimiz, “Fârâbî’nin Bilimler Sınıflaması” adlı lisans tezimizin olması, konuya ilgi duymamızın ilk sebebidir. Çünkü lisans tezimizin yazımı sırasında, Fârâbî’nin ve Aristoteles’in birçok eserini okuma ve onların sistemleriyle ilgili bilgi edinebilme imkânımız olmuştur. Dolayısıyla söz konusu filozofların sistemlerine ilişkin sahip olduğumuz bilgi birikimi, konu ile ilgili olarak çalışmamızda motive edici bir rol oynamaktadır. Yine gerek Aristoteles’in ahlâk öğretisi, gerekse Fârâbî’nin ahlâk öğretisi üzerine daha önce çalışmalarda bulunulmuş olsa da, her iki filozofun ahlâk anlayışları adına “Özgür İrade” konusu karşılaştırılmak suretiyle kaleme alınmamıştır. Ayrıca da sözü edilen filozofların sadece “Özgür İrade” üzerine ayrılmış olan kapsamlı bir kitabı da bulunmamaktadır. Gerçi Aristoteles’in “Nikomakhos’a Etik” adlı eserinin, onun ahlâk öğretisi adına en kapsamlı eser olduğu söylenilebilir. Ancak yine de adı geçen eserde “Özgür İrade” konusu kitap adına sınırlı bölümleri teşkil etmektedir. İşte biz; gerek konuya ilişkin lisans dönemindeki okumalarımız, gerek konunun her iki filozof adına karşılaştırmalı bir değerlendirmesinin daha önce yapılmamış olması, gerekse Aristoteles’in ve Fârâbî’nin Özgür İrade konusundaki görüşlerinin paragraf aralarında değerlendirilmiş olmasından dolayı, “Aristoteles’te ve Fârâbî’de Özgür İrade” konusunu tez konumuz olarak belirledik. Yine bu konuda daha önce bir çalışma yapılmamış olması ve belirtildiği üzere filozoflarımızın konuya ilişkin özel bir kitabının bulunmamış olması çalışmamızı önemli kılmaktadır.

Çalışmamızın yöntemi dahilinde, önce “özgürlük” ve “irade” kavramları kelime anlamları ve farklı boyutlarıyla değerlendirilecektir. Sonra Aristoteles’in ve Fârâbî’nin Özgür İrade konusundaki görüşleri incelenerek karşılaştırılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda filozofların öncelikle kendi eserlerinden faydalanılacaktır. Ancak daha önce belirtildiği üzere, Aristoteles’in ve Fârâbî’nin sözü edilen eserlerinin her biri kendi içerisinde değerlendirildiğinde; Aristoteles’in “Nikomakhos’a Etik” adlı eseri dışında, bu filozofun eserlerinin hiçbirisinde, tam ve kapsamlı olarak “Özgür İrade” konusunun değerlendirilmemiş olduğu görülmektedir. Bu nedenle, gerek Aristoteles, gerekse Fârâbî’nin “Özgür İrade” ile ilgili görüşlerini değerlendirebilmemiz adına, onların söz konusu farklı eserleri incelenerek, konumuza ilişkin parçalı bilgiler edinilmektedir. Daha sonraki aşamada, eserlerdeki kısmilik ve paragraf araları değerlendirilmek suretiyle bütünsel olarak “Özgür İrade” konusu değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Çalışmamız kapsamında öncelikli olarak “Özgürlük” (Hürriyet) ve “İrade” kavramları üzerinde durulacaktır. Daha sonra “Özgür İrade” kavramı gerek Aristoteles, gerekse Fârâbî adına “Ay-Üstü Âlem” ve “Ay-Altı Âlem” dahilinde incelenecektir. Gerek Aristoteles’te, gerek Farabi’de özgür irade konusu Ay-Üstü Âlemde değerlendirilirken, öncelikli olarak filozoflarımız için Ay-Üstü Alem adına en yetkin varlık olmak bakımından “Tanrısal Varlık” ı konu alması açısından Metafizik’in önemi vurgulanacaktır. Daha sonra Aristoteles için “İlk Hareket Ettirici” olması bakımından, Fârâbî için ise , “Varlık’ ı zorunlu varlık” olması bakımından Tanrının doğası incelenmeye çalışılacaktır. Tanrı’nın Ay-üstü Âlemi varlıkları üzerindeki etkisi her iki filozofumuz adına değerlendirilecektir. En son olarak ise, Ay-Üstü Âlemde gerek Tanrısal Varlık, gerekse diğer Ay-Üstü varlıkları adına özgür irade incelenecektir. Filozoflarımız için Ay-Altı Âlemde özgür irade değerlendirilirken ise, öncelikli olarak filozoflarımızın psikolojileri kapsamında onların ruhsal yetilerine değinilecektir. Çünkü onlar için Ay-Altı Âlemdeki varlıklar, sahip oldukları yetilere bağlı olarak konumlanmaktadırlar. Daha sonra “düşünme yetisine” sahip olması bakımından bitki ve hayvanlardan ayrı olarak konumlanan insan için “tercih” (seçim) e dayalı eylemlerden söz edilecektir. Yine tercihe dayalı eylemler, düşünebilen insana özgü olması bakımından çocuklar ve hayvanda bulunan iradi eylemlerden ayrı tutulmaktadır. Çalışmamızın son bölümünde ise, Aristoteles’te

ve Farabi’de yukarıda çizilen plan dahilinde önce Ay-Üstü, sonra Ay-Altı âlemi adına bir karşılaştırma yapılacaktır. Sonuç bölümünde ise, çalışmamızın kısa bir özeti yapılarak, Aristoteles’te ve Fârâbî’de özgür irade anlayışı karşılaştırıldığında; elde edilen olgular ve bulgular değerlendirilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla “Özgürlük”, “İrade”, “İrade Özgürlüğü”, “Ay-Üstü Âlem ve bu alemde Özgür İrade,” ile “Ay-Altı Alem ve Ay-Altı Alemde Özgür İrade” çalışmamızın anahtar kavramlarını oluşturmaktadır.

Şimdi, çalışmamızın konusunu oluşturan “Aristoteles’te ve Fârâbî’de Özgür İrade” sorununun değerlendirilmesine geçilmeden evvel, ilk bölümde “Özgürlük” ve “İrade” kavramları üzerinde durulacaktır. Özellikle hürriyet (özgürlük) kavramı farklı boyutlarıyla irdelenmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda kayıtsızlık hürriyeti ve seçme hürriyetinden, sebepli hürriyet anlayışından, eylem hürriyeti, sınırlı hürriyet ve mutlak hürriyet anlayışlarından söz edilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HÜRRİYET (ÖZGÜRLÜK) KAVRAMI VE HÜRRİYET ÇEŞİTLERİ

1.1.HÜRRİYET (ÖZGÜRLÜK) KAVRAMI

Hürriyet kavramı Arapça “hür” kelimesinden türemiştir. Hürriyet, nefsin tutkularından kurtulması, bir kişi, zümre ve kurumun kanuni haklarını koruma ve kullanma serbestliğidir. Günlük hayatımızda ise hürriyet, “zorlama yokluğu” anlamında kullanılmaktadır. Genellikle “zorlamanın bulunmaması”, “dilediğini yapan kimsenin durumu” olarak ele alınan hürriyet; psikolojide eğilimlerin ve iradi fiillerin incelenmesi, ahlakta sorumluluk ve müeyyide meselelerin araştırılması, sosyal alanda tabii hukuk siyasi ve iktisadi hürriyet kanunlarının izahı, metafizik ve din sahasında ise kadercilik ve mutlak hürriyet açılarından incelenmeye ve tarife tabi tutulmaktadır.¹

Söz konusu farklı hürriyet tanımlarında dikkat çekici olan husus, “Hürriyet” kelimesinin herkes için kabul gören nesnel bir tanımının yapılamaz olduğu olgusudur. “Hürriyet” kavramına her felsefi ve siyasi anlayış, farklı anlamlar izafe etmektedir. Sözü edilen bu kavramsal çeşitlilik; hürriyetin bir “yaşama hali” olmakla, onun duygusal alana ait bir olgu olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü duygu durumları ancak kendisini yaşayanlar için tam olarak kavranabilir. Nitekim, ömründe hürriyetin ya da hürriyetsizliğin ne olduğunu hissetmemiş birine hürriyeti ya da hürriyetsizliği anlatabilmemiz pek mümkün değildir. Ancak hürriyetsizliği tatmamış olan birisine onu, bizzat hürriyetsizlik durumunu yaşamış olan kişinin yaşantısına yapacağımız gönderme ve benzetmelerle anlatmaya çalışırız.

Görülüyor ki, “hürriyet” kavramı üzerine düşünebilmemiz adına kendisine dayandığımız nokta, hürriyet veya hürriyetsizliğin bizzat bireysel tecrübe durumu olmaktadır. Bizler insan olarak kendimizi, istediğimiz bir olay ya da durumu gerçekleştirirken hür hissederiz. İstemek ise, farklı imkânların ve seçeneklerin olması durumunda gerçekleşebilir. Çünkü çeşitli imkân ve seçenek durumlarında kişi, bunu ya da diğerini istiyorum diyebilir. Ancak söz konusu seçim tesadüfi bir nitelikte

¹ Rağıp İsfahani, *el Müfredat*, s.223 İbn Manzur, *Lisanül-Arap*, Daru'l-Mearif, Kahire, trhsz s.181

olmayıp, “bilinçli” lik durumunu ifade etmelidir. Kişi bilinçli bir seçimde bulunmalı ve daha sonra da seçimi gereği eylemde bulunmalıdır. Öyleyse insan hürriyetinin temelinde, “seçme” ve “eylem” unsurları bulunmaktadır.

İnsan hürriyetinin mahiyetinin kendisini, “seçme” de ortaya koyduğu görülür. Ancak insan istediğini seçip, onu gerçekleştirdiği zaman kendini hür hissetmektedir. İstenilen durumun gerçekleşmesinde karşılaştığı bir engel ise, ona hür olmadığı hissini yaşatır. Dolayısıyla insan, “seçme”de değil, “eylem”de hürriyetinin bilincine varmaktadır. O, hürriyetinden ziyade hürriyetsizliğinin bilincinde olur. Hürriyeti elinden alındığında, hürriyetsizliğin verdiği rahatsızlık durumunu yaşar. Oysa o hürriyet durumunda, hürriyetin sunduğu rahatlığın henüz bilincinde değildir.

Şimdi, bu noktada belirtilmesi gerekir ki, insan hürriyetinin bilincine “seçme” de varmıyor diyerek, hürriyetin “seçme” evresi göz ardı edilemez ya da önemsiz kılınmaz. Çünkü daha önce ifade edildiği üzere, insan hürriyetinin neliği (mahiyeti) kendisini “seçme” de göstermektedir. Yine insan, seçme dolayısıyla hürriyetini anlamlı kılarak eylemde bulunmaktadır. Diğer deyişle o; neyi, niçin seçtiğinin bilinciyle eylemektedir. Dolayısıyla “seçme hürriyeti” ile değerlendirildiğinde “eylem hürriyeti”, hürriyet kavramı adına bütünsel bir anlam kazanmaktadır.

Görülüyor ki, “hürriyet” kavramının değerlendirilmesi adına önce “seçme hürriyeti” ve daha sonrada “ eylem hürriyeti” nden söz edilmesi gerekmektedir.

1.2. HÜRRİYET ÇEŞİTLERİ

1.2.1 Seçme Hürriyeti

Beşeri açıdan bakıldığında insan hürriyetinin seçme (tercih) ile birlikteliğinden söz edilmesi gerekmektedir. Çünkü hürriyetsiz bir seçme herhangi bir işlevsellik arz etmediği gibi, seçimsiz bir hürriyet de hürriyet olarak adlandırılmamaktadır. Nitekim, “hürriyeti yalnız eylem (fiil) halinde aramak doğru değildir. Bir insanın herhangi bir şey yapması için onu seçmesi gerekir. Eğer bir seçme yapmadan fiile geçiliyorsa tayin edilmiş sayılır, hürriyetten bahsedilemez. Eğer hürriyet yalnız yapmada görülüp de, seçmede görülmezse ve yapmadan önceki seçme sebepleri bilindiği için tayin edilmiş kabul edilirse, böyle bir seçme sonucu

yapılacak hareketin engellenmesi ile doğacak hürriyetsizlik, o hareketi yapana değil, tayin edene ait olur.”²

Şimdi, birçok ahlak öğretisinde paylaşılan ortak görüş, insan yaşamının ereğinin mutluluk olduğu yönündedir. İnsan yaşamının ereği (amaç) eğer mutluluğa ulaşmaksa, mutluluk; kendisi adına istenilir olmakla, insani yaşamda diğer tüm istenilir olan “iyi”lerin kendisine hizmet ettiği “en yüksek iyi” olmak durumundadır. O, insan yaşamının nihai gayesidir. “Her kim ki, bir gayeye ulaşmak ister, bu gayeye ulaşmak için gereken araçları da seçer, hakikati, akli selimin bir kaidesidir. Derin bir anlamı içerir. Mesela, benim bir hareketi istemem, organlarımla bütün derinliğinin bunun meydana gelmesi için lazım gelen hareketleri yapmaları yeterlidir. Bu hareket, asıl istenilen şeyler değildir. Belki, benzer bir şekilde istenilmiştir. Fakat herhalde, benim asıl irademden kaynaklanmışlardır. Anlaşıyor ki, irade, bütün bir gayeler zincirini ve vesilelerini hazırlar. O şekildeki, bunların her biri alt tarafta bulunanlara nispeten bir gaye, üst tarafta bulunanlara nispeten bir vesile olur.”³ ” Gaye seçildiği ve kararlaştırıldığı halde zihnin bu konuda teklif edeceği vasıtaları seçme hakkı iradeye aittir.”⁴

İrade kelimesi, talep etme manasında Arapça RVD kökünden gelmektedir. İstemek, arzulamak, emretmek, tercih etmek, atlatmak için salıvermek gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.⁵ Yine irade, yapabilme gücüdür.⁶ Ayrıca irade, iyiyi kötüden ayırabilen bir insanın kötüyü itip iyiyi isteyebilme istidadıdır.⁷ Ayrıca irade; eylemlerimizi, arzu, niyet ve amaçlarımıza göre kontrol altında tutabilme ve belirleme gücü, kişinin belli eylem ya da eylemleri gerçekleştirme de gösterdiği kararlılık, belli bir durum karşısında gerçekleştirecek olan eylemi, herhangi bir dış zorlama ya da zorunluluk olmaksızın, karşılaştırma ve uygulama gücü, eyleme neden olan eylemi başlatan yetidir diye tanımlanabilir.⁸ Diğer bir ifadeyle irade nefsin yapılmasına hükmettiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi istemesi, ona yönelmesi

² Necati Öner, **İnsan Hürriyeti**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 10.

³ Alexix Bertrand, **Ahlâk Felsefesi**, çev.Salih Zeki, Akçağ yayınları, Ankara , 2000 s.53

⁴ Bertrand, s. 53.

⁵ İbn Manzur, s.87.

⁶ Osman Haçerlioğlu, **İnanç Sözlüğü**, Remzi Yayınları, İstanbul, 1975, s. 239.

⁷ Kemal Demiray ve Ruşen Alaylıoğlu, **Ansiklopedik Türkçe Sözlük**, İnkılap ve Aka Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 239.

⁸ Demiray ve Alaylıoğlu s. 239.

veya bir fayda elde etme inancından doğan eğilimdir.⁹ Aslında irade bir zihin fonksiyonu olarak da tanımlanabilir. Kişinin iyi niyetli eylem yapma gücü, özgürce seçebilme, kararlarını serbestçe ortaya koyabilme yetisidir.¹⁰

Daha önce belirtildiği üzere irade, tercihi yani seçme hürriyetini ihtiva etmektedir. Her ne kadar tercih, iradeyle gerçekleştiriliyor olsa da “irade” çok daha kapsamlı bir kavramdır. Çünkü iradi fiiller, insanların yanı sıra çocuklarda ve hayvanlarda da mevcuttur. Ancak tercih, yalnızca insana özgüdür. “Bu durumda tercih edilen şey, elimizde olan şeyleri düşündükten sonra arzu (irade) edilen şey olduğuna göre; Tercih de kendi elimizde olan şeylerin enine boyuna düşünülmüş arzusu (irade) olur.”¹¹

İrade hürriyeti, insanın seçme (tercih) hürriyetini içermektedir. Ancak insanın tercihte bulunabilme durumu, onun düşünme etkinliğine bağlı olarak gerçekleşebilmektedir. Dolayısıyla insanın irade hürriyetinin “rasyonellikle” bir arada düşünülüyor olması gerekmektedir. Rasyonellik ölçütüyle birlikte düşünüldüğünde, insanın davranışlarının iyi veya kötü olarak ahlaki bir anlamından ve değerinden söz edilebilir. Yani insan akıllı, onun içgüdülerini yönlendirdiği, onlara kılavuzluk yapabildiği ölçüde ahlaki bir tavır sergilemektedir. Yine insandaki irade özgürlüğünün “rasyonelliğin” yanı sıra “doğallık” la da birlikte düşünülmesi gerekmektedir. Ancak burada “doğallık” Salt içgüdüsel bir doğallık olarak anlaşılmalıdır. Aksine “doğallık durumu”, insanın içgüdülerine boyun eğen bir varlık olmasını değil, düşünme yetisinin doğrultusunda eyleyen bir varlık olması durumunu ifade etmektedir. Ayrıca rasyonellikle bir arada düşünülmesi gereken irade hürriyetinin aynı zamanda “objektiflik”le de birlikte düşünülmesi gerekmektedir. Çünkü “objektiflik, rasyonellik gereği var olabilen ve düşünülebilen bir niteliktir. “ Objektiflik, bir olayı, konuyu, bir ilişkiyi v.b. değerlendirirken, karar verme, çıkarım ve muhakeme süreçlerinde hissiyatımızı (duygularımızı) dışarıda tutmayı ifade etmektedir.”¹² İnsan, düşünme etkinliğinde duygularını dâhil etmeden çıkarsamada bulunursa ancak sağlam ve rasyonel bir akıl yürütmede bulunmuş olur.

⁹ Mustafa Çağrı ve Hayati Hökelekli, **DİA İrade Maddesi**, İstanbul, 2000, XXII/380.

¹⁰ Öner, s. 13.

¹¹ Mehmet Türkeri, **Elmalı'nın Ahlak Felsefesi**, Birleşik Matbaacılık, İzmir, 2006, (Elmalı), s. 107.

¹² Mehmet Türkeri, **Etik Bilinç**, Lotus Yayınevi, Ankara, 2011, (Bilinç), s. 25.

“Ahlâk alanının zeminini ifade eden irade özgürlüğü, çok genel anlamda, yaptığımız bir şeyin tersini yapabilme ya da o şeyi yapmama imkânına sahip olmamızdır. İrade özgürlüğü, özgürce seçim yapabilmeyi, tercihte bulunabilmeyi ifade etmektedir.”¹³

Görülüyor ki insanın iradi hürriyeti onun seçme (tercih) hürriyetini içermektedir. Yine insanın iradi olarak seçtiği bir davranışın, ahlaki olarak “iyi” olması gerekmektedir. Çünkü iyi olan davranışlar, ahlaki açıdan bir değer ifade etmektedir. Onlar, en çok övgüye değer eylemler olmakla, erdemli davranışlarımızı oluştururlar. Erdem, mutluluğun en temel koşuludur dolayısıyla bizleri mutluluğa götürecek olan erdemli davranışların, ahlâki bir değerinden söz edilebilir. Değer kavramı etiğin en önemli ve ayırt edici yönünü oluşturmaktadır. Günlük yaşantımız adına ahlaki davranışın oluşumunda değer ölçütünün önemi yadsınamamaktadır. Çünkü bizler, genelde ortaya koyduğumuz erdemli davranışlarda toplumdaki diğer insanları da hesaba katarak davranmaktayız. Söz konusu davranışlarda özgeci (diğer gamlık gözeterek) bir tavır içerisinde genelde eşimizi, çocuklarımızı, akraba ve arkadaşlarımızı, hatta meslektaşlarımızı hesab ederek davranmaktayız. Erdemli davranışlarımızla onları değerli kılmayı arzulamaktayız. Yine değer verdiğimiz kişilerle olan ilişkilerimizde olduğu kadar, değer verdiğimiz şeyleri de en iyi biçimde gerçekleştirmeye çalışırız. Dolayısıyla yaşantımızda zorunlu olarak gerçekleştirdiğimiz davranışların yanı sıra değer vurgusuyla gerçekleştirdiğimiz davranışlar vardır. Bizler zorunlu olarak davrandığımızda, görev bilinciyle hareket ederken; değer ölçütüyle davrandığımızda, isteyerek eylemde bulunmaktayız. Nitekim zorunlu olarak gerçekleştirdiğimiz davranışlar, istemli olarak gerçekleştirilmediğinden bizlerce hemen yapılıp kurtulması gereken edimler olarak algılanmaktadır. Sözü edilen zorunlu davranışlar, bizler adına istenmeyerek gerçekleştirildiğinden, onlar; sorumluluk bilinci ile yaklaştığımız davranışlardır. Gerek aile yaşantımızda gerekse meslek ya da sosyal ilişkilerimizde gerçekleştirmiş olduğumuz birçok edim; istek dışı dolayısıyla da zorunlu olarak ve sorumluluk hissiyle gerçekleştirilmiş olan edimlerdir. Bizler söz konusu edimleri gerçekleştirirken, onları en iyi biçimde gerçekleştirmeyi değil de, kuralına uygun bir biçimde gerçekleştirmeyi düşünürüz. Bu düşünceyle de onları; bir an önce yapıp,

¹³ Türkeri, Bilinç, s. 22.

onlardan kurtulma eylemi içerisine gireriz. Oysa bizlerin isteyerek ortaya koyduğu davranışlar, en iyi biçimde gerçekleştirilmeye çalışılan davranışlardır. Bu nedenle de onlar, hemen kendilerinden kurtulunması gereken, yapılıp uzaklaşılacak olan edimler değildir. Onları gerçekleştirirken zorlanmaz ve önümüze çıkan engellere engel olarak konulamayız. Ne olursa olsun tüm olumsuz koşullarda dahi söz konusu istemli davranışlarımızı gerçekleştirebilmek adına yoğun bir çaba sarf ederiz. Çünkü bu davranışlar isteyerek gerçekleştirildiğinden dolayı, bizlerce içselleştirilir ve herhangi bir zorunlulukla ve sorumluluk duygusuyla yapılmaz. Bizler, kendimizi sorumlu hissettiğimiz için değil de, değer verdiğimiz için öyle ya da böyle davranırız. Dolayısıyla bizlerin isteyerek yaşantımıza dahil etmiş olduğumuz bu davranışların ahlâki bir değerinden söz edebiliriz. İşte değer vurgusuyla gerçekleştirdiğimiz davranışlar, bu anlamda kendimize yakıştırarak yapmış olduğumuz davranışlardır. Çünkü onları isteyerek gerçekleştiririz. Her ne kadar günlük yaşantımızda zorunluluk hissiyle yapmış olduğumuz davranışlar, isteyerek yapılanlara oranla fazlaca yer tutuyor olsa da, söz konusu zorunlu davranışlar olabilir-ki bu işsel ya da dışsal zorunluluk olabilir başlangıcından hür irade ile seçiliyor ve bilerek isteyerek ve değer verilerek yapılıyorsa, bizim için ahlâki bir değer ifade eder.

Şimdi, değerın hayatımızda kendini ortaya koyabilmesi adına iradenin (istencin) olması gerekliliğinden söz edilmektedir. Çünkü iradeye bağlı ilişkiler düzleminde ancak “değer” olgusu var olabilir. Herhangi bir nesneyle ya da insanla olan ilişkide değerden söz edilebilir. Dolayısıyla “değer, kurulur, inşa edilir; Çünkü değer ilişkisel bir şeydir. Bu ilişki süje-suje arasında olabildiği gibi süje-obje arasında da olabilir.”¹⁴ Bizler irademizle (istencimizle) bir özne ya da bir nesneye yönelimimizde, onunla kurmuş olduğumuz ilişkide, o özneyi ya da nesneyi değerli kılmaktayız.

Daha önce belirtildiği üzere, insanın iradi olarak seçtiği bir davranışın, ahlaki olarak iyi olması gerekmektedir ki, söz konusu davranışların ahlaksal bir değerinden söz edilebilsin. Yine rastlantısal olarak gerçekleştirilen ve arada bir yapılan davranışlar da iyi olma değerinden uzaktır. Dolayısıyla yapılan bir ahlaki davranışın belli bir ahlaki ilkeye bağlılığı bilinir ve sözü edilen ahlaki davranışın bilerek ve isteyerek yapılırsa, bu durumda “bilinçlilik” ve “ilkeye bağlılık” durumu söz konusu

¹⁴ Türkeri, Bilinç, s. 34.

olur. “İlke, bütün yapıp etmelerimize kendisine dayandırdığımız şeydir.” “İlke, tutumumuzu yönlendirir ve içselleşmiştir.”¹⁵ Herhangi bir davranışı “ ilkeye bağlı” olarak gerçekleştiriyor olmamız, tutumumuzu “evrensel “ kılmaktadır. Davranışlarımızda “tutarlılık” gösterdiğimiz ölçüde ise, “evrensellik” ilkesine bağlı olarak davrandığımız söylenebilir. “Tutarlılık, çok genel anlamda, benzer koşullar oluştuğu benzer davranmamız gerekliliğini ortaya koyan bir ölçüttür. Etik açıdan, herkese iyi, adil ve hakkaniyetli davranmaya, ayrımcılıkları ortadan kaldırmaya katkı sağlar.”¹⁶ Bizlerin etik olarak tutarlı davranabilmemiz adına “iyiliği, iyilik hatırına” gerçekleştiriyor olmamız gerekmektedir. Yani biz bu durumda, ne bize iyi davranıldığı için karşılığında iyi davranmakta, ne de kötü davranıldığı için kötülüğe iyilikle karşılık vermekteyiz. Biz “iyilik hatırına iyilik” te bulunmakla ahlaksallığımızı dışsal bir koşula dayandırmamakta, aksine ahlaksallığın koşulunu kendi içimizde bulmaktayız. Dolayısıyla burada ahlaki modelimiz ne iyi davranan bireyler, ne de kötü davranan bireyler olmalı, bizzat kendimiz olmalıdır. Yine çoğu insan gibi kendimiz de kötülüğe iyilikle karşılık verdiğimizde, zararlı çıkıyor ve yine kötülük görüyor düşüncesiyle bir süre sonra kötülüğe kötülükle cevap verirsek, yanlış davrananı model almış oluruz. Söz konusu durumda irademiz, yanlış olanı model seçmiş ve uygulamış olmakla, ahlaksallığın koşullarını ortadan kaldırmış olur.

Hür irade ile seçilmiş olan bir davranışta, bu davranışın ahlaki açıdan “iyi” ya da “kötü” olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bir davranış ahlaki açıdan değerli kılansa, o davranışın ardında yatan “niyet” tir. “ Niyet, azim, kararlı tutum ve eğilim anlamına gelir. Niyet iyi olursa davranış iyi, niyet kötü olursa davranış kötüdür.”¹⁷ Dolayısıyla iyi niyet, iyi davranmayı gerektirir. Sadece iyi niyete sahip olup, bu iyi niyet gereği edimde bulunmamak ise, ahlaksal açıdan arzu edilesi bir durum değildir. Çünkü “iyi niyet” in, davranışa yansıyor olması o davranışı “iyi” kılmaktadır. Yine iyi niyetle gerçekleştirilen bir davranış, öyle ya da böyle değil; “ödev bilinci” yle gerçekleştirilen bir davranıştır. “ Ödev bilinci” yle gerçekleştirilen bir davranış ise, bu bilince sahip olmaksızın gerçekleştirilen davranışın aksi bir tavrı ifade etmektedir.

¹⁵ Türkeri, Bilinç, s. 26.

¹⁶ Türkeri, Bilinç, s. 27.

¹⁷ Türkeri Bilinç, s. 31.

Görülüyor ki hür irade ile tercih edilmiş olan davranışı ahlaki açıdan değerli kılan ölçütlerden bir diğeri de “iyi niyet” olmakta, iyi niyet de ödev bilincini gerekli kılmaktadır.

Şimdi,“ seçme hürriyeti” değerlendirildikten sonra, “eylem hürriyeti” nin değerlendirmesine geçmeden önce, “seçme” nin herhangi bir sebebe bağlı olup olmadığı araştırılmalıdır. Dolayısıyla “seçme” nin herhangi bir sebebe bağlı olarak gerçekleşip gerçekleşmeme durumu, bizler adına çalışmamız dahilinde de incelenmesi gereken ayrı bir konudur. Sözü edilen konu dahilinde birbirinden farklı “hürriyet anlayışları” nın biçimlenmiş olduğu görülür. Bu noktada “kayıtsızlık hürriyeti” ve “sebebe bağlı hürriyet” anlayışlarından söz edilebilir.

Çok sayıda imkân durumunda kişinin tercih (seçim) sebebi olmaksızın karar verme gücüne “kayıtsızlık hürriyeti” denilmektedir. Tercih, iradi bir durum olarak değerlendirildiğinde, kayıtsızlık hürriyetinde “irade” gücünden söz edilmemektedir. Yine “sebepsiz bir seçmeyi gerektiren fiil, iradeyi, dolayısıyla akliliği ihtiva etmediği için burada bir hürriyetten bahsetmek yerinde olmaz.”¹⁸ İrade, yüksek düzeyde bir zihin durumudur. “İrade genel bir yetidir; içinde, fikir, fiil (acte) ,bilinç, “consentement” ve zeka kontrolü gibi unsurlar vardır.”¹⁹ Dolayısıyla “aklililik”,iradenin temel özelliğidir. Bu noktada iradi bir hareket akli olması açısından, otomatik olarak gerçekleştirilen davranışlardan ayrılır. Söz konusu durum, normal bir adamla hipnotize edilmiş olan bir adamın durumunda kendini ortaya koyar. “Hipnotize edilen adam, yaptığı şeyleri, kendisine telkin edilen imajın tesiriyle yapar. Hâlbuki normal halde bulunan bir adam bu imajın faydalı olduğuna hükmederek yapar. İradeyi otomatik hareketlerden ayıran bu hükümdür.”²⁰ Görülüyor ki, iradede amaç önemlidir. Amaç hakkında bir hüküm verilmesi söz konusudur. “O halde iradeyi tanımlamaya yarayacak şey, amacın değeri hakkındaki bilinç, yani amaç hakkında akli hüküm olacaktır.”²¹ Bu anlamda irade “Akli bir iştah” olarak tanımlanabilir.

Şimdi, seçmede irade kullanılıyor ve irade, akli bir işleve sahipse; bu durumda iradeye bağlı hareketin sebeple ilişkili olması gerekmektedir. Çünkü

¹⁸ Öner, s. 16.

¹⁹ Öner, s. 14.

²⁰ Öner, s. 14.

²¹ Öner, s. 14.

seçmede amaç hakkında verilen hüküm, seçmenin sebebi olmaktadır. Dolayısıyla sebepli bir seçmede irade rol aldığından bir hürriyetten söz edilebilir. Böylesi bir hürriyet, deterministlerin savunduğu hürriyet anlayışıdır.

Daha önce belirtildiği üzere, bir insanın otomatik olarak yapmış olduğu davranışlar, iradi olarak adlandırılmaz. Onun farkında olmaksızın yapmış olduğu bu davranışlar, iradi olmayacağı gibi özgürce gerçekleştirdiği davranışlar olarak da değerlendirilemez. Ayrıca söz konusu davranışlar ahlaki bir içerikten de yoksundur. Çünkü herhangi bir davranışın ahlaki olabilmesi için, onun bilinçli olarak ve özgürce gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Ancak her bilerek ve özgür olarak gerçekleştirilen davranış da ahlaki olarak nitelendirilemez. Bir davranışın ahlaki olarak görülebilmesi için, onun yaşantımızın temel doğrultusu üzerinde etkide bulunuyor olması gerekmektedir. “Bu davranışın etkisi hayatımızın temel doğrultusu üzerinde bir etkisi olması demek, onun diğer insanların amaçlarını, toplumun kurumlarını veya kendi karakterinin meydana gelişiyle ilgili niyet ve eylemleri üzerinde etkide bulunması demektir.”²² Yine sadece büyük çaplı olan davranışların yanı sıra, çapı küçük olan davranışlar da toplumun ana modelinden sapmakla hayatın temel doğrultusu üzerinde etkide bulunmaktadır. “Küçük bir olay olarak kabul edilen birisinin kitabını çalmak, belki, toplumun statüsünü kökünden sarsmaz, belki karakterimizi de tam olarak değiştirip ortadan kaldırmaz; fakat onun başkalarıyla ilişkilerinin niteliğinde veya karakteri oluşturan alışkanlıklar, dini emirler ve toplumsal, hukuki kurallara karşı geliştirilen ilişki türüne bir katkısı olması bağlamında hayatın temel doğrultusu üzerinde etkide bulunduğu söylenebilir.”²³ Kişinin ahlaki davranışları; hayatın temel doğrultusu üzerinde güzeli, doğruyu, elverişli olanı vb. elde etmek adına bir amaca yönelik olarak gerçekleşmek suretiyle etkide bulunur. Bu durumda kişinin seçme fiilinden önce bir amaca yönelişinden söz etmemiz mümkündür. Dolayısıyla seçmede ” amaçsal sebep”lerin rolü yadsınamaz. Ancak seçmede amaçsal sebeplerin nasıl oluştuğu üzerine düşünüldüğünde, bu noktada seçmede asıl sebebin, amaçsal sebeplerin arka planında yer alan “etken sebep” olduğu görülür. Bu anlamda insandaki seçme fiilinin sebebi; her ne kadar “ amaçsal sebepler” olarak görülüyor olsa da, aslında söz konusu amaçsal sebepleri de tayin edenler, “etken sebepler” olmaktadır. Çünkü “etken sebepler” amaçsal sebeplerden önce gelmektedirler.

²² Hüsamettin Erdem, **Ahlak Felsefesi**, Çizgi Kitabevi, 2005, Konya, s. 62.

²³ Erdem, s. 62.

“Amaçlar, bende daha önceden kazandırılmış fikirlere. İster kişisel tecrübeler, ister çevrenin (aile, okul, kitap vb) etkisiyle olsun, bende seçmeden önce, doğruluk, faydalılık, elverişlilik gibi tercih sebebi olabilecek fikirler teşekkül etmiştir. İşte seçmenin asıl sebeplerini, önceden kazanılmış olan bu fikirler teşkil eder.”²⁴

Şimdi, seçmede asıl sebep olan etken sebepler, kişinin fiilini tayin etmekle onun dışındadır. Nitekim insanın sahip olduğu her türlü bilgi dışsaldır. Aile, okul, çevre vb ise, bu bilgilerin kaynağıdır. Yine kişisel tecrübelerimizle edindiğimiz bilgilerin kaynağı da bizlerin dışındadır. Görülüyor ki seçme, dışsal sebeplerin bir eseridir. Sebep ve eser arasındaki söz konusu bu ilişkinin kipliğine bakıldığında ise; bu konuda farklı iki yorumla karşılaşılmaktadır. Bu yorumlardan ilki, sebep ve eser arasındaki ilişkinin “zorunlu” bir ilişki olduğu biçiminde ifadesini bulan “determinist anlayış”tır. Diğer ise, sebep ve eser arasındaki ilişkinin “olumsal” bir ilişki olduğu biçiminde ifade edilen “indeterminist anlayış”tır. Determinist anlayış bağlamında gerek fiziksel, gerekse ahlaksal alanda aynı sebeplerin aynı sonuçları zorunlu kılacağı görüşü kabul edilir. Bu anlayış, bazı koşullar tam olarak bilindiği zaman daha sonra gelişecek olan olayların önceden bilinebileceğini ileri sürmektedir. “Etik belirlenimcilikte, doğal olguları ayrıcasız belirleyen ve aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurduğunu ifade eden nedensellik yasasına dayanılarak, insanın kendisi de bir organizma olarak bu yasaya bağlı olduğundan, onun ahlaksal yaşamda vereceği tüm kararların da (insan farkında olmasa da) yine bu yasaya göre verileceği, kısacası, onun ahlaksal yaşamının da, doğal yaşamı gibi belirlenmiş olduğu ileri sürülür.”²⁵ Dolayısıyla “etik belirlenimcilik, insanın belli durumlarla sınırlı kalsa bile, özgürce kararlar alıp eylemlerini yönlendirebileceğini, bu eylemlerin sonuçlarının sorumluluğunu üstlenebileceğini kabul etmez.”²⁶ Ancak insanın bir doğa varlığı olmasının yanında, onun toplumsal bir varlığından da söz edilebilir. Nitekim o, toplumun eylemlerine yön vermiş olduğu bir varlıktır. “Eyleme yön veren motif, doğa yasalarının belirleyiciliğine sahip değildir. “Belirlenim” sözcüğünü mutlaka kullanacak olsak, motif olarak adlandırıp kendisini doğal nedenlerden özenle ayırmaya çalıştığımız bu şeyin doğa yasalarının zorunlu belirleyiciliğine sahip olmadığını görmeliyiz. Çünkü burada insan bir seçim yapmış, tercihte bulunmuş, bir karar

²⁴ Öner, s. 18.

²⁵ Doğan Özlem, **Ahlak Felsefesi -Etik**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 41.

²⁶ Özlem, s. 41.

vermiştir. Bunlar ise insan özgürlüğünün işaretleridir.”²⁷ İşte söz konusu bu özgürlük, doğada görülmeyen farklı bir belirlenimi gerektirmektedir. Bu “özgürlükle gelen bir belirlenim” olarak adlandırılır. İnsan, burada doğa yasalarının belirlenimi dışında; toplumun ilke, değer normlarıyla belirlenir. Ancak burada insanın seçimini sağlayan, yalnızca dışsal sebepler değildir. Söz konusu dışsal sebeplerin yanı sıra, kişinin bu dışsal sebeplerden birini seçmede kendisine düşen pay da etkindir. Seçimde, seçicinin rolü yadsınamaz bir olgudur. Seçmede sebepler, sonuçları hep bir ihtimaliyet yani olasılık içerisinde etkilemektedir. Bu ihtimal, insanın seçmedeki payından kaynaklanmaktadır. Bu pay, “İnsanın Hürriyeti”dir. İnsan, hür bir biçimde karar vererek seçimde bulunduktan sonra, onun ilerideki başarısı ya da başarısızlığı, memnuniyeti ya da memnuniyetsizliği bu kararına bağlıdır. Dolayısıyla o, sonuç olarak yaşadığı memnunluk ya da pişmanlık duygularının sebebini, kendine düşen payı iyi kullanıp kullanmamasında görür. “Seçmenin zorunlu bir tayin edilmişlik olmadığını bize telkin eden bazı ruhsal haller mevcuttur. Memnunluk ve pişmanlık duyguları, seçmede sebeple seçim arasındaki bağın zorunlu olmadığını telkin etmektedir.”²⁸ İki seçenek karşısında bulunarak, bu seçeneklerden birini tercih etmek durumunda olan biri, tercihi sonucunda memnunluk ya da pişmanlık duymaktadır. Eğer seçmedeki sebep-sonuç ilişkisi “zorunlu” bir ilişki olmuş olsaydı; bu durumda insanın kendisini mutlu edeceğini düşündüğü seçimlerde bulunduğu zaman, onun için pişmanlık duymaması gerekirdi. Oysa günlük yaşantı adına durum hiç de böyle değildir.

Şimdi, “sebep hürriyet anlayışı” dahilinde “determinist etik anlayış” ve “inderterminist etik anlayış” değerlendirildikten sonra; “eylem hürriyeti” konusu aktarılmaya çalışılacaktır. Çünkü daha önce belirtildiği üzere, insan hürriyetinin temel unsurları; “seçme” ve “eylem”dir. Yine insan hürriyetinin mahiyeti kendini “seçme” de ortaya koyarken, “eylem” de bilinçlilik durumu yaşanmaktadır. İnsan, eylem durumunda hürriyetinin farkındalığını hissetmektedir.

²⁷ Özlem , s. 42.

²⁸ Öner, s. 21.

1.2.2. Eylem Hürriyeti

Seçme, hürriyetin eylemden önce gelen aşamasını ifade eder. Tamamen zihnin kendi içinde gerçekleşen bir faaliyettir. Oysa eylem, insanın “seçme” ile belirlemiş olduğu hedefe ulaşabilmek adına ortaya koyduğu faaliyet olarak nitelenir. İşte insan bu faaliyetiyle hep yeni bir bilinç durumunu yaşar. O seçmiş olduğu yeni bir eylemi gerçekleştirme aşamasında bir takım engellerle karşılaşır. Engellerle karşılaştığı durumda ise, hep hür olmadığı hissini duyar. İnsan hürriyetini kısıtlayan, diğer deyişle insanın eylemlerini önleyen engeller çok çeşitlidir. Bu engellenme durumları fiziki dünyadan kaynaklanabileceği gibi, toplumdan ve dinden kaynaklanabilmektedir. İnsanın fiziki (maddi) hürriyetleri olarak; tutuklu, köle ya da esir olma durumu gibi fiziki bağımsızlığına ilişkin hürriyetler, barınma, çalışma, üretim-tüketim ve mülkiyet hürriyetlerinden söz edilebilir. Yine insan; din hürriyeti, basın ve söz hürriyeti, öğretim hürriyeti, toplanma ve dernek kurma gibi manevi hürriyetlere de sahiptir. Sözü edilen hürriyetler gerek fiziki, gerekse manevi kaynaklı olarak kısıtlanabilmektedir. Fiziki kısıtlanmalar; insanın biyolojik yapısından kaynaklanabileceği gibi dış fiziki çevre kaynaklı da olabilmektedir. Ancak her geçen gün ilerleme kaydeden bilimsel faaliyetlerle birlikte, insanın tabiata dair hürriyetinin sınırlarının da genişlediği bu noktada belirtilmesi gereken önemli bir diğer husustur. Yine de insanın doğası gereği “bencil” bir yapıda oluşu gereği en çok kısıtlanması gerekli olan hürriyetler maddi hürriyetlerdir. Din kaynaklı kısıtlamalar ise; inanılan dinin buyruklarıdır. Devlete ilişkin resmi kanunlar, ahlak kuralları ve dar çevre kuralları da toplumdan gelen engel durumları olarak adlandırılır. İşte kişinin hürriyetsizliğinin bilincine en çok din ve toplum engelleri karşısında vardığı görülür. Yani kişi; dinin ve toplumun yaptırımları karşısında aslında hür olmadığını farkındalığını yaşar. O, inandığı dinin ve üyesi olduğu toplumun inanç ve değer unsurlarıyla hürriyeti adına sınırlandırılmıştır aslında. Ancak aynı alan içerisinde kalındığı sürece manevi hürriyet alanları ne kadar genişletiliyor olsa da bunun diğer insanlara bir zararı yoktur. Dolayısıyla maddi hürriyet alanlarının bir kişi adına genişletiliyor olması bir toplum için bencil güdülerin doyurulmaya çalışıldığı tehlikeli durumunu doğururken; manevi hürriyet alanlarının aynı alan dâhilinde

genişletilme çabası aynı tehlikeyi doğurmaz. Nitekim gereğinden fazla bilgili ya da dindar olmanın diğerine zararı dokunmaz.

Farklı alan, durum, insan veya farklı topluluklara gore ya da bilinçlilik ve ihtiyaç durumuna bağlı olarak eylem hürriyeti durumu ve algısının da değiştiği görülür. Kişi, belli bir anda belli bir konuda eylem hürriyetine sahipken; aynı anda başka bir konuda bu hürriyetten mahrum konumda olabilir. Yine bir kişi ya da topluluk için hürriyetsizlik olan bir durum, farklı bir kişi ya da zümre için hürriyetsizlik olmayabilir. Ayrıca bir konuda hürriyetsizliğinin bilincinde olmayan bir kişi de o konuda, hürriyetsiz olmaktan rahatsızlık duymayacaktır. Kişi, bilinçli olarak düşünüp taşınarak seçimde bulunduğunda, doğru karar (hüküm) verip, doğru eylemde bulunmaktadır. Dolayısıyla bir eylemin hürriyetle ilişkisi onun, bilinçli bir seçim sonucu oluşmuş olması ile ilgilidir. Nitekim doğru hükümde bulunabilmek için, doğru seçimde bulunmak gereklidir. Ancak bilinçli olan kişi doğru karar verebilir, doğru hükümde bulunabilir. Yine bilinçli olan kişi, bir konudaki hürriyetsizliğinin rahatsızlığını hisseder. Çünkü o, söz konusu alandaki hürriyete ihtiyaç duyar ve bu anlamda hr olmayışının rahatsızlık durumunu yaşar. Dolayısıyla bir insana ya da bir zümreye, bir alanda hürriyete ihtiyaç hissettirebilmek adına öncelikle onların bilinçlendirilmesi n koşuldur. Ayrıca bir insan, kendi ihtiyaç duymadığı halde, başkaları ihtiyaç duyduğu için onlara duyduğu saygı çerçevesinde de o alanda hürriyetin gerekliliğini hissedebilir ya da varlığını kabul edebilir. Ancak genellikle, insanın bir konuda hürriyetini elde ettiği an, diğer bir alanda hürriyet arayışı içerisine girdiği görülür. Bu anlamda insan, kendisi için hürriyeti hep “ulaşılma idealinde olunan bir Şey” olarak konumlamaktadır. Bu nedenle de o, hürriyetin elde edilmesi yolunda yaşam boyu çabalar. “Bir hürriyet hali, insanı yeni bir hrriyetsizliğe sürükler.”²⁹

şimdi, yukarıda belirtilenler doğrultusunda eylem hürriyetinin alanının, sınırlarının; fiziki dünyadan, dinden ya da toplumdan gelen engellerle olduğa daraltılmış olduğu söylenebilir. Oysa seçme hürriyetinde; insanın tercihte bulunurken ve karar verirken ki hürriyet sınırı, onun eylemde bulunurken olduğundan çok daha geniştir. Ancak söz konusu durum, insanın “seçme hürriyetin” de “sınırsızlık”

²⁹ ner, s. 65.

yaşıyor olduğu anlamında yanlış bir biçimde değerlendirilmemelidir. Çünkü o; eylem hürriyetinde olduğu gibi, seçme hürriyetinde de sınırlandırılmış konumdadır.

1.2.3. Sınırlı Hürriyet

İnsanın hürriyet alanı, sınırsız bir alan değildir. İnsan sınırlı bir hürriyet alanına sahiptir. İnsanın hürriyetinin sınırı, onun bilgisinin de sınırıdır. Çünkü insan, bilgisi dâhilindeki konu ve alana ilişkin sorulara yanıt verebilir. Yalnızca bilgi sınırları içerisindeki konuya ilişkin açıklamalarda bulunabilir. Dolayısıyla o, farklı seçenekler karşısında tercihte bulunarak karar verdiğinde, söz konusu kararının nedenini bilgi sınırları dâhilinde açıklayabilecek durumdadır. Çünkü o, akıl yürütmede bulunurken, bu çıkarsamasını mevcut bilgileriyle yapmaktadır. Yine insan hürriyetinin sınırı, insan için mümkün olan sınırdır. İnsan için olanaklı olan sınır ise, tabi ki onun “seçme hürriyeti” ile ilgilidir. Çünkü daha önce ifade edildiği üzere, insanın eylem hürriyetinin alanı, onun seçme hürriyetinin alanından daha dar kapsamlıdır. Yine “seçme”, iradi bir faaliyet ve irade de akılla ilişkilidir. Öyleyse seçme işleminin akıl alanında gerçekleşiyor olması gerekmektedir. Akıl alanı, insanın bilgi edinebilme alanıdır. Çünkü insan, bilgi edinebilme alanına ilişkin akıl yürütmede bulunur. Dolayısıyla o, bilgi edinebildiği alanda “hür”dür. Yani insana hürriyet, belli bir alan içerisinde verilmiştir. İnsan bu belli alan içerisinde gerçekleştirmiş olduğu eylemlerinden sorumludur. Ancak söz konusu durum; bizleri, insanın hürriyet alanının, Tanrı’nın mutlak hürriyet alanından bağımsız olarak, tek başına değerlendirilmesi gerektiği gibi yanlış bir değerlendirmeye götürmemelidir. Çünkü insanın sınırlı hürriyet alanı, Tanrı’nın sınırsız mutlak hürriyet alanı içerisinde konumlanmaktadır. Dolayısıyla insanın hürriyet alanı, mutlak hürriyet alanı ile çevrilidir. Bu durumda Tanrısal varlığın, insanın hürriyet alanı üzerine bir müdahalesinden söz edilmesi mümkün kılınmaktadır. Ancak söz konusu durum, insanın eylemlerinde Tanrısal iradenin etkisiyle davrandığı, bu nedenle de onun hürriyetten yoksun bir varlık olduğu biçiminde değerlendirilmemelidir. Tanrı’nın insan eylemleri ve hürriyeti üzerindeki etkisi mümkün olduğunca iyi değerlendirilmeli ve insanın hürriyetini kabul eden, ancak söz konusu insani hürriyeti sınırlayan bir görüş kabul edilmelidir. Bu durumda insanın hürriyet alanı sınırlıdır ve

bu sınır Tanrı'ya bağlıdır. Çünkü insan, bir amaca ulaşmak için önce hür bir biçimde seçimde bulunur. Daha sonra da seçimi doğrultusunda hür olarak eylemde bulunur. “İnsana irade ve özgürlük verilmiş olması Allah'a yakınlaşması ve O'nun hoşnutluğunu kazanma amacına yöneliktir. Dolayısıyla insandaki verili irade ve özgürlük bu yolda kullanılmalıdır. Bu yetkinin söz konusu amaç için kullanılması insan için özel bir karşılığı beraberinde getirecektir. O da Tanrı'nın hoşnutluğudur. İnsanın böyle bir yetkiyi kötüye kullanması da özgürlüğünün bir gereğidir. Ancak, insan iyi ya da kötü şeyler yaptığında böyle yapmakla kalmayacak, bunların karşılığını görecektir. Bu ise insanın sorumluluğunun bir gereğidir. Dolayısıyla insan yaptıklarından dolayı sorumludur.”³⁰ “İnsanın, Tanrı'nın varlığı çerçevesinde, belirli bir özgürlüğü, iradesi ve gücü vardır. Bunları istediği yönde kullanabilir. Ancak, ondan beklenen, sahip olduğu özgürlük, irade ve gücü, bunları kendisine verenin istediği yolda kullanmasıdır.”³¹

Şimdi, insanın “seçim”den sonra amacına ulaşabilmek adına hür olarak eylemde bulunduğu ve onun bu eyleminden dolayı “sorumlu” olmaktadır. Ancak kişinin söz konusu amacının gerçekleşmesi, tek başına eyleme ya da bu eylemde bulunan kişinin kendisine bağlı değildir. Burada sonucu etkileyecek olan bazı koşulların gerçekleşmesi gerekmektedir. Söz konusu koşulları gerçek kılacak olan irade ise “Tanrısal irade”dir. İşte, “duanın anlamı ancak böyle bir yorumla ortaya çıkar. Bir işe başlarken insanın yaptığı dua, hür fiili ile yapacağı işin, istediği şekilde sonuçlanması için gereken şartları yaratmasını Allah'tan dilemek demektir.”³²

Görülüyor ki, insanın hürriyet alanı, Tanrı'nın mutlak alanından bağımsız olarak düşünülmemektedir. Ancak bu; insanın ne özgür olmadığı, ne de onun fiillerinin faili olmadığı anlamına gelmemektedir. Yine seçmede; sebepler ve sebeplerden birini seçen kişinin rolü söz konusudur. Dolayısıyla seçmede insana, seçen kişiye düşen pay, onun hürriyetinin ifadesidir. Ancak seçimde bulunan kişi, sınırlı sebepler arasından tercihte bulunmak durumundadır. O; ailesi, arkadaşları, okulu, kişisel tecrübesi vb. kazanmış olduğu bilgisinin sınırları dâhilinde seçim yapabilmekte, yani onun bilgi edinme alanı sınırlandırılmaktadır.

³⁰ Türkeri, Elmalı, s. 131.

³¹ Türkeri, Elmalı, s. 132.

³² Öner, s. 59.

Sonuç olarak insan hürriyeti Tanrı'ya ve zaman-mekan içerisinde cereyan eden "temporel sebepler"e bağılı olarak gerçekleşen "görelî bir hürriyet"tir. İşte bu anlamda da o, "sınırlı bir hürriyet" olmaktadır.

1.2.4 Mutlak Hürriyet

'Her şeyi bilen, her şeyi yaratan', her şeye kadir olan 've 'her şeyi takdir eden' bir yaratıcının varlığı kabul edildiğinde, insanın irade özgürlüğü meselesi aynı zamanda Tanrı-ahlâk ilişkisi meselesine dönüşmektedir. İslam düşüncesi içerisinde irade hürriyeti, farklı uluhiyet (Tanrı) anlayışları çerçevesinde farklı açılardan yorumlanmıştır. Bu anlamda birbirinden farklı İslami düşünce öğretileri içerisinde farklı iradi hürriyet anlayışlarından söz edilmiştir. Bu anlayışlar ve mezhepler çerçevesinde irade hürriyeti meselesi; Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili bakış açılarının farklılığı düzleminde değerlendirilmiştir. Bunlardan 'cebriye ekolü, kudret merkezinde şekillenen Tanrı anlayışı doğrultusunda irade hürriyetinin var olmadığını savunmuştur. Cebri anlayışa göre, her şey Allah'ın 'mutlak irade'sine bağılı olarak gerçekleşmektedir. Cebriye mutlak irade'nin varlığını savunabilmek adına iki ayrı kanıt ortaya koyar. Bunlardan 'birincisi', Allah'ın birliği, O'na ortak koşulmaması fikridir. Yaratma fiili; yalnızca Allah'a aittir. Dolayısıyla insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul, Allah'a ortak koşmaktır ve bu durum kabul edilemez. İkincisi; Allah'ın alim sıfatıdır. Allah mutlak bilgi sahibidir. Her şeyi bilir. Bir insanın faaliyetlerini Allah önceden bildiğine göre, her şey onun bilgisine göre oluyor demektir. İnsan kendi iradesiyle hareketlerini değiştirirse, bu hal Allah'ın ezeli bilgisine ters düşer. Görülüyor ki, Cebri görüşte, insanın fiili üzerinde hiçbir etkisi olmamakta ve bu durumda fiil her yönü ile Allah'a ait olmaktadır. İnsan, bir şey yapmaya kadir değildir. Allah tarafından yaratılmış ve yazılmış fiilleri insan yapmakla mecburdur. İnsanın ne iradesi, ne de hürriyeti vardır.' Dolayısıyla fiil, tamamı ile Allah'a aittir ve fiilin kulla hiçbir ilişkisi söz konusu değildir. 'Kul , sadece (yetenek) 'istiaa' ile nitelendirilebilir. Kul, kendi fiillerini işlemeye, 'kudret'(güç)sahibi olmadığı için 'mecbur'dur. Allah-u Teala kulun fiillerini, diğer cansız varlıklardaki hareketleri, kendilerine nasıl mecazi olarak nispet edilir. Tıpkı 'ağaç meyva verdi', 'su aktı', 'taş yuvarlandı', 'güneş, doğdu ve battı', 'gök,

bulutlandı ve yağmur yağdırdı, ' yer, yeşerdi ve mahsul verdi' denildiği gibi sevap ve ikap yine 'cebr'in bir ürünüdür. 'cebr'sabit olduğuna göre, 'teklif'(yükümlülük)de aynı şekilde 'cebr' iledir.

Yukarıda ifade edilen cebri anlayış; insanın yapmış olduğu işlerde onun iradesi olmadığını söylemekle ve böylesi insanın tüm eylemelerinin faili olarak Allah'ı ve O'nun 'mutlak iradesi'sini kabul etmekle, İslam düşüncesi içerisinde aşırı bir ucu temsil etmektedir. Yine İslami anlayış çerçevesinde bir diğer aşırı ucu temsil etmesi açısından kaderi görüşten de burada söz edilmesi uygundur. Çünkü Kaderiler; kulun Allah'ın iradesinden bağımsız bir iradeye sahip olduğunu kabul etmekle onun tüm fiillerinin aidiyetini insana vermektedirler. Böylece onlar; insanın tüm fiillerini, 'sonsuz ilim sahibi olan yaratıcının sınırları dışına taşımayı amaçlamışlardır. Onlara göre 'kader' yoktur. İşler o anda olur. Yani, meydana gelen bu işler, Allah'ın bunlar hakkındaki bilgisi ve bunların olmasını sağlayan iradesi hep birlikte meydana gelirler.

Kaderi görüş daha sonraki dönemde Mu'tezile mezhebi tarafından benimsenmiştir. 'Mu'tezile ekolü, Tanrı'nın ahlaki sıfatlarını (özellikle adalet sıfatlarını)ön plana çıkararak uluhiyet anlayışı doğrultusunda insanın irade hürriyetini kabul etmekle kalmamış; insanın, fiillerinin öznesi(faili)olmasının yanı sıra yaratıcısı olduğunu savunmuştur. Nitekim insanın yaratıcılığı, Allah'ın insan için yaratmış olduğu ve insana sunduğu bir güçle olmaktadır. Bu gücü kuluna veren Allah'tır ve onu almaya gücü yetecek olan da yine O' dur. Allah, kula bu gücü, teklif (sorumluluk)duyması adına vermiştir. 'Allah-ü Teala', fesadı sevmez. Kulların fiillerini de yaratmaz. Kulları Allah'ın kendilerine sağladığı bir güç ile, emrolundukları veya nehyolundukları şekilde amel ederler. Allah, ancak hoşlandığı bir şeyi emreder ver hoşlanmadığı bir şeyi yasaklar. Allah, emrettiği her iyiliğin dostudur. Yasakladığı her kötülükten de uzaktır. Kullarına yapamayacakları hiçbir şeyi yüklememiştir. Kullarının yapmaya güç yetiremeyecekleri bir şeyi dilememiştir. Kullar herhangi bir şeyi, ancak Allah'ın kendilerine sağladığı güç ile tutup-bırakabilirler.

Bu gücün asıl sahibi kullar değil, Allah'tır. Dilerse o gücü yok eder. Dilerse de, kulları zorunlu kılar. Ancak Allah-u Teala, bunu yapmamıştır. Çünkü bunu yapmak, imtihanı kaldırmak ve tüm zorlukları gidermek olur. Gerek cebri, gerekse

kaderi görüşün, İslam düşüncesi içerisinde iki aşırı ucu temsil eden kutupsal görüşler olduğu belirtilmiştir. Bu nedenle söz edilen görüşlerin, İslami düşünüş adına gereken ilgi ve kabulü göremediği söylenilebilir. Bu iki aşırı uçtan kaçınmayı gerekli kılan Ehl, Sünnet ise, orta yolu tercih etmekle farklı bir İslami görüş ortaya koymuştur. Nitekim Ehl-i Sünnet içerisinde yer alan Eş'arilik insanın irade hürriyetinin varlığı konusunda ilk bakışta belirsiz bit tutum takınmış; ancak son tahlilde insana irade hürriyetini tanımanın Tanrı'nın kudretini sınırlandıracağı düşüncesi ile Cebriye ekolüne yaklaşmıştır. Ehl-i sünnetin diğer ekolü olan Maturidiliğe göre ise; insan, irade hürriyetine sahiptir; fiillerinin öznesidir; fakat yaratıcısı değildir. Maturidi Allah'ın insanı sorumlu tutulabilmesi adına, insanda sorumluluk yüklenebilecek bir yönün bulunması gerektiği düşüncesindedir. Bu anlamda O, insanın fiillerinden sorumlu olduğu görüşünü kabul eder 'Allah' dilediği kimseye kendi fazlından hidayet ve kurtuluş yolu verir. Dilediği asi kimseye de kendi adaleti icabı sapıklık verir. Allah'ın sapıklık vermesi demek 'hızları'da bırakması demektir. Hızları ise Allah'ın kulundan razı olacağı şeyleri kesmesi demektir. Yani kendi tevfikini kulundan esirgemesi demektir. Allah'ın bunu yapması adaletini gerektirdiği bir sebeple olur. Allah'ın günah işleyenleri cezalandırması ve onları yaptıkları isyan içinde bırakması da kendi adaletinin sonucudur. Maturidi, insanın fiillerinin yaratıcısı olmayıp öznesi olması konumuyla 'fiil'e çeşitli yönler izafe etmektedir. Fiil, Maturidi anlayış içerisinde farklı açılardan ve farklı ilişkiler bakımından değerlendirilir. Fiille; hem Allah', hem de insan ifade edilmekle, fiil üzerinde iki ayrı varlığın etkisinin olduğu görülür. Görülüyor ki bu noktada Maturidi, fiilin kime ait olduğu hususunda Cebriye ile Mutezile arasında daha ılımlı bir ara yolu tercih etmektedir. Çünkü Cebri görüşte yapılan iş, tamamen Allah'a aitken, Mutezili görüşte tamamiyle insana ait olmaktadır. Oysa Maturidi, meydana gelen işin, hem Allah'a, hem de insana ait olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim, Allah her şeyin yaratıcısı olması hasebi ile, insan fiilinin de yaratıcısıdır. Dolayısıyla, yaratma yönünden fiile tesir eden güç, Allah'ın olmuş olur. Fiilin ikinci yönü ise, insana aittir. Allah tarafından yaratılan bir fiili yapmak, insanın işidir.³³ 'Gerçekte fiil kesb yönünden insana, yaratma yönünden de Allah'a aittir. Yani Maturidi, 'kulun bütün fiillerini Allah'ın yarattığını, fakat kulun da kendisine verilen hadis kudreti istediği

³³ M. Sait Yazıcıoğlu, **Maturidi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı**, Akid Yayınları, Ankara, 1988, s. 31.

gibi kullanabileceğini belirtmiştir. Yani insan Allah tarafından yaratılan kudreti itaat veya isyan tarzında kullanabilir. Buna göre kulun fiili yaratılış ve icad yönünden Allah'a, hadis kudretin itaat veya isyana sarfedilmesi yönünden de insana nispet edilir. Bir başka ifadeyle halık, kul kasıbdır.³⁴ Ancak Matüridi'nin bu orta anlayışı, onun fiilin yarısını Allah'a; diğer yarısını ise insana izafe ettiği biçiminde anlaşılmalıdır. O fiilde bu şekilde bir ortaklığı kabul etmektedir.

Şimdi, gerek Matüridi, gerekse Eş'ari anlayışlar içerisinde önemli bir konuma sahip olması ve söz konusu anlayışlar adına bir ortaklık içermesi açısından 'Kesb ve yaratma' problemine değinilmesi tarafımızdan uygun görülmektedir. Yine bu bağlamda söz edilen problem dahilinde Mutezile anlayışının görüşlerine de yer verilecektir.

Arapça'da 'halk' olup, Türkçe'de 'yaratma' olarak bilinen sözcüğün anlamı ölçüp biçmek, bir nesneyi bir nesneye ölçerek kesip dikmek, ayarlayıp yapmak, bir nesneyi bir nesneye ölçüp biçerek yeni bir nesne meydana getirmektir. 'Yaratma' kelimesinin Kur'an'da iki anlamda kullanıldığına tanık olunur. İlk anlamıyla 'yaratma' kelimesi, 'bir şeyi yokluktan meydana getirmek olup, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu anlamı, farklı yerlerde birçok kez ifade edilmektedir. İkinci anlamıyla ise kelime, 'bir şeyden başka bir şey yaratmak' anlamında yine Kur'an da ifadesini bulmaktadır. Nitekim 'sonra nutfeyi kan pıhtısına çevirdik, kan pıhtısını bir çiğdemlik et yaptık, bir çiğdemlik etten kemikler yarattık.' 'Allah bütün canlıları sudan yaratmıştır.' Yine, 'insan diğer yaratılan varlıklar gibi Allah'ın yarattığı bir varlıktır. Haddi zahtınıda insan, tabii bir yaratıktır. Çünkü Allah, Hz. Âdem' i pişmiş çamurdan yarattı. Bu çamur bir insan şeklinde tanzim edilince bir hülasayı meydana getirir. 'Sulale' çoğalmayı sağlayan bu su, ana rahminde yaratılış safhaları geçirmeye başlar.' ifadeleri Kur'an'da farklı yerlerde yer alır.

Görülüyor ki, 'yaratma' kelimesi bir şeyi yoktan var etme olarak Allah adına kullanılmaktadır. Ancak Mutezile, yaratma kelimesini 'insana' izafe etmektedir. Gerçi ilk Mutezile ve Kaderiye, 'halk' kelimesini kullanmayıp insanın mucid ve muhdis kelimelerini icad ve ihdas anlamında kullanmışlardır. Onlar insana halık dememişlerse de, Ebu Ali el-Cübbai ile birlikte 'halık' sözü insan için kullanılmıştır. 'Halık', bir şeyi yokluktan varlığa çıkararak anlamında insana atfedilmiştir.

³⁴ M. Saim Yeprem, **Maturidi'nin Akide Risalesi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 26.

Maturidi'de ise yaratma yalnızca Allah'a mahsus bir fiil olarak değerlendirilmiştir. 'Maturidi'ye göre, Allah'ın fiilinin manası, yaratmak ve yokluktan varlığa çıkarmak demektir. Demek ki, Maturidi ye göre yaratma, bir şeye öz vermek ve onu yokluktan varlık sahasına çıkarmak demektir. Yaratma, 'bir şeyi yokluktan varlık sahasına çıkarmak' olduğuna göre, varlık sahasına geçmeden evvel, bir 'şey' olmalı ve bu 'şey' onun 'özü'(mahiyeti)olmalıdır. Maturidi bu özü, 'şey' iyyet olarak adlandırır. Dolayısıyla şeylerin yokluk durumunda iken bir gerçeklikleri söz konusudur. Maturidi'ye göre, 'Allah, eşyaları sadece varlıkları ile değil, aynı zamanda cevherleri ile yokluktan varlık sahasına çıkarmaktadır. Allah, fiilleri oldukları gibi yaratmaktadır. Oldukları gibi tabiri ile, mahiyetleri ile beraber yaratıldıkları anlatılmak istenmektedir. Yine Maturidi fiillerin mahiyetlerini yaratma hususunun, insanın elinde olmadığını kaydederek; fiillerin mahiyetlerini yaratmak insana ait değildir. Demekle, fiillerin yaratıcısının Allaha olduğunu ifade etmektedir. İşte O, bu noktada şeylerin, Allah'ın değil de bizzat kendi özleri(şey'iyyet) ile kaim oldukları görüşünü şiddetle reddeder. Çünkü sözü edilen görüş bizleri, Maturidi'ye göre kâinatın ezeli olduğu sakıncalı görüşüne götürür.

Şimdi, kesb anlayışına gelince, söz konusu anlayışla ilgili olarak 'Eş-ari insanın kesbinin Allah tarafından yaratıldığı görüşünü kabul etmekle beraber, kesb'i 'fiil' ve 'amel' olarak da isimlendirir. Allah'ı tek fail ve tek Halik olarak kabul ettiği için fail, halik manasına gelmektedir. Eş-ari' nin kesb tanımlaması 'yaratma' ya göre yapılanmaktadır. Çünkü 'fiili kesb edecek bir kasib gerekir ki, o da Allah'tır.³⁵ Görülüyor ki Eş-ari için insan herhangi bir zorlama olmaksızın fiilini kesb etmekte, ancak fiilini yaratamamaktadır. Onun fiilinin yaratıcısı Allah'tır. İnsan fiilini kendisi yaptığından dolayı fiil ona aittir; ancak o fiilinin yaratıcı değildir. Bu bağlamda Eş-ari'nin 'kesb' kavramını cebrden kurtulabilmek adına kullanmış olduğu ifade edilebilir. 'Eş-ari' ye göre kesb kulun kudretinin takdir olunana yanaşmasıdır.³⁶ Dolayısıyla Eş-ari için insan iradi güce sahip bir varlık olarak konumlanmakta, ancak söz konusu irade, insanın fiilleri üzerinde herhangi bir etki ya da belirlenimde bulunmamaktadır. Bu durumda eğer insanın sahip olduğu iradi güç; onun davranışlarını belirlemiyorsa, insanı gerçekleştirdiği fiillerinden sorumlu tutmamız

³⁵ Yazıcıoğlu, s. 56.

³⁶ Öner, s. 45.

anlaşılır kılınmamaktadır. Dolayısıyla Eş-ari görüş bu noktada Cebri görüşe yaklaşmakta ve o,cebr-i mutavassıt ('orta cebr') olarak adlandırılmaktadır.

Maturidi görüşte ise, 'Allah' 'fiileri' oldukları gibi yaratmakta, onları yokluktan varlık sahasına çıkarmaktadır. İnsanlar da o fiileri yaptıkları kasbettikleri ölçüde o fiillere sahip olurlar.³⁷ Maturidi'de fiilin aidiyeti konusuna gelince, söz edilen aitliği, 'fiillerin çok yönlülüğü' görüşü ile açıklamaktadır. Ona göre, 'sabit olmuştur ki, fiil aslında kesb yönünden insana, yaratma yönünden de Allah'a aittir.³⁸ Görülüyor ki Maturidi görüşte fiil, Allah'a izafe edildiği yönüyle 'halk' adını alırken; insana izafe edildiği yönüyle 'kesb' adını almaktadır. İşte bu noktada O, insana hiçbir fiil ve seçim hakkı tanımayan Cebriye ile ona, 'insana tam bir hürriyet tanımakla insani fiillerde Allah'ın hiçbir rolü ve etkisi kabul etmeyen Mutezile arasında orta bir yol izlemektedir.

Maturidi; insan, fiilin bizzat kendisini yaratmasa da, bu durum insanın kendi fiillinin faili olması durumunu engelleyemeyeceği görüşündedir. Nitekim Ona göre 'herkes bizzat bilir ki, yaptığı işte hür olduğu gibi, fail ve kasıbtır.³⁹ İşte bu noktada Maturidi'nin hür (muhtar), yapan (fail) ve kesbeden (kasıb) terimlerini birlikte kullandığı görülür. 'Bu ifadeden, insanın yaptığı bir işi hür olarak, kendi irade ve insiyatifini kullanarak yaptığı anlaşılmalıdır. Fiilin Allah tarafından yaratılmış olması, insana bir mecburiyet yüklemes. Fiilinde hür olduğuna göre, Allah'ın yarattığı fiili ister yapar, ister yapmaz. Hür iradesini yapma yönünde kullanınca, o fiili kesbetmiş olur.⁴⁰ 'Allah insanın fiillerini takdir edip yaratırken kulun kendi iradesiyle yapacağı tercihleri esas alır. Çünkü Allah ezeli ilmiyle insanın neyi tercih edeceğini bilir. Bu sebeble insanın sorumluluktan kurtulmak için kaderi ileri sürmesi bir değer taşımaz. Her insanın fiillerini kendi iradesiyle gerçekleştirdiğini bizzat idrak etmesi de kaderi bahane olarak ileriye sürmenin bir anlam taşımadığını gösterir.⁴¹

Sonuç olarak , 'işin yaratma ile nitelenmesinde insanın bir etkisi olmadığı için, fiil, insan iradesinin dışında meydana gelir ve insan onu kabullenmek zorunda kalır. Bu, fiilin yaratma yönüdür. Fiilin kazanılması yönü tamamen insanın iradesine

³⁷ Yazıcıoğlu, s. 58.

³⁸ Yazıcıoğlu, s. 58.

³⁹ Yazıcıoğlu, s. 58.

⁴⁰ Yazıcıoğlu, s. 59.

⁴¹ Yazıcıoğlu, s. 28.

bağlı bir husustur.Fiil bir yönüyle insan iradesine bağlı olduğu için,sorumluluk insana ait olmaktadır.⁴² Kesb, yapılmasına kesin şekilde karar verilmiş kasıtdır veya kasdetmesi olduğunu ifade eder. İnsan, kendisine Allah tarafından verilen kudretle fiili kestedip etmemekte, yani yapıp yapmamakta hürdür. Böylece insan iradesinin, fiili üzerinden etkisi vardır.⁴³ Dolayısıyla insan hür iradesiyle seçerek davranışta bulunduğundan; onun, iyi olanı da kötü olanı da seçmesi mümkündür. O;iyiyi seçerek eylemde bulunduğu da, kötüyü seçerek eylemde bulunduğu da karşılığını iyi ya da kötü bir biçimde görecektir. O, davranışlarından sorumludur. Sorumlu olduğu içinde mükafatlandırılacak ya da cezalandırılacaktır.

Görülüyor ki Maturidi için, insanın fiildeki hürriyeti sınırlı bir hürriyet olmakta ve fiilin bir yönüne karşılık gelmektedir. ‘Allah’ın insan fiilini yaratması ve insanın da o fiili kesbetmesi aynı şey değildir. Böylece aynı fiil, iki failin bir fiili değil, yaratma ve kesb yönüyle iki farklı fail tarafından meydana getirilmiş olmaktadır. Bir fiil iki varlık tarafından meydana getirilmiyor, fakat, bir fiile iki fail etkide bulunmuş oluyor.⁴⁴

Böylece, iki failin bir fiile iki değişik açıdan etkisi düşünülmektedir. Yine söz konusu iki iş olarak ‘yaratma’ ve ‘kesb’den birinin diğerine önceliği değil, onların beraberlikleri söz konusu olmaktadır. ‘İnsanın bir şeyi kuvvetli bir arzu ve istekle istemesi sonucu, Allah onu yaratır ve insan da aynı anda kesbeder. Böylece, işin yaratma yönü Allah’a, kesb yönü ise insana ait olmuş olur. Bu durumda, önce yaratma sonra kesb söz konusu değildir. İnsan iradesi, fiilin başlangıç noktasıdır. Fiilin yaratılıp yaratılmaması, insan iradesine bağlı bir husus olmaktadır. Ancak, yaratma yönü Allah’a, kesb yönü ise insana aittir.⁴⁵ Bu anlamda Ehl-i sünnetin görüşü dahilinde yaratma ve kesb’in beraberliğinin kabulü durumunda; Allah’ın yaratma kudretinin zarar görmediği ve insan içinde bir zorunluluk ya fa kısıtlayıcılık söz konusu olmadığı dikkat çekicidir.

Zira Kur’an’da, insanın bir şeye yönelmediğinde Allah’ın onu o yönde başarılı kılacağı yönünde ibareler vardır. ‘Böylece kim servetinden fakirlere verir,(kötülüklerden) sakınırsa ve iyiliği doğrularsa biz de doğru yolu ona

⁴² Yazıcıoğlu, s. 60.

⁴³ Öner, s. 46.

⁴⁴ Yazıcıoğlu, s. 63.

⁴⁵ Yazıcıoğlu, s. 64.

kolaylaştırırız. Fakat cimrilik eden, kendini kendi için yeterli bulan ve iyiliği yalanlayan kimseye ise, kötü yolu kolaylaştırırız'⁴⁶. İfadesi bunlardan biridir.

Burada 'Hürriyet' ve 'İrade Hürriyeti' kavramları; gerek beşeri zeminde, gerekse teojik zemin açısından değerlendirildikten sonra, şimdi Aristoteles' te özgür irade konusu anlatılmaya çalışılacaktır.

⁴⁶ Fazlur Rahman, **Ana konularıyla Kur'an**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009, s.57

İKİNCİ BÖLÜM

ARİSTOTELES’TE ÖZGÜR İRADE

Bu bölüm dahilinde Aristoteles’te özgür irade konusu incelenmeye çalışılacaktır. Aristoteles’te iradi özgürlüğü önce, teolojik zemini içerisinde değerlendirdikten sonra, beşeri zemini çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız. Söz konusu değerlendirme dahilinde belirtildiği üzere irade özgürlüğü, ay-üstü konumundan ay-altı konuma ve insana taşınan hiyerarşik bir durum arz etmektedir. Bu hiyerarşik yapıyı çerçevesinde, “Tanrı’nın mutlak iradesi” ile başlayacak ve “insanda özgür irade” olgusu ile sonlanacak olan bir aşamalı süreçten söz edilecektir.

2.1. AY-ÜSTÜ ALEMDE ÖZGÜR İRADE

2.1.1. Aristoteles’te Metafiziğin Konusu Gereği Önemi

Aristoteles’te irade ve irade özgürlüğünün teolojik zeminini değerlendirebilmek adına, Aristoteles’in metafiziğinin ana çizgileriyle incelenmesi gerekmektedir. Çünkü Aristoteles için metafiziğin, en dar anlamıyla teolojiye dönüştüğü görülmektedir. Aristoteles metafiziği, “varlık olmak bakımından varlık” ve ona yine “varlık olmak bakımından ait olan nitelikleri konu alan bilim, diğer deyişle ilk felsefe olarak tanımlamaktadır. Aristoteles’e göre metafizik, varlığın çeşitli anlamlarını incelerken; birincil töz olması bakımından, maddeden ve değişimden arınmış varlıkları konu almak durumundadır. İşte o bu anlamda, ay – üstü alemdeki gök cisimlerini ve Tanrı’yı birincil töz olmak bakımından konu alan bilimdir. “Ve eğer varlıklar arasında bu tür bir gerçeklik varsa burada tanrısal bir şey olacak ve ancak bu tanrısal şey, ilk ve egemen ilke olacaktır.”⁴⁷ Aristoteles için bu ilk ve egemen ilkeyi inceleyecek olan bilimse metafizik olmalıdır. “Çünkü onun konusu bütün var olan şeyler içinde en değerli olanıdır. Çünkü her bilim kendi konusunun yükseklik veya alçaklığına uygun olarak bir değer ifade eder.”⁴⁸ Aristoteles’in düşüncesinde bu anlamda metafizik konusu gereği en değerli bilim olmaktadır. “Çünkü en tanrısal bilim, aynı zamanda en şerefli bilimdir ve yalnızca bu

⁴⁷ Aristoteles, **Metafizik II.**, çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1993, (Metafizik II), s. 113

⁴⁸ Aristoteles, Metafizik II, s. 114.

bilimin iki bakımdan en tanrısal bilim olması gerekir. Çünkü tanrısal bilim, Tanrı'nın kendisine sahip olması en uygun olan bilimdir. Yine o, tanrısal şeyleri ele alacak olan bir bilimdir. Şimdi bu iki niteliğe yalnızca sözünü ettiğimiz bilim sahiptir. Çünkü 1) Tanrı'nın her şeyin nedenleri arasında olan bir varlık ve ilk ilke olduğu düşünülür ve 2) böyle bir bilim ya yalnız Tanrının sahip olabileceği veya diğerlerinden önce O'nun sahip olacağı bir bilimdir. Kuşkusuz bütün diğer bilimler, bu bilimden daha zorunludur; ancak hiçbiri ondan daha üstün değildir.”⁴⁹ Aristoteles'in metafiziği, fizik ve matematik gibi teoretik bir bilim olarak sınıflandırdığı görülmektedir. “İmdi teoretik bilimler sınıfı en yüce ve teoretik bilimler içinde de onların sözünü ettiğimiz en sonuncusu en üstün bilimdir.”⁵⁰ Çünkü Aristoteles için, “eğer başka bir gerçeklik, bağımsız ve harekesiz bir töz varsa, bu gerçekliğin bilimi zorunlu olarak ayrı bir bilim, fizikten önce gelen ve bu önceliğin kendisinden ötürü de evrensel olan bir bilim olmak zorundadır.”⁵¹

Şimdi Aristoteles “Fizik” adlı kitabının VIII. Bölümünde, bir ilk ilkenin, ilk hareket ettiricinin varlığını fiziksel olarak kanıtlamaya çalışmaktadır. Ancak o bu kitabında ilk İlkenin, ilk hareket ettiricinin doğası ve özelliklerinin neler olduğu konusunda bilgi sunmamaktadır. Nitekim Aristoteles'in “Metafizik” adlı kitabının VII. ve IX. Bölümleri, onun metafiziğinin merkezini oluşturmakta, Aristoteles'in sisteminin zirvesinde yer almaktadır. Söz konusu kitabın bu bölümleri, gerek doğrudan bir biçimde, gerekse Ortaçağ filozofları ve teologları aracılığıyla Batı düşüncesinin Tanrı anlayışı ve metafiziği adına yönsel ve içeriksel bir etkide bulunmaktadır. Yine, Aristoteles'in aynı eserin XII. Kitabında, ilk hareket ettirici olarak Tanrı'nın özünün, doğasının ne olduğu ve ne olması gerektiği üzerine bilgi verdiği görülmektedir.

Yukarıda belirtildiği üzere Aristoteles metafiziğin, ilk felsefenin konusunun; ilk ilke ve nedenler olduğunu ifade etmektedir. “Araştırmamızın konusu tözdür; çünkü aradığımız ilke ve nedenler, tözlerin ilke ve nedenleridir. Ve çünkü eğer evren bir bütün gibi ise, töz onun ilk kısmıdır ve eğer o yalnızca birbirini takip şeylerin bir birliği ise bu durumda da töz ilktir.”⁵² “Çünkü tözler var olan şeyler içinde birincil

⁴⁹ Aristoteles, **Metafizik I**, çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1985, Metafizik I), s. 89.

⁵⁰ Aristoteles, Metafizik II, s. 113

⁵¹ Aristoteles, Metafizik II, s. 114.

⁵² Aristoteles, Metafizik II, s. 141.

olanlardır ve eğer onların tümü ortadan kalkabilir (corruptible) olsalardı, her şey ortadan kalkabilirdi. Ama hareketin varlığa gelmiş olması veya varlıktan kesilmiş olması imkânsızdır. (Çünkü onun her zaman için var olmuş olması zorunludur.) Aynı durum zaman için de geçerlidir; çünkü eğer zaman var olmamış olsaydı, ne önce ne sonra var olabilirdi. O halde hareket de zaman gibi sürekli. Çünkü zamanın kendisi ya hareketin aynıdır veya hareketin bir belirlenimidir ve yer değiştirme hareketinin dışında da sürekli hareket yoktur. Bu hareket içinde de yalnızca dairesel hareket, sürekli olan yer değiştirme hareketidir.”⁵³ Dolayısıyla öncesiz-sonrasız dairesel bir hareketin varlığı zorunludur. Ancak Aristoteles için ezeli-ebedi (öncesiz-sonrasız) hareketin var olabilmesi adına “ezeli-ebedi bir töz”ün var olması gerekmektedir. “Ancak şeyleri hareket ettirme veya onlar üzerine etkide bulunma gücüne sahip olan bir şey varsa, fakat fiilen bunu yapmıyorsa, hareket, zorunlu olarak var olmayacaktır. Çünkü bir kuvveye, güce sahip olanın onu kullanması zorunlu değildir.” “Çünkü bu töz bilfiil hareket ettirmedikçe hareket olmayacaktır. Dahası var: O bilfiil hareketi gerçekleştirmiş olsa bile, eğer özü kuvve ise bu hareket ezeli-ebedi olmayacaktır. Çünkü bilkuvve olan, var olmayabilir. O halde tözün kendisi fiil olan bir ilkenin var olması gerekir. Ayrıca söz konusu tözlerin madde-dışı olması gerekir; çünkü eğer herhangi bir ezeli-ebedi şey varsa, onların ezeli-ebedi olmaları gerekir. O halde onların bilfiil olmaları gerekir.”⁵⁴ Aristoteles’e göre madde-dışı olması gerekli olan tözler, gök kürelerinin akıllarıdır. Yine Tanrısal töz, yukarıda belirtildiği üzere madde-dışıdır.

2.1.2. Aristoteles’te İlk Hareket Ettirici

Aristoteles’in düşüncesinde, bilfiil var olan bir neden olmaksızın hareketin gerçekleşmesi mümkün kılınmamaktadır. “Hiçbir şey tesadüfi olarak hareket etmez. Her zaman belli bir nedenin var olması gerekir. Örneğin her şeyin hareket ettiğini, bir hareketin doğası gereği, bir hareketin zorlama sonucu veya aklın etkisiyle veya başka bir nedenle yaptığını görüyoruz.”⁵⁵

⁵³ Aristoteles, Metafizik II, s. 159.

⁵⁴ Aristoteles, Metafizik II, s. 160.

⁵⁵ Aristoteles, Metafizik II, s. 161.

1) Durumun söylediğimiz gibi olması mümkün olduğundan ve 2) eğer açıklamamız kabul edilmezse evrenin Gece'den, evrensel bir aralıktan ve var olmayandan çıkması gerekeceğinden dolayı bu güçlükler çözülmüş olarak göz önüne alınabilirler. O halde kesilmeyen bir hareketle, yani dairesel bir hareketle her zaman için hareket halinde olan bir şey vardır. Bunu öte yandan sadece akıl yürütme değil, olgu da açıkça göstermektedir. O halde İlk Gök'ün ezeli-ebedi olması zorunludur. Yine o halde onu hareket ettiren bir şey vardır ve aynı zamanda hareket eden ve hareket ettiren ancak bir aracı varlık olacağına göre hareket etmeksizin hareket ettiren ezeli-ebedi, töz ve salt fiil olan bir uç şeyin varlığını kabul etmemiz gerekir.”⁵⁶

Öyleyse Aristoteles için her hareket eden nesnenin, “bir şey” tarafından hareket ettirilmesi zorunlu bir durumdur. Çünkü aksi bir görüşün kabulü, bizleri “hareket eden nesnelerin, kendiliğinden hareket ilkesine sahip olabileceği” yanlış yargısına götürecektir. “Madem devinen nesne bir şey tarafından devindirilir, bir yer içinde devinen her şeyin de başka bir şey tarafından devindirilmesi zorunlu. Öyle ki, devindirenin kendisi de devindiğinden ötürü, o da başka bir şey tarafından devindirilir, yine o da başka bir şey tarafından. Demek ki bu sonsuza gitmeyecek, bir yerde duracak, devinmenin ilk anlamda/doğrudan nedeni olacak olan bir şey olacaktır.”⁵⁷ İşte Aristoteles için hareketin ilk nedeni olan şey, ilk hareket ettirici olmak durumundadır. Ancak Aristoteles, ilk hareket ettiricinin evren üzerindeki hareketinin fiziksel bir hareket olmadığı görüşündedir. Çünkü Aristoteles'e göre fiziksel bir hareketin söz konusu olabilmesi için öncelikle, harekete sebep olan şeyin kendisinin hareket ediyor olması gerekmektedir. “Dediğimiz gibi, devindiren her şey olanak halinde devinebilir bir şey olduğundan ötürü devinir, onun devinimsizliği “durgunluk” (nitekim kendinde devinim için olan nesnenin devinimsizliğidir “durgunluk”). Böyle bir şey olarak devinebilir olana etkide bulunmak, işte bu devindirmek. O bunu temasla gerçekleştirir, dolayısıyla aynı zamanda etkilenir de. Bunun için devinim, devinebilir olarak devinebilir olan nesnenin tamamlanması, gerçekleşmesidir, bu ise devindirenin bir dokunduruşuyla olur, dolayısıyla o da etkilenir.”⁵⁸

⁵⁶ Aristoteles, Metafizik II, s. 166.

⁵⁷ Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul, 2005, (Fizik), s. 423.

⁵⁸ Aristoteles, Fizik, s. 101.

Görülüyor ki Aristoteles için hareketin fiziksel olarak gerçekleşmesi, hareket ettirenle hareket ettirilenin karşılıklı bir temasını gerektirmektedir. Yine burada hareket ettirilenin, hareket ettiriciye verdiği bir tepki söz konusudur. Oysa söz konusu bu fiziksel etkinlik, ilk hareket ettiricin doğasına uygun görünmemektedir. Çünkü daha önce belirtildiği üzere, ilk hareket ettirici salt form olmakla madde-dışı bir doğaya sahiptir. Dolayısıyla maddi olmayan bir varlığın, hareket ettirdiği nesne üzerinde maddesel bir etkisinden, fiziksel bir temasından söz edilebilmesi mümkün değildir. Çünkü sözü edilen fiziksel dokunuş, ilk hareket ettiricinin doğasıyla uzlaşmamaktadır. Öyleyse Aristoteles'in düşüncesinde ilk hareket ettiricinin doğaya uygun, onunla uzlaşabilir nitelikte bir hareketi gerçekleştiriyor olması mümkün bulunmamaktadır. İşte madde-dışı bir doğaya sahip olması bakımından ilk hareket ettiricinin hareketi meydana getirebilmesi adına, kendisinin hareket ediyor olması gerekmemektedir. Dolayısıyla o, hareketsiz hareket ettiricidir. Kendisi hareket etmeksizin harekete sebep olmaktadır. Kendisi hareket etmeksizin hareket veren ilk hareket ettiricinin fizik-dışı bir biçimde harekete sebep olması gerekmektedir. Öyleyse o, bir arzu nesnesi olarak hareketi gerçekleştirmektedir. “Şimdi arzunun ve düşüncenin konusu olan şeyler bu şekilde harekete ettirirler. Bu iki kavram en yüksek derecelerde göz önüne alındıklarında, özdeşirler. Çünkü arzunun konusu görünüşteki iyi, akıllı isteğin konusu ise gerçek iyidir. Bir şeyi biz kendisini arzu ettiğimizden ötürü bize iyi görünmesinden ziyade, bize iyi görüldüğü için arzu ederiz. Çünkü hareket noktası, düşüncedir. Düşünce ise düşünülenle harekete geçer ve iki zıtlar dizisinden biri, özü gereği düşünüldür. Bu olumlu dizide töz, ilk olandır. Tözde ise ilk olan, basit ve bilfiil olandır.”⁵⁹

Demek ki Aristoteles'in düşüncesinde ilk hareket ettirici, evrendeki hareketi bir “arzu nesnesi” olarak gerçekleştirmekte ve “O” , en yüksek arzu edilir olmakla, en yüksek düşünülür olan ve en yüksek iyi olan varlığı da ifade etmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre arzu edilir olan iyi olana özdeş kılınmaktadır. Ancak Aristoteles'in bu noktada “iştiha” adını vermiş olduğu duyusal arzu ile en yüksek arzu olarak nitelenen iradi arzu arasında bir ayrım yaptığı görülmektedir. Ona göre, ruhun akıl-dışı olan kısmında bulunan duyusal iştah (epithymia), görünüşte iyi olanı arzu etmektedir. Söz konusu duyusal arzu “oreksis” olarak adlandırılmaktadır. Ancak

⁵⁹ Aristoteles, Metafizik II, s. 167.

Aristoteles için, ruhun akıllı kısmına ait olan ise “akıllı istek”, “iradi arzu”, “temenni”dir. O; “oreksis”,diğer deyişle “boulesis” olarak adlandırılır. Yine iradi arzu, gerçekte iyi olanı arzu etmektedir. Dolayısıyla, “boulesis”; “epithymia”ya üstün kılınırken aynı zamanda en yüksek arzu edilir olan (to proton orekton) da görünüşte arzu edilir olana üstün kılınmaktadır. Anlaşılacağı üzere, en yüksek arzu edilir olan (to proton orekton), en yüksek düşünülür olan (to proton noeton)a ve gerçek iyi olan (to on kaln)a özdeş kabul edilmektedir. “Ancak kendinde iyi ile kendinde arzu edilir olanın her ikisi de aynı diziye aittirler ve bu dizide ilk olan, her zaman en iyi olan veya en iyiye benzer olandır.”⁶⁰

Öyle görünüyor ki, Aristotelesçi düşüncede kendinde iyi olan; kendinde arzu edilir olan ve kendinde düşünülür olandır. O; İlk Olan, basit ve bilfiil olandır. Onun ilk küreyi ve diğer evrenin iç kürelerini aşk ve arzu uyandırarak hareket ettiriyor olması; “İlk Olan”ın Aristoteles tarafından evrendeki değişimin hem ereksel nedeni, hem de etkili nedeni olarak tasavvur edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Nitekim Aristoteles için ilk hareke ettirici, ereksel neden olarak etkili neden olmaktadır. “Ancak hiçbir zaman var olmayan, her zaman var olması gereken bir şey anlamında ereksel neden değildir; etkisi tüm evren içinde, var olan her şeyin-her durumda rastlantı ve özgür iradenin karanlık alanı dışında kalan her şeyin-kendisine bağlı olduğu bir biçimde yayılan öncesiz ve sonrasız olarak canlı varlıktır.”⁶¹

Görülüyor ki Aristoteles’in metafiziği adına, ereksel neden (eromenon), bir arzu nesnesi olarak evreni hareket ettirmekte; söz konusu hareket, ilk hareket ettiricinin hareketini gerekli kılmamaktadır. Tüm diğer gök küreleri, kendileri hareket ettirildikleri için hareket etmekte ve adeta ilk hareket ettiricinin kendilerine verdiği hareketi birbirlerine iletmektedirler. Dolayısıyla bu noktada Aristoteles, ilk hareket ettiriciden; evren içerisinde etkisi görülmeyen, geleceğe yönelik idealize bir “ereksel neden” olarak söz etmemektedir. Aksine o, bilfiil ve ezeli-ebedi bir varlığa ve gerçekliğe sahiptir. Yine Aristoteles’in “Gök Üzerine” adlı kitabının farklı pasajlarında gök cisimlerinin canlı varlıklar olduğunu ifade ettiği cümleler görülmektedir. “Ne ki biz yıldızları, birlikler düzeni taşıyan ama tamamen ruhtan bağımsız cisimler olarak düşünüyoruz. Oysa onları eyleme ve canlılığa katılan varlıklar olarak da ele almamız gerekir. Ancak böylece olanlar, hiç de usa aykırı

⁶⁰ Aristoteles, Metafizik II, s. 167.

⁶¹ David Ross, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 213.

görünmeyecektir. Nasıl bedenlerle ilgili olarak, kimi hiç beden çalışması yapmadığı halde sağlıklıdır, kimi için bu küçük gezintilerle gerçekleşir, kimi ise kendisini paralasa iyi durumu bulamaz, hatta tersi gerçekleşir, tıpkı bunun gibi en iyiyi zaten sahip olan birinde iyi bir eylemden bağımsız olarak zaten vardır, ona en yakın olan azıcık, tek bir eylemle bunu elde eder, daha uzak olanlarınsa daha çok eylemde bulunmaları gerekir. Bunun ne kadar olduğunun ve ne sıklıkla yapılması gerektiğinin doğrusunu bulmak zor iştir.”⁶² İşte bu pasajda Aristoteles, yıldızların eylemlerinin tıpkı hayvanların ya da bitkilerinki gibi olduğunu düşünmekte, dolayısıyla göksel cisimlere bir canlılık izafe etmektedir.

Şimdi, “en yüksek derecede en iyi şey amacına ulaşmaktadır. Bu olmuyorsa en iyiye ne denli yakınsa o denli iyi olur. İşte bunun için yeryüzü de hiç devinmiyor, ona en yakın olanların devinimleri en az. Çünkü bunlar sınıra ulaşamazlar, en tanrısal başlangıcın, ilkenin belli bir noktasına kadar ulaşabilirler. İlk gökyüzü hemen tek bir devinim aracılığıyla ulaşır. Birinci ile sonuncunun arasındakiler ise ulaşırlar ama pek çok devinim aracılığıyla.”⁶³

Yukarıda betimlendiği üzere ilk küre ve diğer iç küreler, “ereksel bir neden olarak” ilk hareket ettiriciyi arzulamakta ve düşünmektedir. Çünkü “o”, kendinde iyi olmakla, kendinde arzu edilir olandır. Dolayısıyla Aristoteles bu noktadan itibaren “en iyi olan varlık” a “Tanrı” kavramının gerektirdiği bir takım sıfatları izafe etmeye başlamaktadır. Nitekim en iyi olmakla kendinde arzu edilir olan Tanrı; ilk olan, basit, salt form, bilfiil olandır. Tanrı, tüm Gök’ün kendisine bağlı olduğu en yüksek iyi olmakla “ereksel neden”dir. “Bu durumda ereksel neden, aşkın nesnesi olarak hareket ettirir ve bütün diğer şeyler, kendileri hareket ettirildikleri için hareket ederler. Şimdi eğer bir şey hareketli ise, bu onun olduğundan başka türlü olmaya elverişli olduğu anlamına gelir. O halde eğer onun fiili, yer değiştirme hareketinin ilk biçimi ise, bu yalnızca değişmeye tâbi olması bakımından başka türlü olmasının mümkün olmasından, yani töz bakımından başka türlü olmasının mümkün olmayıp yer bakımından öyle olmasının mümkün olmasından ötürüdür. Ancak kendisi hareketsiz kalarak hareket ettiren bilfiil var olan bir varlık olduğuna göre, bu varlık hiçbir biçimde olduğundan başka türlü olamaz. Çünkü yer değiştirme hareketi, değişmelerin ilk türüdür ve ilk yer değiştirme hareketi de dairesel yer değiştirme

⁶² Aristoteles, **Gök Üzerine**, çev. Saffet Babür, Ankara, 1997, (Gök), s. 143.

⁶³ Aristoteles, Gök, s. 145.

hareketidir. “İmdi işte bu dairesel hareketi meydana getiren, İlk Hareket Ettirici’ dir. O halde İlk Hareket Ettirici, zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak var olması bakımından da onun varlığı İyi Olan’ dır ve bu anlamda da o, ilkedir.”⁶⁴

Aristoteles, Tanrı’nın zorunlu bir varlık olduğunu söylemekle Metafizik II’de zorunlu olanın üç anlamından söz etmekte; ancak o, özellikle şu iki anlam dahilinde zorunlu bir varlık olarak Tanrı’dan söz etmiş olduğunu bizlere düşündürmektedir. O, “kendisi olmaksızın İyi’nin olmasının imkânsız olduğu anlamda zorunlu olan, başka türlü olması mümkün olmayan, yalnızca tek bir tarzda var olmasının mümkün olduğu anlamında zorunlu olan”⁶⁵ varlığın Tanrı olduğunu ifade etmektedir. İşte Aristotelesçi metafizikte Gök, zorunlu varlık olmakla Tanrı’ya, bu ilk ilkeye bağlıdır.

Yukarıda ifade edildiği üzere, İlk Hareket Ettirici, kesin anlamda kuvve ve değişimden arınmış olması bakımından O’nun olduğundan başka türlü olması imkân dahilinde değildir. O; zorunlu olarak bilfiil ve hareketsiz olmak durumundadır. Yine Aristoteles için Tanrı, “en yüksek anlamda iyi” olduğundan, onun doğasına karşıt olan hiçbir şey onun üzerinde etkide bulunamamaktadır. Aksine Tanrı’da; “Tanrısal iç zorunluluk” ile “Tanrısal mükemmellik” birbirini karşılamakta ve bu bağlamda O; doğasına uygun olarak hareketi gerçekleştirmekte, evren üzerinde etkide bulunmaktadır. Aristoteles’te Gök, bu İlk İlke’ye bağlı olarak, ona duymuş oldukları bir aşk ve arzu tarafından hareket ettirilmekle, her türlü rastlantı ve iradi özgürlüğün alanından da koparılarak; zorunluluğa ve belirlenmişliğe hapsedilmektedir. Yine Tanrısal zorunluluğun ve belirlenmişliğin alanı, Aristoteles için en yüksek iyi olmakla kendinde iyi olanın ve kendinde arzu edilenin ve düşünülenin alanı olarak Tanrısal iyiliği, mükemmelliği ve aydınlığı ifade ediyor görünmektedir. Rastlantının ve özgür iradenin karanlık alanı ise, görünürde iyi olanın, duyusal iştahın alanı olmakla “Göksel Âlem”den kesin bir biçimde ayrı tutulmaktadır.

2.1.3 Aristoteles’te Göksel Akıllar ve Tanrı’nın, Göksel Cisimler Üzerindeki Hareketleri

Aristoteles, “Gök Üzerine” adlı kitabında farklı pasajlar dahilinde gök cisimlerinin canlı varlıklar olduklarından söz etmektedir. Aristoteles’e göre güneş, ay

⁶⁴ Aristoteles, Metafizik II, s. 169.

⁶⁵ Aristoteles, Metafizik II, s. 169.

ve gezegenlerde hareketi meydana getiren “akıllar” dır. Gök cisimlerinin hareketi, iç içe ortak merkezli küreler varsayımı ile açıklanır. Aristoteles’in düşüncesinde ortak merkezli kürelerden her biri, hemen dışındaki kürenin üzerinde kutuplara sahip bulunmaktadır. Bu vesileyle her bir kürenin, içinde yer alan küreye kendi hareketini geçirdiği varsayılır. Dolayısıyla en dış küreyi hareket ettirmekle ilk hareket ettirici, aynı anda tüm diğer küreleri de harekete geçirmiş olmaktadır. “O, güneşi yirmi dört saatte bir defa dünyanın etrafında döndürür ve böylece gece ile gündüzün birbirini düzenli olarak takip etmesini ve bu takip edişin nedeni olduğu dünyada gerçekleşen bütün hayat olaylarını meydana getirir. Ancak dünyanın yapısında mevsimlerin ritmi, meydana getirdiği ekim ve biçim zamanları, hayvanların çiftleşmesi vb. türünden sonuçlarıyla çok daha önemli bir rol oynar ve bunun nedeni, güneşin ekliptik boyunca yaptığı yıllık harekettir. Güneş, dünyanın belli bir bölgesine yaklaştığında orada oluş, bu bölgeden uzaklaştığında ise yok oluş ortaya çıkar.”⁶⁶ “Böylece oluşun güneşin yaklaşımına, bozuluşun uzaklaşmasına eşlik ettiğini görüyoruz. Biri ve diğeri aynı zamanda olup biter, çünkü doğal oluş ve bozuluş süreleri eşittir.”⁶⁷

Aristoteles, yukarıda belirtildiği üzere gök cisimlerine canlılık izafe etmekte ve onların her birinin “akıllar” ından söz etmektedir. Yine Aristoteles her gök küresini bir ruh ve bedenden oluşan ve onların her birine karşılık gelen akli arzu eden bir birlik olarak tasavvur etmektedir. Ayrıca Tanrı’nın gök cisimlerinin akıllarını arzu nesnesi olarak hareket ettiriyor olması görüşü Aristotelesçi fizik ve metafizik adına varsayılması zorunlu görünen bir görüştür. “Gerçekten, tüm şeylerde doğa en iyisine yönelir diyoruz ve var olmak var olmaktan iyidir, varlığa değişik anlamlar veriyoruz fakat varlık, her şeye ait olmayabilir, onların ilkesinden çok uzaklaştıkları için Tanrı, başka şekilde, bu yüzünden evrenin mükemmelliğini gerçekleştirdi. Bu, kesiksiz oluşu yaratarak olur, çünkü böylece artarda geliş varoluşa daha keskin garanti sağlayabilir, sonsuz varlığa fazla benzemesi yüzünden oluş, kendisini her zaman yeniler.”⁶⁸

Şimdi, her bir gök küresinin akli, bir arzu ve sevgi nesnesi olarak Tanrı’yı arzulamak ve sevmek ile Tanrı’nın gök üzerindeki hareketi mümkün kılınmaktadır.

⁶⁶ Ross, s. 213.

⁶⁷ Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş Üzerine**, Çev. Celal Gürbüz, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990, (Oluş), s. 148.

⁶⁸ Aristoteles, Oluş, s. 149.

“Demek ki Gök ve Doğa böyle bir İlke’ye bağlıdır. Ve bu ilke bizim kısa bir süre yaşamamız mümkün olan en mükemmel hayatla karşılaştırılabilir bir hayattır. O her zaman bu hayattadır.(Bizim için imkânsız olan bir durum)”⁶⁹ Ancak belirtildiği üzere, gök küreleri “Tanrısal Hayat”ın aynısını yineleme gücüne sahip değildir. Onlar ancak süreklilik içermesi açısından dairesel hareketi gerçekleştirmek suretiyle “Tanrısal Hayat”a yaklaşabilmektedirler. “Yalnızca dairesel yer değiştirmenin eş biçimli / sabit hızda olması olası, çünkü düz çizgi üzerinde başlangıçtan ve sona doğru değişik biçimde / değişen hızda devinilir, nitekim her nesne duraduran şeyden ne denli uzaklaşırsa o denli hızlı devinir. Oysa yalnızca dairesel devinimin başı ile sonu doğal olarak kendinde değil, dışarıdadır.”⁷⁰

2.1.4 Aristoteles’te Tanrı’nın Doğası

Aristoteles’in düşüncesinde daha önce ifade edildiği üzere, en yüksek arzu edilir olan (to proton orekton), en yüksek düşünülür olan (to proton noeton)a yani en yüksek akılsal olana özdeştir. Yine en yüksek düşünülür olan; gerçekte iyi olan (to on kalon) olmakla, akıllı istek (oreksis, boulesis)in arzusu olmaktadır, “İmdi özü gereği olan düşünce, özü gereği en iyi olanı, en yüksek düşünce de en yüksek İyi’yi konu alır. Akıl, akılsalı kavrarken kendi kendisini düşünür. Çünkü onun kendisi konusuyla temas haline girmek ve onu kavramak suretiyle akılsal olur. Öyle ki sonuçta akıl ve akılsal bir ve aynı şeydir. Akılsalı kabul eden şey, yani formel töz, akıldır ve akıl, akılsala sahip olduğunda bilfiildir.”⁷¹

Aristoteles için “zorunlu olan”ın içermiş olduğu anlamlarından biri, “başka türlü olması mümkün olmayan, yalnızca tek bir tarzda var olmasının mümkün olması” anlamıdır. İşte Tanrısal varlık, sözü edilen bu anlamıyla zorunluluğa sahip olan bir varlıktır. O; formel töz, akıl ve akılsala sahip olduğu ölçüde de bilfiil bir varlıktır. Şimdi bu noktada özü gereği zorunlu olan varlığın, akıl olmasının zorunluluğundan söz edilebilmektedir. Belirtildiği üzere, akıl; kendi konusu ile temas halinde iken, ancak onu (kendini) düşünürken ve onu kavrarken akılsal olabilmektedir. Öyleyse Tanrısal kavrayışın konusunun kendi özü olmak

⁶⁹ Aristoteles, Metafizik II, s. 170.

⁷⁰ Aristoteles, Fizik, s. 409.

⁷¹ Aristoteles, Metafizik II, s. 170.

“zorunluluğu” ndan da söz edilebilecektir. Dolayısıyla Tanrı, özü gereği madde dışı, akılsal bir töze sahip olmak zorunda olduğu gibi “O”, aynı zamanda da bu akılsal tözü kavramak da zorundadır. Çünkü daha önce belirtildiği gibi, “zorunlu olan” ın içerdiği bir diğer anlam; “kendisi olmaksızın İyi’nin olmasının imkânsız olduğu anlamda zorunlu” luktur. Dolayısıyla Tanrı, bu bağlamda kendi “gerçek iyi olan” özünü kavramak ve düşünmek zorunluluğu olan bir varlıktır. O, kendi özünü kavrama zorunluluğu içerisinde, “gökte (ay-üstü âlemde) ki iyi” yi de zorunlu kılmaktadır. “O halde tanrısal düşüncenin düşündüğü şeyin onun kendisi olması gerekir. Çünkü o var olan en mükemmel şeydir ve onun düşüncesi, düşüncenin düşüncesidir.”⁷² Aristoteles için maddesi olan varlıklarda düşünce ile düşüncenin üzerine yöneldiği şey farklıdır. Yani düşüncenin konusu, düşünen öznenin kendisi olmayıp, onun kendisi dışında olan bir varlıktadır. Oysa “maddesi olmayan şeylerde düşünülen ile düşünce farklı olmadığından tanrısal düşünceyle onun konusu aynı olacak ve düşünce, düşüncenin nesnesi ile bir olacaktır.”⁷³ Yine Aristoteles’e göre, “maddesi olmayan şey, bölünemez. Tanrısal aklın durumu, bazı geçici anlarda insan aklının (veya daha doğrusu her bileşik varlığın aklının) durumuna benzer: Bu akıl, İyi’ye şu veya bu anda sahip değildir, kendisi için dıştan bir şey olan bu en yüksek İyi’yi o bölünmez bir içinde kavrar. İşte tanrısal düşünmenin düşünme tarzı budur. Ancak o ezeli-ebedi olarak kendi kendisini düşünür.”⁷⁴ Dolayısıyla Aristotelesçi metafizik ve teolojide madde-dışı akılsal töz, Bir Olan varlık olmakla Tanrı, herhangi bir anda henüz sahip olmadığı dışsal bir şey olan “ en yüksek iyi”yi kendi üzerine düşünmekle kavramaktadır. Söz konusu Tanrısal kavrayış, Tanrı’nın madde-dışı olan, bölünmez bir olan özü gereği zorunlu olarak gerçekleşmektedir. Aristoteles’e göre mükemmel bir öze sahip olan Tanrı’nın, kendi özünden daha az mükemmel bir varlığın özünü kavrayabilme ve düşünebilme özgürlüğü söz konusu olamamaktadır. “O halde aklın içerir gibi görüldüğü tanrısal öge, kuvveden ziyade fiildir ve temaşa fiili, en yüksek ve en mükemmel mutluluktur. O halde Tanrı bizim ara sıra sahip olduğumuz haz verici duruma her zaman sahipse, bunun kendisi hayranlık vericidir. Eğer o ona daha büyük ölçüde sahipse, bu daha da hayranlık vericidir. İmdi Tanrı, bu söylediğimiz biçimde ona sahiptir. Hayat da Tanrı’dır; çünkü aklın fiili hayattır ve

⁷² Aristoteles, Metafizik II, s. 186.

⁷³ Aristoteles, Metafizik II, s. 189.

⁷⁴ Aristoteles, Metafizik II, s. 190.

Tanrı bu fiilin ta kendisidir. Tanrı'nın kendi kendisiyle kaim olan fiili, en mükemmel ve ezeli-ebedi bir hayattır. Bundan dolayıdır ki biz Tanrı'yı ezeli-ebedi, mükemmel bir canlı olarak adlandırmaktayız. O halde hayat ve sürekli ve ezeli-ebedi ömür, Tanrı'ya aittir. Çünkü, Tanrı, bunun kendisidir.”⁷⁵

2.1.5. Aristoteles'te Tanrısal İrade

Aristoteles için Tanrının hiçbir şeyi düşünmemek gibi bir özgürlüğünden de söz edilememektedir. “O zaman onun değeri ne olacaktır? Bu takdirde o uykuya benzer bir durumda olacaktır.”⁷⁶ Yine Aristotelesçi düşüncede Tanrı, kendi dışında farklı bir ilkeye bağlı olarak da düşünememektedir. “Eğer düşüncesi başka bir ilkeye bağımlı ise bu takdirde o (tözü düşünme fiili değil, basit bir kuvve olacağından) en yüksek töz olamaz. Çünkü onun değeri düşünmeden ibarettir. Sonra özü ister akıl kuvvesi, ister düşünme fiili olsun, neyi düşünür? Ya kendi kendini veya bir başka şeyi düşünür. Eğer bir başka şeyi düşünürse, bu ya her zaman aynı şeydir veya bazen bir şey, bazen bir başka şeydir. O zaman onun düşüncesinin nesnesinin iyi olan olması veya başka herhangi bir şey olmasının ne önemi vardır? Veya bundan ziyade bazı şeylerin onun düşüncesinin konusu olması saçma olmayacak mıdır? O halde açıktır ki o, en tanrısal ve en değerli olan şeyi düşünür. Ve düşüncesinin konusu da değişmez. Çünkü bu, daha kötüye doğru bir değişme olacaktır ve böyle bir şeyin kendisi de zaten bir hareket olacaktır. O halde ilkin eğer tanrısal akıl düşünme fiili değil, basit bir kuvve olursa, düşüncenin sürekliliğinin onun için zahmetli bir yük olacağını farz etmek mantıklı olacaktır. İkinci olarak bu durumda aklın kendisinden daha yüce bir şeyin, yani düşüncenin konusunun kendisinin mevcut olacağı açıktır.”⁷⁷

Şimdi, yukarıdaki ifadeler ışığında Aristoteles için Tanrı; yalnızca kendisi üzerine düşünmekle, yalnızca kendisi üzerine bir bilgiye sahip olmaktadır. Tanrısal zihnin burada nesnesiyle doğrudan doğruya temas halinde olduğu söylenebilmektedir. Dolayısıyla Tanrının zihni, sezgisel bir tarzda kendi üzerine düşünmekte ve bilmektedir. Öyleyse Aristoteles'e göre, Tanrı'nın etkinliği yalnızca

⁷⁵ Aristoteles, Metafizik II, s. 171.

⁷⁶ Aristoteles, Metafizik II, s. 185.

⁷⁷ Aristoteles, Metafizik II, s. 186.

bir düşünce etkinliği olarak sınırlandırılmaktadır. Çünkü Tanrı için temaşa fiili; en yüksek haz, en mükemmel mutluluk olarak konumlanmaktadır. Yine sezgide akıl, bizzat bilfiil olarak akılsalların kendisi olmaktadır. Aristoteles için biz insanların çok nadir olarak yaşayabilme imkânına sahip olduğumuz söz konusu temaşa ve haz durumuna Tanrı, her zaman sahip olmakla O, “hayat” olarak tanımlanmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere Tanrı, hayata sahip olan değil, “hayatın kendisi olan İlk İlke” dir. Tanrı’nın temaşa fiili; en asil bir faaliyet olmakla en yüksek mutluluk, haz ifade etmektedir. Aristoteles’in düşüncesinde haz ise, etkinlikleri ve aranılan yaşamı tamamlamaktadır. “İmdi hazzın aranması ussal, çünkü her bir kişi için tercih edilesi olan yaşamı tamamlıyor.”⁷⁸ Yine, “her duyuma göre bir haz var, aynı şekilde her düşünme gücüne, her “teori”ye ilişkin bir haz var. En hoş etkinlik ise en tam olan; en tam etkinlik de o etkinliğin altına girenlerin en erdemlisiyle ilgili iyi durumda olanıdır.”⁷⁹ Dolayısıyla Aristoteles için, en tam etkinlik; en çok haz veren olmak durumundadır. Bu nedenle Tanrısal etkinlik, sürekli ve ezeli-ebedi olandır.

Görülüyor ki Aristotelesçi teolojide Tanrı, yalnızca kendini düşünmekle, O’nun evren üzerine her türlü düşünüm olanağı imkânsız kılınmaktadır. Böylece Tanrısal hayatın, evrendeki kötülükle olabilecek her türlü ilişkisi de kesilmiş olmaktadır. Çünkü evrene ilişkin kötülükten söz edebilmek için, Tanrı’nın özünde bir değişimden söz edebilmemiz zorunlu kılınacaktır. Oysa Aristoteles için Tanrı; salt form, bilfiil varlık olması bakımından O, bilkuvve kötülüğe asla sahip değildir ki, özü gereği sahip olmadığı bu bilkuvve kötülük, bilfiil kötülük halinde etkinleşebilsin. “Çünkü bize göre İlk Varlık’ın hiçbir karşıtı yoktur. Çünkü bütün karşıtların ilk maddesi vardır ve onlar bilkuvve aynı şeydirler.”⁸⁰ “Bundan başka hiçbir karşıt özsel olarak bir meydana getirici veya hareket ettirici ilke olamaz. Çünkü onun var olmaması mümkündür veya hiç olmazsa onun fiili kuvvesinden sonra gelecektir. O halde bu durumda ezeli-ebedi varlıklar olmayacaktır. Ama evrende ezeli-ebedi varlıklar vardır.”⁸¹ Aristoteles’in düşüncesinde kötü-olan içerisinde kuvve ve olumsuzluk barındırır. Kötü-olan Varlık; bu sebeple var olmamakta ya da fiil durumu, onun kuvve durumundan sonra gerçekleşmektedir. İşte bu anlamda Tanrısal varlık;

⁷⁸ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007, (Nikomakhos), s. 201.

⁷⁹ Aristoteles, **Nikomakhos**, s. 200.

⁸⁰ Aristoteles, **Metafizik II**, s. 194.

⁸¹ Aristoteles, **Metafizik II**, s. 195.

evrendeki kötülükle bağdaştırılamamaktadır. Yine Aristoteles için evrendeki kötülük eğer Tanrı'ya ait değilse, bu durumda insanlara inayet gösterecek olan bir Tanrı tanımı da imkân dahilinde değildir.

Demek ki yukarıdaki ifadeler dolayımında Aristoteles için Tanrı'nın doğası göz önüne alındığında, O'nun evrenle ilgilendiği yönündeki bir anlayış, Tanrı'nın özü gereği sahip olduğu mükemmelliği ortadan kaldırmaktadır. Çünkü Tanrı, özü gereği "En Mükemmel İyi"dir. Dolayısıyla O'nda bilkuvve kötülüğün var olma olumsuzluğu söz konusu olamamaktır. Yine Aristoteles'in Tanrı'sı evrenle ilgilenmemesi, onun bilgisi olmayan bir bilgiye sahip olması anlamında "Bencil bir Tanrı" olarak da tanımlanamamaktadır. Çünkü Aristoteles için nasıl ki görme duyumuzun duyuşal nesnelere gördüğü durumda duyduğu hazla mutlu olması söz konusuysa, aynı şekilde Tanrı'nın da kendi kendini teması sonucu mutlu olması ve hatta çok daha fazla haz duyması mümkün olmaktadır. Dolayısıyla gözümüzün görme mutluluğu bencillik olarak adlandırılabilirse eğer, aynı tarzda Tanrı'nın da temasal mutluluğu bencillik olarak nitelenebilir bir durum olmalıdır. Yine Aristoteles'in Tanrı'sı, yalnızca kendisi üzerine bir düşünme ve bilgiye sahip olmakla; O'ndan, evrenin yaratıcısı ve dolayısıyla da insanın varlık nedeni olarak söz edilebilmesi uygun değildir. Çünkü Aristoteles için Tanrı'nın evrene zamansal bir önceliği söz konusu olamamaktadır. Tanrı'nın evrene önceliği, mevkisel ve mantıksal bir öncelik olarak kabul görmelidir. Çünkü gerek madde, gerek form, gerekse hareketin kendisi Tanrı kadar ezeli-ebedidir. Dolayısıyla Tanrı'nın en dış küre olmakla evren küresine ilk hareketi veriyor olması, O'nun ilk hareket ettirici olması durumu; evrenin yaratılmış olduğu biçiminde yanlış değerlendirilmemelidir. Çünkü bu yanlış yorum bizleri; gerek hareketin, gerekse evrenin zamanda varlığa gelmiş olacağı yanlış çıkarılmasına ulaştırmaktadır. Oysa Aristoteles için madde ezeli olmakla, ezeli olarak hareket etmektedir. Yine form da ezeli olmakla, maddeyi ezeli olarak biçimlendirmektedir.

Şimdi, daha önce belirtildiği üzere Aristotelesçi düşüncede Tanrı'nın evrenle ilgilendiği anlayışı, Tanrı'nın doğası göz önüne alındığında; O'nun doğasına, özüne uygun olmayan bir anlayış olarak kabul görmektedir. Ancak Aristoteles için aynı anlayış evrenin kendisi göz önüne alındığında; Tanrı evrenle sıkı bir ilişki düzleminde konumlanmaktadır. Bütünün doğasının iki tarzdan hangisi bakımından,

yani bağımsız, kendi kendine ve özü gereği var olan bir varlık olarak mı, yoksa Bütün'ün düzenin kendisi olarak mı İyi'yi ve en yüksek İyi'yi içinde bulundurduğu sorusunu da ele almalıyız. Daha çok o bir orduda olduğu gibi her iki bakımdan da var olacak değil midir? Çünkü ordunun iyisi hem düzeninde, hem de onu kumanda eden komutanında bulunur, hatta daha çok ikincide bulunur. Çünkü komutan ordunun düzeninden ötürü var değildir, tersine ordunun düzeni komutan sayesinde vardır. Her şey bir bütün olarak belli bir biçimde düzenlenmiştir, ama aynı biçimde düzenlenmemiştir. (Örneğin balıklar, kuşlar ve bitkiler.) Şeyler birbirleriyle birinin diğeriyle hiçbir ilişkisinin olmadığı bir tarzda değil, tersine birbirleriyle karşılıklı ilişkiler içinde oldukları bir tarzda düzenlenmişlerdir. Çünkü her şey tek bir amaç için düzenlenmiştir. Evrenin durumu, özgür insanların kesinlikle en ufak bir şekilde keyiflerine göre hareket etmedikleri, tersine onların bütün eylemlerinin veya hiç olmazsa onların en büyük bölümünün, düzenli olduğu bir evin durumuna benzer.”⁸²

Görülüyor ki Aristotelesçi düşüncede Tanrı, evrenin fail nedeni olarak değil, daha çok evrenin ereksel nedeni olarak tasarlanmaktadır. “Bu durumda ereksel neden, aşkın nesnesi olarak hareket ettirir ve bütün diğer şeyler, kendileri hareket ettirildikleri için hareket ederler.”⁸³ Aristoteles için nasıl ki bir tablo, kendisini seyreden üzerinde ya da bir sevilen kendini seven üzerinde habersizce ve kendisinde bir hareket ve değişme söz konusu olmaksızın ilgi ve sevgi uyandırıyor, aynı biçimde Tanrı da evren üzerinde benzer bir etkiye sebep vermektedir. Tanrı bu tarzda ilk küreye hareketi vermekte, bu hareket kendinden aşağı diğer kürelerin hareketini zorunlu kılmaktadır. İşte ay-üstü ve ay-altı alem bu sayede hareket kazanmaktadır. Söz konusu bu belirlenimler ışığında Aristoteles'in Tanrısının evrene içkin bir Tanrı olarak konumlandığı, ancak söz konusu evrendeki Tanrısal etkinliğin; hiçte bilinçli bir Tanrısal etkinlik olmadığı önemle vurgulanmaktadır. Bu anlamda doğanın kendisinde bulunan bilinçsiz bir amaçsallıktan söz edilmektedir. Aristoteles için ay-üstü alemin varlıkları olmakla gök cisimleri oluş ve yok oluştan arınmışlardır. Onlar Tanrısal varlık gibi maddeden tamamen arınmış olmasalar da özel bir madde olan eterden (aitheros) yapılmış olduklarından dolayı oluş ve yok oluşa tabi değildirler. İşte bu sebeple de Tanrısal faaliyeti çok daha kolay taklit ederler. Onların sahip olduğu akılları ve ruhları, hareket ilkeleri olarak onların sürekli dairesel hareketi

⁸² Aristoteles, Metafizik II, s. 190.

⁸³ Aristoteles, Metafizik II, s. 168.

gerçekleştirmelerini sağlamaktadır. Böylece onlar, kendileri adına ereksel mutluluğa yani Tanrısal iyiye ulaşmaktadırlar.

Öyleyse Aristoteles için ne Tanrı adına, ne de ay-üstü alem adına bir özgürlükten söz edilememektedir. Çünkü Tanrı; maddeden tamamıyla arınmış olmakla, hiçbir kuvveye sahip değildir. O; oluş ve yok oluşa sahip bir varlık olarak değil; salt, ezeli-ebedi fiil olarak tasarlanmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın fiili, en mükemmel fiil olmakla düşünme fiili olmaktadır. Tanrı'nın düşünme fiiline konu olacak varlık ise, en mükemmel varlık olması adına, Tanrı'nın kendisi olmak zorundadır. Yine Aristoteles'e göre gök cisimlerinin akıları da bir yer değiştirme hareketi, ayrıca da sürekli bir yer değiştirme hareketi olması bakımından dairesel hareketi gerçekleştirmek suretiyle Tanrısal mutluluğu taklit etmektedirler. Bu anlamda onlar, söz konusu fiilleriyle ay-üstü alemde “Mutlak bir Determinizm”i gerçekleştirmektedirler. Çünkü Aristotelesçi düşüncede göksel akıllar, formlar olmakla onların hareketlerine direnebilecek bir maddeleri yoktur. Şimdi Aristotelesçi düşüncede ay-üstü alemde iradi özgürlük değerlendirildikten sonra, ay-altı alemde irade özgürlüğü incelenmeye çalışılacaktır.

2.2. AY ALTI ALEMDE ÖZGÜR İRADE

2.2.1. Aristoteles'te Ruhsal Yetiler Hiyerarşisi

Nasıl ki Aristoteles için ay-üstü âlemi; Tanrı'dan başlayarak göksel cisimlerin akılları ve bedenlerine uzanan bir hiyerarşi oluşturuyorsa, aynı şekilde ay-altı âlemi de en yukarıda insan olmak üzere, hayvan ve bitkilere uzanan bir yapılanım arz etmektedir. Yine Aristoteles'te ay-altı âlemi varlıkları adına irade özgürlüğünü değerlendirebilmemiz adına, onun psikolojisi içerisinde “ruh”un yetilerine dair yapmış olduğu tasnifin incelenmesi gerekmektedir. Çünkü Aristoteles için doğada bitki, hayvan ve insan olmak üzere üç grup canlı var olduğundan dolayı, bu canlıların beslenme, üreme, arzu etme ve düşünme etkinlikleri adına birer ruhun bulunması söz konusu olacaktır. Aristoteles, bitkilerdeki beslenme ve üreme faaliyetlerinin gerçekleştirilebilmesi için bir “besleyici ruh”un varlığından söz eder. Yine hayvanlardaki hareket, duyum ve arzu faaliyetleri adına bir “duyusal ruh” (hayvani

ruh) olmalıdır. Ayrıca, insanda düşünme faaliyetleri için bir de “düşünen ruh” (insani ruh) var olmalıdır. Aristoteles’e göre doğada canlı varlıklar adına var olan hiyerarşik düzen, bu canlıların sahip oldukları ruhlar ve bu ruhların faaliyetleri adına da söz konusu olmaktadır. Yine Aristoteles’in düşüncesinde nasıl ki hiyerarşik düzen dahilinde var olan her canlı varlık, kendinden daha aşağıda bulunan varlığı ve faaliyetleri içeriyorsa; aynı şekilde daha yukarıda bulunan ruhlar da daha aşağıdaki canlıların sahip oldukları ruhları ve ruhsal faaliyetleri içermektedir.

Aristoteles, “ruhlar hiyerarşisi”nde en aşağıda “besleyici ruh”un varlığına işaret etmektedir. “Hayatın canlıyı cansızdan ayırdığını araştırmamızın hareket noktası olarak koyalım. Oysa “hayat” teriminin pek çok içeriği vardır ve bir süjenin yaşadığını söylememiz için onda bu içeriklerden, örneğin, zekâ, duyumlama, yerel hareket ve dinginlik veya dahası beslenme hareketi, değişme ve büyüme gibi yetilerden, sadece birinin bulunması yeter. Bu nedenle bütün bitkiler hayata sahip gibidir; çünkü gerçekte öyle görülüyor ki, onlarda bir yeti ve böyle bir ilke vardır, bu ilke sayesinde yer bakımından zıt yönler göre büyürler veya küçülürler. Gerçekte onlar aşağı dışında, sadece yukarıya doğru büyümeyiz; fakat benzer biçimde bu iki yönde büyürler; böylece giderek her yöne ilerleyip, beslenmeye güçleri yettiği sürece yaşamayı sürdürürler. En azından “ölümlü varlıklarda, diğer yetilen varlığı beslenme yetisine bağlıdır; oysa beslenme yetisi diğer yetiler olmadan da var olabilir. Durum bitkilerde açıktır; çünkü onlarda ruhun diğer yetilerinin hiçbirisi yoktur.⁸⁴ Aristoteles tüm canlılar olarak bitkiler ve hayvanların beslenme yetisi ve dolayısıyla da besleyici ilkedan dolayı hayata sahip olduklarını ifade etmektedir. İşte bu anlamda Aristoteles için besleyici yeti, canlıları canlı olmaları adına hayata bağlayıcı bir ilke olarak ele alınmaktadır.

İşte Aristoteles için ruhun yetilerine ilişkin hiyerarşide, en altta bulunan yeti, ruhun besleyici yetisi olmaktadır. Çünkü söz konusu bu yeti, ruha sahip olan tüm canlılar olmakla bitkilerde ve hayvanlarda ortaktır. Aristoteles’e göre besleyici ruhun hemen üzerinde duygusal ruh yer alır ki, bu yeti, bütün hayvanlarda var olan bir yetidir. “Hayvana gelince, onun organizasyonunun temelinde duyumluma vardır: Hatta gerçekte kımıldamayan ve yer değiştirmeyen varlıklara, duyumlamaya sahip olduklarından, sadece canlı değil de, hayvan deriz. –Farklı duyumlamalar arasında,

⁸⁴ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, Alfa yayınları, İstanbul, 2000, (Ruh), s. 73.

bütün hayvanlara ait temel bir duyumlama vardır: Bu, dokunmadır. Ve nasıl ki, beslenme yetisi, dokunmadan ve diğer her duyumlamadan ayrılabilirse, dokunma da böylece bütün diğer duyumlamalardan ayrılabilir. (Beslenme yetisiyle, ruhun bitkilerdeki bölümünü anlıyoruz; açıkça hayvanların hepsi, dokunma duyusuna sahiptir.) Aristoteles, dokunmanın en alt duyum biçimi olduğu görüşündedir. İşte bu anlamda duyusal ruhun da kendi içerisinde bir hiyerarşi oluşturduğu görülür. Söz konusu hiyerarşide duyusal ruh kaplamı içerisinde dokunma duyumunun üzerinde tatma, koklama, işitme ve görme gibi algısal işlevi gerçekleştiren diğer duyular yer almaktadır. Yine Aristoteles'in düşüncesinde duyusal ruh, söz edilen algısal işlevlerin yanısıra; onun arzulama işlevinden, imgeleme işlevinden, hareket işlevi ve akıl işlevlerinden de söz etmektedir. “Şimdilik ruhun, belirttiğimiz fonksiyonlarının ilkesi olduğunu ve onlarla, örneğin, hareket, duyumlama, çıkarsama yetileriyle ve hareketle tanımlandığını söylemekle yetinelim.”⁸⁵

Görülüyor ki Aristoteles'in düşüncesinde duyusal ruh, yukarıda sözü edilen bölümleri gereği farklı işlevleri gerçekleştirmektedir. “Ve gerçekte bölümlerden her birinin duyumlaması ve yerel hareketi vardır ve duyuma sahipse, imgelemesi de, isteği de olur; çünkü duyumlamanın olduğu yerde acı ve zevk de vardır ve acıyla zevkin olduğu yerde zorunlu olarak iştah da vardır. Fakat zekaya ve kuramsal yetiye gelince, henüz hiçbir şey açık değildir: Yine de öyle görülüyor ki, zeka ve kuramsal yeti tamamen farklı bir ruh cinsidir ve ezelinin bozulabilirinden ayrıldığı gibi, bedenden tek başına ayrılabilir. – Ruhun diğer bölümlerine gelince, söylenenlere göre onların, bazı filozofların iddia ettikleri biçimde, ayrı olmadıkları açıktır. Gerçekte duyumlama yetisinin neliği, ikna etme yetisinin neliğinden farklıdır; çünkü duyumlama fiili, düşüncesini belirtme fiilinden başkadır.”⁸⁶

Aristoteles yukarıda sözü edilen ruhun duyumsal yetilerinin, tüm hayvanlarda görülmediğine dikkat çekmektedir. Aristoteles bazı hayvanların tüm duyumlara, diğer bazılarının sadece bazı duyumlara, diğerlerinin ise tek ve en gerekli olan dokunma duyumuna sahip olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in düşüncesinde canlılar; beslenme, isteme, duyma, hareket etme ve akıl yürütme yetilerinin her birine sahip olamamakta; ancak bu yetilerin bazılarına ait oldukları canlılık türü gereği sahip olabilmektedirler. Örneğin ; “Bitkiler yalnız beslenme

⁸⁵ Aristoteles, Ruh, s. 74.

⁸⁶ Aristoteles, Ruh, s. 75.

yetisine sahiptir; diğer varlıklar buna ve ayrıca duyumlama yetisine sahiptir ve duyumlama yetisine sahip oldukları taktirde, isteme yetisine de sahiptirler; çünkü iştahın, cesaretin ve iradenin kaynağı isteme yetisidir; oysa hayvanların hepsi hiç olmazsa duyulardan birine, yani dokunmaya sahiptir ve duyumlamanın olduğu yerde hem haz ve elem, hem haz ve eleme neden olan şey de vardır ve bu hallere sahip varlıkların iştahı da vardır; çünkü iştah, hoşça gidenin istenilmesidir. - Bundan başka bütün hayvanlar besinin duyumlanmasına da sahiptir; çünkü dokunma besinin duyusudur. Gerçekte kuru, yaş, sıcak ve soğuk nesnelere bütün hayvanların besinini oluşturur (ve bu nitelikler dokunmayla algılanırlar, oysa diğer duyuvarlıklar, rastlantı dışında öyle değildir), çünkü ses, renk, ne de koku, hayvanların beslenmesine hiçbir katkıda bulunmaz; tat almaya gelince; o, dokunulabilir niteliklerin biridir. Oysa açlık ve susuzluk iştahıdır (iştah uyandırır.); açlık kuru ve sıcakla, susuzluk soğuk ve yaşla giderilir ve tat alma bu niteliklerin bir tür çeşnilenmesidir.”⁸⁷ Demek ki Aristoteles için dokunma duyusuna sahip olan hayvanlar, aynı zamanda istek taşımaktadırlar. Yine bazı hayvanlar kımıldama yetisine ve insan akıl yürütme yetisine ve zekaya sahiptir. Yine Aristoteles, imgeleme yetisinin de bazı hayvanlarda varlığından söz etmektedir. Aristoteles’in düşüncesinde, “imgeleme bir tür hareket gibi görüldüğü ve duyumlamasız gerçekleşemediği; fakat sadece duyumlayan varlıklarda ve duyumlama nesnesi olan şeylerden dolayı gerçekleştiği için; bundan başka, bir hareket bilfiil duyumlama tarafından meydana getirebildiği için ve bu hareket zorunlu olarak duyumlamaya benzediği için, - <bu öncüller verildiğinde>, bu mahiyetteki bir hareket, zorunlu olarak önce, duyumlamasız var olamamalı ve duyumlayan varlıklara ait olmalı, sonra da kendisine sahip olan kişinin pek çok fiili yapabilmesini veya pek çok fiilden etkilenmesini mümkün kılmalı, en nihayet, doğru veya yanlış olabilmelidir.”⁸⁸ Dolayısıyla Aristoteles için imgeleme, bilfiil duyumlama tarafından oluşturulan bir hareket olarak tanımlanmaktadır. “Ve nasıl görme en üstün duyu ise; imgeleme [phantasia] adını ışıktan (phaos) alır; çünkü ışısız görmek mümkün değildir. İmgelerin sürekli oluşundan ve bunların duyumlamalarla benzerliğinden dolayı, hayvanlar imgelerin etkisiyle pek çok fiil gerçekleştirir; çünkü bazılarının zekası yoktur –bunlar insan dışındaki hayvanlardır– diğerlerinin zekaları bazen tutku veya hastalıklar veya uyku tarafından karartıldığı

⁸⁷ Aristoteles, Ruh, ss. 79-80.

⁸⁸ Aristoteles, Ruh, s. 165.

için; imgelerin etkisiyle davranır: İnsanların durumu budur.”⁸⁹ Aristoteles, daha önce belirttiği üzere yalnızca insanda olan düşünme yetisini ise diğer tüm yetilerden ayırmaktadır. Ona göre, “düşünme yetisi imgelerdeki biçimleri düşünür. Ve aynı şekilde düşünme yetisi neyin peşinden gideceğine, neden kaçacağına duyulurlarda karar verir ve düşünme yetisi böyle, hatta duyumlamanın dışında, imgelere kendini verdiği kımıldar.”⁹⁰

Şimdi, Aristoteles için daha önce ifade edildiği gibi, besleyici yeti, duyuşal yeti, hayal gücü (imgeleme) akli yeti kendi içinde bir hiyerarşi oluşturmaktadır. Ruhlar ve ruhların sahip oldukları yetiler; en altta besleyici ruh ve yeti olmak üzere sırasıyla duyuşal, hayal gücü ve düşünme ruh ve yetilerine değin yükselmektedir. Bu yetilerden besleyici yeti, yalnızca bitkilerde bulunurken; bitkilerin beslenme ve üreme etkinlikleri besleyici yeti dolayısıyla gerçekleştirilmektedir. Hayvanlarda ise besleyici yetinin yanısıra, duyuşal yeti de bulunmaktadır. Hareket, duyum, imgeleme ve duyuşal arzu (iştah) duyuşal yetinin hayvani işlevlerini ifade etmektedir. İmgeleme ise, duyuşal yetinin hemen üzerinde yer almakta ve hayvanlarda bulunmaktadır.

Yine Aristoteles için insan dışındaki tüm hayvanlar; yalnız duyuşal arzu nesnelere hayal ederek ya da duyumlayarak ona yönelmekte ve hareket etmektedirler. İnsan ise yukarıda ifade edildiği üzere tutku ve hastalık durumlarında yalnız duyuşal iştah (arzu) ve duyuşal imgeye bağlı olarak hareket etmekte ve nesnelere bu tarzda yönelmektedir. Ancak “düşünme yetisi” ile eyleyen insan, iradi bir arzu ile ya da iradi arzunun imgelemi ile davranmaktadır. İşte Aristoteles bu anlamda en yüksek yeti olarak “düşünme yetisi” ni görmektedir. Dolayısıyla onun düşüncesinde, söz konusu bu yetiye sahip olmakla düşünen (aklî) ruh da en değerli ruh olmaktadır. Bu anlamda o; ruhlar hiyerarşisinin tepe noktasında yer almaktadır.

Belirtildiği üzere, Aristoteles düşünme yetisini, diğer tüm yetilerden üstün ve ayrı olarak konumlamış olsa da yine de onun insanı, “salt düşünsel bir varlık” olarak tanımlamış olmadığı görülmektedir. Her ne kadar “düşünme”; insanı diğer canlılardan ayıran onun en temel özgülüğü olmuş olsa da, insan aynı zamanda isteyen, arzulayan ve irade gösteren bir yana da sahiptir. İşte bu noktada Aristoteles’in insan eylemlerinin belirleniminde yalnızca “aklın” belirleyiciliğini

⁸⁹ Aristoteles, Ruh, s. 166.

⁹⁰ Aristoteles, Ruh, s. 188.

kabul etmediği ve aşırı entellektüalist bir tavır yerine, daha ılımlı bir tavır sergilemiş olduğu söylenilebilir. Aksi takdirde Aristoteles'in insan eylemlerinin belirleyiciliğinde özgürlüğün ve seçimin (tercihin) rolünü yadsıyor olması gerekmektedir. Oysa Aristoteles, insanı diğer hayvanlarla "irade"ye sahip olmak bakımından benzer kılmış olsa da; onu "tercih eden" varlık olmakla ayrıcalıklı kılmaktadır. Ancak Aristoteles için daha önce işaret edildiği üzere, "duyusal yeti"nin ve "imgeleme yetisi"nin hemen üzerinde "düşünme yeti"si yer almaktadır. Dolayısıyla Aristoteles'in düşüncesinde zihin, bir duyusal arzu nesnesi üzerine imgelemde bulunmakta ya da düşünmektedir. Düşünce arzu nesnesi üzerine "iyi" ya da "kötü" olduğu yönünde yargıda bulunmaktadır. İşte bu anlamda Aristoteles için bir şeyi arzu etme veya ondan nefret etme; düşüncenin fiili olan bir şeyi tasdik etme ya da onu inkar etmeye özdeş kılınmaktadır. Yani Aristoteles, bir şeyi "arzu etme"nin, onun iyi bir şey olarak "tasdik"i olduğu, bir şeyden "nefret etme"nin ise, onun iyi bir şey olduğunun "inkâr" edilmesi olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Aristotelesçi düşüncede arzu edilir olan, arzu nesnesi olan zihnin üzerine "iyi" olmak anlamında "onay" verdiği; nefret nesnesi olan ise aynı zihnin üzerine "kötü" olmak bakımından "red" verdiği yargı nesnelere olarak konumlanmaktadır. "Böylece duyumlama basit açıklamaya ve basit kavramaya benzer; fakat duyulur nesne hoş veya can sıkıcı olduğunda, bir tür tasdik ya da inkârın kaynağı olan ruh, duyulur nesnenin peşinden gider veya ondan kaçır. Hazzı ve elemi duymak, aracı gibi alınan ve iyi ve kötüyle, iyi ve kötü olarak ilişki içindeki duyumlama yetisi sayesinde davranmaktır. Ve tiksinti ve istek, sonuçta aynı yetinin eylemleridir; diğer deyişle istek yetisi ve tiksinti yetisi, özleri farklı olmakla birlikte, ne birbirinden, ne de duyumlama yetisinden ayrıdır. –Dianoetik ruha (çıkarsamacı düşünce) gelince, imgelemeler onda duyumlamanın yerini alırlar ve bu ruh, iyiyi ve kötüyü tasdik veya inkar ettiğinde, kaçır veya izler. Bu nedenle ruh, asla imgesiz düşünmez."⁹¹ Aristoteles'e göre ; " Bir şeyi biz kendisini arzu ettiğimizden ötürü bize iyi görünmesinden ziyade, bize iyi görüldüğü için arzu ederiz. Çünkü hareket noktası, düşüncedir. Düşünce ise düşünülenle harekete geçer."⁹² Görünüyor ki Aristoteles'in düşüncesinde her ne kadar arzu nesnesi üzerine "iyi" ya da "kötü" biçiminde yargıda bulunan akıl olsa da , son çözümde aklın üzerinde hükümde bulunabileceği bir "arzu

⁹¹ Aristoteles, Ruh, s. 185.

⁹² Aristoteles, Metafizik II, 167.

edilebilir nesne”nin olması gerekmektedir. “ Bu nedenle istenen, her zaman hareket ettirir ; fakat o ya gerçek iyilik , ya da görünüşte iyilik olabilir.”⁹³

2.2.2. Aristoteles’te İradi Eylemler ve İrade Dışı Eylemler

Aristoteles’te ruhun yetileri olarak; duyuusal yeti, arzu yetisi ve akılsal yetiden söz edilmektedir. Yine akli yeti; en üstün yeti olması bakımından sırasıyla hayal gücü yetisi, duyuusal yeti ve besleyici yetiden hiyerarşik olarak üst bir konumda bulunmaktadır. Arzu yetisinin ise; duyulan bir nesne, hayal edilen bir nesne ya da düşünülen bir nesne üzerinde işleve sahip olduğu söylenilebilir. İşte bu noktada duyuusal bir arzu (iştah) dan söz edilebileceği gibi; üzerinde düşünüp taşınan bir arzu (tercih)dan da söz edilebilmektedir. Öyleyse Aristoteles için , “Ruhta eyleme ve doğruluğa özgü üç temel şey var: Duyum, us, iştah. Bunların içinde duyum hiçbir eylemin ilkesi değil. Yaban hayvanlarının duyuma sahip oldukları halde bir eyleme katılmamaları da bunun kanıtı.”⁹⁴ Yine Aristoteles için duyuusal arzu da bu sebeple eylemin ilkesi kabul edilememektedir. Nitekim Aristoteles, çocukların ve aşağı türden hayvanların eylemlerinin duyuusal olmakla “iradi” olduklarını belirtmektedir. Dolayısıyla insan, yaban hayvanları ve çocuklar gibi iradi eylemlere sahip bir varlık olmaktadır. Ancak insan, yukarıda söz edildiği üzere akli bir yetiye sahip olmakla yaban hayvanlarından farklı olarak iradi bir varlık olmasının yanında düşünüp taşınan ve karar verebilen, dolayısıyla da tercihte bulunan (seçim yapabilen) bir varlık olarak konumlanmaktadır. İşte bu noktada Aristoteles’in daha sonra ifade edileceği üzere “iradi eylem” kavramıyla “seçim” (tercih) kavramını eş kapsamlı olarak kullanmadığı dikkat çekici bir durumdur.

Aristoteles hiçbir zorlama ya da bilgisizlik nedeniyle yapılmayan eylemlerin “iradi eylem” olabileceği görüşündedir. “Bilinçli olarak ve hiçbir zorlama olmadan yaptığımız şeyler ‘istemli şeyler’ dir. (Bütün istemli işler bilerek, düşünerek yapılmış değildir, ama bilerek, düşünerek yapılmış bütün şeyler bilinçlidir.-Hiç kimse bilerek niyetlendiği şeyden habersiz değildir.)⁹⁵ Yine Aristoteles için,“bir insanın kendisine bağlı olan ve kendisinin neden olduğu bütün eylemler ya alışkanlık ya da mantıklı

⁹³ Aristoteles, Ruh , 198.

⁹⁴ Aristoteles, Nikomakhos , 116.

⁹⁵ Aristoteles, **Retorik**, çev. Mehmet H. Doğan, YKY Yayıncılık, İstanbul, 2004, (Retorik), s. 70.

veya mantıksız özlem yüzündendir. Mantıklı özlem, iyiye duyulan bir özlemdir, yani bir arzu – hiç kimse iyi bir şey olduğunu düşünmedikçe bir şey arzu etmez. Mantıksız özlem ikiye ayrılır, öfke ve bedensel zevk.”⁹⁶ “Belki de tutku ya da arzu yüzünden olan şeylere ‘istemeyerek yapılanlar’ demek doğru değil. Böyle olsa, öteki canlılardan hiçbiri – çocuklar da isteyerek eylemde bulunmayacak, bu bir; ikincisi, acaba arzu ve tutku nedeniyle yaptıklarımızın hiçbirini mi isteyerek yapmıyoruz; yoksa güzel şeyleri isteyerek, kötü şeyleri istemeyecek mi yapıyoruz? Ya da, neden bir ve aynı olduğuna göre, bu gülünç olmaz mı? Kişinin arzulaması gerekli olanlara ‘istemeyerek yapılanlar’ demek herhalde yersiz olur; kimi şeyler konusunda öfkelenmek kimi şeyler konusunda da -sağlık ve öğrenme gibi-arzu duyma gerekiyor, istemeyerek yapılanların üzüntü verici olduğu, arzuya uygun olanlarınsa hoş olduğu görünüyor.”⁹⁷ Yine Aristoteles için arzuya uygun olan eylem bizim tarafımızdan kolayca gerçekleştirilmektedir. Bu nedenle de o istenerek yapılandır. Arzuya aykırı düşen ise, katlanılması zor olması bakımından acı verir; acı verdiği için de istenerek yapılmaz. “Arzuya uygun olan her şeyin isteyerek yapılan bir şey olduğu düşünülse gerek; çünkü istemeyerek yapılan her şeyin zor ile yapıldığı düşünülür, zor ile yapılan bir şey ise acı vericidir, insanların yapmak ya da katlanmak zorunda kaldıkları her şey de öyle.”⁹⁸ Aristoteles daha önce ifade edildiği üzere, insanın kendine bağlı eylemleri içerisinde yalnız “arzu” ve “öfke”yi kastetmemekte; o, “alışkanlık” ve “bedensel zevk”ten de bu tür eylemler adına söz edebilmektedir. “Bedensel zevk, hoş görünen bütün eylemlerin nedenidir. Alışkanlık, ister aşinalık yoluyla ister çabayla edinilmiş olsun, hoş şeyler sınıfına girer, çünkü birçok eylem vardır ki, doğal olmadıkları halde insanlar onları yapmaya alışır alışmaz zevkle yapmaya başlarlar. O zaman, özetlersek, kendimize bağlı bütün eylemler iyi veya hoşurlar ya da öyle görünürler. Ayrıca kendimize bağlı bütün eylemler istemli olarak, kendimize bağlı olmayanlar istemsiz olarak yapıldıklarına göre, bütün istemli eylemlerin iyi ve hoş olmaları ya da öyle görünmeleri gerektiği sonucu çıkar ortaya; çünkü kötü şeylerden ya da kötü görünen şeylerden kaçmayı ve daha büyük bir kötülüğü daha küçüğüyle değiştirmeyi iyiler arasında sayıyorum ben (bunlar bir anlamda kesinlikle arzu edilen şeylerdir) aynı şekilde acı veren ya da acı verecek

⁹⁶ Aristoteles, Retorik, s. 71.

⁹⁷ Aristoteles, Nikomakhos, s. 47.

⁹⁸ Aristoteles, **Eudemos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Dost Yayıncılık, Ankara, 1999, (Eudemos), s. 73

görünen şeylerden kaçmayı ve daha büyük bir acıyı daha küçüğüyle değiştirmeyi de zevkler arasında sayıyorum.”⁹⁹

Yukarıda belirtildiği üzere, Aristoteles için zorla veya bilgisizlik nedeniyle ortaya konan eylemler “irade dışı” olarak nitelenmektedir. Ross’a göre Aristoteles ‘in akousion ile ‘istemeden yapılan’ ve oukh hekousion ile de “irade dışı”nı kastettiği ileri sürülebilir.¹⁰⁰ Aristoteles’in düşüncesinde, “zorla ya da bilgisizlik nedeniyle yapılanlar istenmeyerek yapılmış gibi görünüyor. Başlangıç, yapanın ya da maruz kalanın dışında bulunan, böyle olduğundan dolayı da yapanın ya da maruz kalanın hiç payı olmadan yapılan ‘zorla yapılan’dır; sözgelimi bir insanın rüzgâr ya da onu elinde tutanlar tarafından bir yere sürüklenmesi gibi.”¹⁰¹ Görülüyor ki Aristoteles için zorlama ile yapılan eylemlerin kaynağı dışta olmaktadır. Dolayısıyla zorla yaptığı eylemde fail, daha doğru bir ifadeyle fiile maruz kalan; kendi adına eylemde katkı sağlamamaktadır. Onun eyleminde kendi bedeni, karşı duramayacağı bir dış güçle karşı karşıya kalmaktadır. Yine Aristoteles’e göre daha büyük kötülüklerden korkularak yapılan eylemlerin de zorlama sonucu gerçekleşmiş olduğu düşünülebilmektedir. Ancak gene de bu tür eylemler, iradi eylemlere yakındır ve aslen onlar ‘karma eylemler’ olarak adlandırılırlar. Yani, “yapanın arzusuna karşı ya da aklına karşı, yine de onun eliyle meydana gelen şeyler zorlama yoluyla olur.”¹⁰² Ancak yine de Aristotelesçi düşüncede “daha büyük kötülükler korkusundan ya da iyi bir şey için yapılanlar ise – örneğin bir tiran çocuklarını, ya da ana – babasını elinde tuttuğu birine zorla kötü bir şey yapmasını emrederse bunu yaptığı takdirde de onlar kurtulacaksa, yapmadığı takdirde öldürüleceklerse, böyle bir şeyin – isteyerek mi yoksa istemeyerek mi yapıldığı tartışılmalı. Bunun bir benzeri fırtınalarda denize bir şeyler atmada oluyor: Genellikle hiç kimseye isteyerek bir şey atmaz. ; akıllı başında herkes, kendisinin ve ötekilerin kurtulması için atar. Demek böyle eylemler bir karışımdır, ama daha çok isteyerek yapılanlara benzerler.”¹⁰³ Bu tür eylemler, akıllıca düşünebilen hiç kimsenin iradi olarak yapmayacağı eylemler olsa da; özel neden ve özel koşulları dahilinde değerlendirildiğinde, hiç kimsenin bu tür eylemlerin sorumluluğunu yüklenmekten utanç duymayacağı eylemlerdir. Ayrıca

⁹⁹ Aristoteles, Eudemos, s. 73

¹⁰⁰ Ross, s. 232.

¹⁰¹ Aristoteles, Nikomakhos, s. 44.

¹⁰² Aristoteles, Retorik, s. 72.

¹⁰³ Aristoteles, Nikomakhos, s. 44.

insanın bedensel ediminin kaynağı da yine kendisi olmakla, zorla gerçekleştirilen bir edim olamayacağı aşikârdır. Dolayısıyla Aristoteles, başlangıcı kişinin kendisinin elinde olduğu halde, aslen kişinin istemeden yaptığı ve başka şeylere karşılık olarak istediği ve tercih ettiği eylemlerinde aslında isteyerek yapıldığı, dolayısıyla zorla yapılmış olan eylemler arasına dahil edilemeyeceği görüşündedir. “O halde bu tür şeyler isteyerek yapılıyor, ama mutlak anlamda her halde istemeyerek yapılıyor denilebilir. Çünkü hiç kimse böyle bir şeyin endişesini o şey olarak tercih etmez. Kimi kez kişiler; böyle eylemler için, yani daha önemli ve iyi şeylere katlandıkları için övülürler bile; tersini yaptıklarında ise yerilirler. Karşılığında iyi ya da uygun bir şey olmaksızın en çirkin şeye katlanmaksa kötülerin özelliği.”¹⁰⁴ “Bu nedenle övgüler ile yergiler kişilerin bunları yapmak zorunda kalıp kalmadıklarına göre oluyor.”¹⁰⁵ Dolayısıyla da insan yalnız iradi eylemlerden ötürü övülmek ya da kınanmak durumundadır.

Aristoteles’e göre yukarıda ifade edildiği üzere irade dışılığın nedenlerinden ilki “zorlama”dır. Diğerleri ise “bilgisizlik.” Aristoteles’in bilgisizlikten dolayı yapılan eylemlere ilişkin bir takım ayrımlar yaptığı görülmektedir. O, eylemi gerçekleştiren failin, eylemden sonra pişmanlık ve üzüntü duyup duymamasını göz önünde bulundurarak söz konusu ayrımları biçimlendirmektedir. Nitekim Aristoteles için eğer eylem sonucu pişmanlık duyuluyorsa eylem “irade dışı” olarak, eğer pişmanlık duyulmuyorsa eylem “iradi olmayan” olarak adlandırılmaktadır. Aslen “irade – dışı” ile “iradi olmayan” arasında gerçek bir anlam farkı bulunmamakta, dolayısıyla da Aristoteles’in söz konusu ayrımı bizleri tatmin edici bir farklılığı ifade edememektedir. Dolayısıyla eylemi gerçekleştiren failin, eylemden sonraki tutumu göz önüne alınarak yapılan bu ayrımın aslında tam bir ayrımı ifade etmediği dikkat çekmektedir. Söz konusu ayrım dahilinde Aristotelesçi düşüncede, “bilgisizlikten dolayı yapılan, tümüyle, istenerek yapılan değildir; üzüntü ve pişmanlık getiren istemeyerek yapılandır. Bilgisizlikten dolayı bir şey yapan ve bundan tedirgin olmayan insan, yaptığını – bilmediğine göre – isteyerek yapmamıştır, ama – üzüntü duymadığına göre - istemeyerek de yapmamıştır. O halde bilgisizlikten dolayı bir şey yapanlardan, pişman olan için ‘istemeyerek yaptı’ denebilir, ama pişman olmayan için – ötekenden farklı olduğundan – ‘istemeyerek yapmadı’ ifadesini

¹⁰⁴ Aristoteles, Nikomakhos, s. 44.

¹⁰⁵ Aristoteles, Nikomakhos, s. 45.

kullanalım; farklı olduğu için kendine özgü bir adı olması daha iyi.”¹⁰⁶ Aristoteles’in “bilgisizlikten dolayı eylemde bulunmak” ile “bilmeden eylemde bulunmak” arasında da bir ayırım yaptığından söz edilebilmektedir. “Bilgisizlikten dolayı bir şeyi yapmak ile bilmeden yapmak da birbirinden ayrı görünüyor. Sarhoş ya da öfkelenmiş olan biri yaptığını bilgisizlikten dolayı yapıyor görünmüyor.”¹⁰⁷ Aristoteles, bilgisizlikten dolayı yapılan eylemlerin de bilmeden yapılanlar gibi pişmanlıkla sonuçlandığı taktirde istemeyerek yapılan eylem olduğunu belirtmektedir. ”Biri de Merope gibi, oğlunu düşman sanabilir ya da ucu açık mızrağı korumalı sanabilir ve taşı, sünger taşı sanabilir; kurtarmak amacıyla birine ilaç vermekle onu öldürebilir; ya da parmak güreşçilerinin yaptığı gibi, yalnızca dokunmak isterken yaralayabilir. O halde bilgisizlik eylemin bütün bu yanlarıyla ilgili olduğuna göre, bunlardan birini – özellikle en önemlilerini – bilmeden eylemde bulunan, yaptığını istemeyerek yapmış görünüyor; en önemli olanların ise, eylemin içinde yapıldığı koşullar ve eylemin amacı olduğu görünüyor. O halde böyle bir bilgisizliğe göre istemeyerek yapıldığı söylenen eylemin üzüntü vermesi ve pişmanlık getirmesi gerekiyor.”¹⁰⁸

Şimdi, Aristoteles için yukarıdaki örnekler dahilinde ifade edildiği üzere, kişinin bilgisizliği, onun kötülüğünün nedeni olmaktadır. Yine de söz konusu bilgisizlik, kişinin tek tek özel durum ve koşullara ilişkin bir bilgisizliği olup, genele ilişkin bir bilgisizlik olarak değerlendirilememektedir. Dolayısıyla Aristoteles burada tikel koşullarla ilgili bilgisizliği aklamaya çalışır gibi bir tablo çizmektedir. Yani Aristoteles için kaynağı failde olan ve failin, ediminin içinde gerçekleştiği koşulları bildiği eylem “iradi” olarak adlandırılmak durumundadır. Öyleyse Aristotelesçi düşüncede genel olarak ifade edilirse, tüm kötü insanlar yapmaları gereken şeyleri bilmeden eylemde buldukları taktirde, onların söz konusu eylemleri “irade dışı” olarak değerlendirilememektedir. “Çünkü, istemeyerek yapmanın nedeni tercihe ilişkin bilgisizlik değildir.(bu bilgisizlik kötülüğün nedenidir) , genele ilişkin bilgisizlik de değildir (bu bilgisizlik yüzünden kişiler yerilir) ; istemeyerek yapmanın nedeni tek tek şeylere ilişkin – eylemin aralarında yer aldığı ve hakkında olduğu şeylere ilişkin – bilgisizliktir; bunlarda acıma ve bağışlama söz konusu, çünkü

¹⁰⁶ Aristoteles, Nikomakhos, s. 46.

¹⁰⁷ Aristoteles, Nikomakhos, s. 46.

¹⁰⁸ Aristoteles, Nikomakhos, s. 47.

bunlardan birini bilmeyen yaptığını istemeden yapıyor.¹⁰⁹ Son çözümde Aristoteles için , bir kişinin kötü olacağını bilmediği ve kötü olmasını istemediği özel koşullu bir eylemi gerçekleştiriyor olması , onun irade – dışı bir eylemde bulunduğu biçiminde algılanmamalıdır.Çünkü eylemin failinin kişinin bizzat kendisi olması durumu söz konusu olmaktadır. Ancak yine de ‘genel anlamıyla bir bilgisizliğin’ irade-dışı bir eylemi doğuracağı, bu anlamda Aristoteles için yalnız tekil koşullu bir bilgisizliğin aklanma çabası içinde bulunduğu dikkat çekici bir durumdur. Dolayısıyla Aristoteles için, bilgisiz olan kişi; özel durum ve özel koşullara bağlı bu bilgisizlik durumuna hiç sahip olmayabilirdi. Bu durum onun elinde idi. Yani o, her ne kadar bilmeden kötü davranmış olsa da aslında bunu bilmek ve kötü davranmamak onun elinde idi. Kısacası onun söz konusu bu edimi, “iradi” olmak durumundadır. “Bilmemenin kendisi bile -yani kişinin kendisi bilmemenin nedeni görünüyorsa cezalandırılır; söz gelişi sarhoşlar için ceza iki kattır. Çünkü yaptığının başlangıcı kendisindedir, sarhoş olmamak ona bağlıdır; sarhoşluk ise (yaptığını) bilmemesinin nedeni. Yasalarda bilinmesi gereken ve bilinmesi zor olmayan bir şeyi bilmeyenleri de cezalandırırlar; bilgisizliklerini gidermek kendi ellerinde olmasına karşın, savsama nedeni ile başka konuları da bilmedikleri düşünülenlere aynı şekilde ceza verilir; çünkü bilmeme durumunda olmamak ellerinde idi. Çünkü buna çaba göstermek onlara bağlı.”¹¹⁰ Dolayısıyla Aristoteles için bir kişinin iyi ya da kötü davranması kendisine bağlı olmaktadır. Söz konusu durumda kötü davranan kişinin isteyerek, bilerek ve hatta kasıtlı olarak böyle davrandığı söylenebilir. “Bir kötülük yapma’nın kasıtlı olması gerektiği konusunda anlaştığımızı göre, “kötülük yapma”nın da size bir kişi tarafından bilerek, kasten yapılmış bir zararı içermesi gerekecektir.”¹¹¹ Yine daha önce ifade edildiği üzere, bir insan yalnızca iradi eylemlerinden dolayı övülmekte ya da yerilmektedir. “Bir insanı gerçekten yapmış olduğu şeylerden dolayı övdüğümüz de, ve güzel eylemler diğerlerinden bilerek, istemli olarak iyi olan şeylerle ayırt edildiğine göre, kahramanımızın soylu hareketlerin istemli olduğunu kanıtlamaya çalışmamız gerekir. Onun daha önce de böyle hareket ettiğini kanıtlayabilirsek daha da kolay olur bu, bunun için de rastlantıların ve denk düşmelerin bilerek yapılmış şeyler olduğunu ileri sürmeliyiz. Bir takım iyi eylemler yapın, hepsi de aynı türden

¹⁰⁹ Aristoteles, Nikomakhos, s. 46.

¹¹⁰ Aristoteles, Nikomakhos, s. 54.

¹¹¹ Aristoteles, Retorik, s. 83.

olsun, insanlar bunların bilerek yapılmış olduklarını ve bunların, yapan insanların iyi niteliklerinin kanıtı olduğunu düşünecektir.”¹¹² Dolayısıyla Aristoteles için “gerçek edimler, yapanın karakterinin kanıtıdır: Eğer bir insan belli bir iyi şey yapmamışsa bile, eğer onun bu tür işler yapacak bir insan olduğundan eminsek överiz onu.”¹¹³ Görülüyor ki Aristoteles’in görüşünde; kişi ister iyi, isterse kötü davranmış olsun, söz konusu iyi ya da kötü davranışını bilerek ve istemli olarak gerçekleştirmiş olmaktadır. Çünkü onun sahip olduğu karakter özellikleri söz konusu iyiliğe ya da kötülüğe yatkındır. Öyleyse “ ’kötü davranış’ı yasaya karşı istemli olarak yapılmış haksızlık diye tanımlayabiliriz.”¹¹⁴ ”Ayrıca istemli eylemin, o işi yapanın ne yaptığını bildiği bir eylem olduğunu görmüştük .”¹¹⁵

Demek ki Aristoteles’e göre bilerek ve istemli olarak iyi ya da kötü davranan kişinin bu davranışları onun belli karakter özelliklerine de denk düşmektedir. “Yani başkalarına para konusunda kötülük yapan insan cimri; bedensel zevk konularında kötülük yapan edepsiz; kendi rahatı, huzuru için kötülük yapan kadınsı; tehlike söz konusu olduğundaysa korkak insandır. Korkusu, aynı tehlike içinde olan kimseleri terk ettirir. Ona hırslı insan onur adına kötülük işler, tez canlı insan öfkeden, zafer tutkunu zafer adına, gücenik insan öç aşkıyla, aptal insan doğru ve yanlışın ne olduğu hakkında yanlış yönlendirildiği için, utanmaz insansa insanların kendisi hakkında ne düşüneceğine aldırmadığı için kötülük işler; geriye kalanlar için de aynı şey -bir insanın başkalarına karşı işlediği kötülük onun belli karakter hatalarına denk düşer.”¹¹⁶ Yine Aristoteles için eğer, “karakter erdem ise alışkanlıkla edinilir, adı da bu nedenle küçük bir değişiklikte alışkanlıktan (ethos’tan) gelir. Bundan apaçıktır ki karakter erdemlerinden hiçbiri bizde doğa vergisi bulunmaz; çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez.” “Demek ki erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz. Bunların olanaklarını daha önce taşıyoruz, daha sonra da etkinlikleri gerçekleştiriyoruz.”¹¹⁷ Aristoteles için benzer etkinlikleri gerçekleştirmekle ise huylar oluşmaktadır. “Bu

¹¹² Aristoteles, Retorik, s. 68.

¹¹³ Aristoteles, Retorik, s. 68.

¹¹⁴ Aristoteles, Retorik, s. 70.

¹¹⁵ Aristoteles, Retorik, s. 83.

¹¹⁶ Aristoteles, Retorik, s. 71.

¹¹⁷ Aristoteles, Nikomakhos, s. 30.

nedenle etkinlikleri belli bir şekilde gerçekleştirmek gerek; çünkü bunların farklarına göre huylar oluşuyor. Yine Aristoteles, karakterin bir kez oluştuktan sonra isteğe bağlı olarak değiştirilmeyeceğini ileri sürmektedir. Bu nedenle de, “taa gençlikten beri şöyle ya da böyle alışmak arasında az değil, çok büyük fark oluyor, daha doğrusu her şey buna bağlı.”¹¹⁸ Çünkü gençlikte oluşan karakterin bir daha değişmesi imkân dahilinde değildir. İnsanın davranışları ise karakter özelliklerine ve huylarına uygun olmakta ve insan bunlara göre övülmekte ya da yerilmektedir. Adaletsiz ya da haz düşkün olan kişi bir kez böyle oldu mu, onun değişmesi mümkün olmamakta ve bu davranışlarından dolayı da kınanmaktadır. “Adaletsizlik yapanın adaletsiz kişi olmakla istememesi ya da haz peşinde olanın haz düşkün bir kişi olmak istemesi akla aykırıdır. Ama eğer biri onu adaletsiz yapacak şeyi bilmeden yapmıyorsa, isteyerek adaletsiz olur; istediği anda da adaletsiz olmaya son verecek adil bir kişi olmayacaktır.”¹¹⁹ Aristoteles’e göre adaletsiz ya da haz düşkün olan bu kişinin söz konusu durumu, kendine dikkat etmediği için ya da doktorunu dinlemediği için hasta olan kişinin durumu gibidir. Çünkü hasta olan kişinin, hasta olmamak bir zamanlar elindeydi. Ancak o, bu fırsatı kaçırdığı için sağlığını bir daha elde edebilmesi imkân dahilinde görünmemektedir. “Aynı şekilde adaletsiz veya haz düşkün kişi için de böyle olmamak başlangıçta elindedir; bunun için de onlar isteyerek öyle oluyorlar; bir kere olduktan sonra da öyle olmamaları artık olanaksızdır. Yalnız ruhun kötülükleri değil, bedenim kimi kötülükleri de isteyerek edinilir, kınadıklarımız da bunlardır; hiç kimse doğuştan çirkin kişileri ayıplamaz, hareketsizlik ya da özensizlik nedeniyle çirkin olanları kınar.”¹²⁰ Dolayısıyla Aristoteles için gerek ruhun, gerekse bedenim kötülükleri isteyerek edinilir ve onları istememek bir zamanlar elimizde iken, bir süre sonra artık imkânsız olmaktadır. Zaten onların kınanmaları da isteğe bağlı ve elimizde olarak edinilmiş olmalarındandır.

Görülüyor ki Aristotelesçi düşüncede kaynağını failde bulan ve failin davranışının koşullarını bildiği bir “ iradi eylem” den söz edilebilse de, bir kez oluştuktan sonra değiştirilemez olan bir karakterden söz edilmekle de, isteğe bağlı olarak değiştirilemez olan “huy” ve “etkinliklerin” varlığı da yadsınamaz bir gerçek olarak serimlenmektedir. Dolayısıyla Aristotelesçi düşünce adına özgür iradenin

¹¹⁸ Aristoteles, Nikomakhos, s. 31.

¹¹⁹ Aristoteles, Nikomakhos, s. 54.

¹²⁰ Aristoteles, Nikomakhos, s. 55.

varlığı ileri sürülmekten ziyade; daha çok iyi edimlerinden dolayı övülen ve kötü edimlerinden dolayı yerilen, bu nedenle de kötü eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmekten kaçınan bir insanın durumu değerlendirilmeye çalışılır gibi görünmektedir.¹²¹ “Eylemin sorumluluğundan kaçmak için bir başka girişimde bulunabilir. Bütün insanlar, görünüşte kendileri için iyi olanı elde etmeye çalışırken, onların, kendilerine iyi gibi görünen şeyden sorumlu olmadıkları söylenebilir. Gördüğümüz gibi Aristoteles bunu, ‘Eğer bir insan ahlaki durumlardan belli bir ölçüde sorumluya, ona iyi görünen şeyden de belli bir ölçüde sorumludur. Eğer ahlaki durumundan sorumlu değilse, erdem erdemsizlikten hiç de daha iradi bir şey değildir, çünkü her insanın ereğini belirleyen şey onun seçimi değil, ama doğa ya da herhangi bir şeydir,’ diye yanıtlamaktadır. Bu, belki Aristoteles’te, bir özgür irade tartışmasına en yakın yaklaşımdır ve sonuç biraz belirsizdir.”¹²²

2.2.3. Aristoteles’te Seçime Dayalı Eylemler

Aristoteles’e göre madem ki erdemli ya da erdemsiz olabilmek bizim elimizde, söz konusu bu durumda erdemli etkinliklerin yalnız iradi değil, “seçim”e dayalı etkinlikler olması gerekmektedir. Çünkü “proairesis, yani tercihe dayanan seçim kavramı, erdemin tanımında da ortaya çıkmıştır.”¹²³ Daha önce belirtildiği üzere, öyleyse Aristotelesçi terminolojide “seçim” kavramı ile “iradi eylem” kavramı eş kapsamlı kavramlar olarak ifadesini bulmamaktadır. Çünkü yine belirtildiği gibi, çocuklarda ve aşağı türden hayvanlarda da “iradi eylem” den söz edilebilirken, yalnız insanda “seçim” ve “tercihle ortaya konulmuş olan eylem” den söz edilebilmektedir. İşte Aristoteles için tercihle yapılan bu eylemler asıl değer ifade etmektedir. “Çünkü tercih akılla ve düşünmeyle yapılır.”¹²⁴ Yine Aristoteles için “tercih isteyerek yapılan bir şey gibi görünüyor, ama aynı şey değil ; ‘isteyerek yapılan’ daha kapsamlı. Nitekim isteyerek eylemde bulunma çocuklarla hayvanlarda da görülür, ama tercih görülmez. Birdenbire yapılanlara da isteyerek yapılanlar diyoruz, ama tercihe göre değil.”¹²⁵ Tercih, olanaksız olan şeyler adına da söz konusu olamaz. Oysa olanaksız

¹²¹ Ross, s. 236.

¹²² Ross, s. 236.

¹²³ Ross, s. 233.

¹²⁴ Aristoteles, Nikomakhos, s. 49.

¹²⁵ Aristoteles, Nikomakhos, s. 48.

olan şeyler bizler tarafından istenebilmektedir. ”İsteme daha çok amaçla, tercih ise amaca götüren şeylerle ilgili; örneğin sağlıklı olmayı isteriz, bizi sağlıklı kılacak şeyleri ise tercih ederiz; mutlu olmak isteriz, istediğimizi söyleriz; onu tercih ettiğimizi söylemek ise uygun değildir. Kısaca tercih elimizde olan şeylerle ilgili görünüyor.”¹²⁶ Öyleyse Aristoteles’in düşüncesinde, “Her zaman, tercih eden kişi bir şeyi bir şey adına tercih eder, ama onun adına bir şey tercih edilen şey için tercih edilen şey de yine başka bir şey olur. Oysa en çok istenen şey hedeftir, amaçtır sağlıklı olmak, iyi durumda olmak gerektiği sanısına sahip olunur. Dolayısıyla bunlardan şu çıkıyor; tercih hem sanıdan hem de istemeden farklı bir şey; istemek ile sanı özellikle amaca, hedefe ilişkin, tercih ise öyle değil.”¹²⁷ “Yani, hiç kimse bir amacı tercih etmez, amaçla ilgili şeyler tercih edilir.”¹²⁸ Ayrıca Aristoteles için eğer tercih; amaca götüren şeylerle ilgili ise, söz konusu durumda tercihin iyi ve kötüyle ilgili olduğu söylenebilmektedir. “Nitekim bizler iyi ya da kötü şeyleri edinmeyi ya da onlardan uzak durmayı tercih ederiz.”¹²⁹

Yukarıdaki ifadeler dolayısıyla tercih, “isteyerek yapılan benziyor, ama isteyerek yapılan her şey tercih edilmiş değil. Yoksa o ,’enine boyuna düşünülen’ mi? Çünkü tercih akılla ve düşünmeyle yapılır; Nitekim adı bile [proairesis] ‘başka şeyden önce seçilmesi gerekliliği’ anlamına geliyor.”¹³⁰ Dolayısıyla tercih, bir “seçim”dir. Ancak o amaca götüren şeyler üzerine düşünülüp taşınarak yapılabilecek olan bir seçimdir. Tercih; olanaklı olan ve bizlerin imkânı dahilinde gerçekleşen şeyler üzerine düşünülüp taşınılan bir akıllı arzu, diğer deyişle aklın yol gösterdiği arzu ve arzunun canlandığı akıldır. Öyleyse , “tercih (proairesis) bir seçimdir (hairesis) ama her seçim tercih değildir, biri yerine (pro) bir başka şeyi seçmedir. Bu ise incelemeyi ve düşünmeyi taşınmadan bağımsız olmaz. Bunun için tercih düşünülüp taşınılacak bir sanıdan kaynaklanır. İmdi hiç kimse amacı düşünüp taşınmaz, ama herkes amaca götüren şeyler üzerinde, “acaba şu mu yoksa bu mu amaca götürüyor” diye ya da amaca götürdüğünü sandığı şeyin nasıl gerçekleşeceği konusunda düşünüp taşınır. Oluşun başlangıcını kendimize götürene kadar hepimiz bunu düşünüp taşınırız. Hiç kimse kendini hazırlamadan ve iyi mi kötü mü diye

¹²⁶ Aristoteles, Nikomakhos, s. 48.

¹²⁷ Aristoteles, Eudemos, s. 91.

¹²⁸ Aristoteles, Eudemos, s. 91.

¹²⁹ Aristoteles, Nikomakhos, s. 49.

¹³⁰ Aristoteles, Nikomakhos, s. 49.

üzerinde düşünüp taşınmadan bir şeyi tercih etmez. Amaçla bağıntılı olanların içinde, olmaları ya da olmamaları bize bağlı olarak olanaklı olan şeyler üzerinde düşünülüp taşınılıyorsa şu açık; tercih, bize bağlı şeylere ilişkin düşünüp taşınmayla bağlantılı bir iştah, arzu olsa gerek. Nitekim hepimiz tercih ettiğimiz şeyleri isteriz de, ama istediğimiz şeylerin hepsini tercih etmeyiz. (düşünüp taşınmayla bağlantılı dediğim, ilkesi ile nedeni düşünüp taşınma olan iştah, arzu), yani düşünme taşınma aracılığıyla iştah duyuluyor.”¹³¹

Demek ki ki Aristoteles için insan, tüm şeyler üzerine değil, ancak imkân dahilinde olan şeyler üzerine düşünüp taşınmaktadır. “Ancak bizim aracılığımızla olan ama hep aynı biçimde olmayan şeyler konusunda enine boyuna düşünürüz.”¹³² Aristoteles’e göre, “olanaklı olanlar ise, bizim aracılığımızla gerçekleşecek olanlardır; dostların aracılığıyla gerçekleşecek olanlar, bir anlamda bizim aracılığımızla gerçekleşebilir sayılır; çünkü başlangıçları bizdedir.”¹³³ Ayrıca hiç kimse kesin olan şeyler üzerine enine boyuna düşünmemektedir. Aksine onlar, tereddüt içinde oldukları şeyler üzerine enine boyuna düşünmemektedirler. Öyleyse , “hakkında düşünülüp taşınılan amaç değil, amaca götürenlerdir; tek tek şeyler üzerine de enine boyuna düşünülmez; Örneğin ‘şu bir ekmek mi, ya da gerektiği gibi pişirilmiş mi?’ diye düşünülmez; bunlar algılama işidir. Kişi hep enine boyuna düşünecek olsa, bu sonsuza dek gider. Düşünülüp taşınılan ile tercih edilen aynı şeydir, şu farkla ki tercih edilen artık belirlenmiş bulunuyor, çünkü enine boyuna düşünmeyle hakkında karar verilen tercih edilendir.”¹³⁴

Öyleyse Aristoteles için kişi, düşünür taşınır ve karar verirse tercih etmiş olmaktadır. Karar verdiğinde ise o, nasıl eylemde bulunacağını araştırmasına son vermiş olmaktadır. “O halde ‘tercih edilmiş şey’ , elinizde olan şeyleri düşündükten sonra arzu edilen şey olduğuna göre, ‘tercih’ de kendi elimizde olan şeylerin enine boyuna düşünülmüş arzusu olur, enine boyuna düşünerek karar verdiğimizde, düşünüp taşınmamıza uygun arzu etmiş oluruz.”¹³⁵

Şimdi, öyle görünüyor ki, Aristoteles için erdemli etkinlikler yalnız iradi edimler olmamakta; onlar seçime dayanan etkinlikler olarak konumlanmaktadır.

¹³¹ Aristoteles, Eudemos, s. 95.

¹³² Aristoteles, Nikomakhos, s. 50.

¹³³ Aristoteles, Nikomakhos, s. 51.

¹³⁴ Aristoteles, Nikomakhos, s. 51.

¹³⁵ Aristoteles, Nikomakhos, s. 52 .

Dolayısıyla erdemli ya da erdemsiz olmak insanın kendi elindedir. O ya tercihini “hazlar” ı yönünde kullanarak “haz düşkününü olmakta ya da tercihinde akla bağlı kalmayarak “kendine egemen olamayan” kişi olmaktadır. Ya da tercihini aklın yolunda yaparak “ölçülü kişi” olmaktadır. Yine Aristoteles için “ölçülü kişi” hiç kötü arzular taşımamakla “kendine egemen olan kişi” den de ayrı tutulmaktadır. Aristoteles kendine egemen kişinin akla bağlı kalarak davrandığı, ancak onun yine de ölçülü kişi olamayacağı görüşündedir. Aristoteles için, “hem kendine egemen kişinin bedensel hazlar yüzünden akla aykırı bir şey yapması olanaklı değil, hem de ölçülü kişinin. Ama birincisi kötü arzular taşımamasına karşın, beriki ise kötü arzular taşımadığı için; yine beriki akla aykırı bir şeyden hoşlanmayacak kişi olduğundan, ilki ise bundan hoşlanabilecek bir kişi olmasına karşın, kendini bırakmadığından böyle bir şey yapmaz. Kendine egemen olmayan kişi ile haz düşkününü kişi farklı olsalar bile, birbirine benzer, her ikisi de bedensel hazların peşinden koşar, ama beriki bunu yapması gerektiğine inandığı için, ilki ise bunu yapmaması gerektiğine inanmasına karşın.”¹³⁶ Aristoteles, haz düşkününü olan kişinin tercihiyle tutarlı davrandığı için onun edimi sonucunda pişman olmadığını belirtir. Pişmanlık duymayan kişi olduğu için de o, iyileşmemektedir. “İmdi dediğimiz gibi, haz düşkününü kişi pişmanlık duyan biri değil, çünkü o tercihinde tutarlı. Oysa her kendine egemen olmayan kişi pişmanlık duyar. Bunun için böyle olması da daha önce soruşturduğumuz gibi değil; biri iyileşmez, öteki düzelebilir. Nitekim bu kötülük hastalıklar için de beden su toplamasına ve vereme benzer, oysa kendine egemen olmama sara hastalığına benzer. Biri sürekli, öteki sürekli olmayan bir kötülük.”¹³⁷ “O halde kendine egemen olmayan kişi bilen ve gören biri değildir, uyuyan ya da sarhoş biri gibidir. Ve isteyerek davranır, (Nitekim belli bir şekilde yaptığı şeyi ve ereksel nedeni bilir) ne ki kötü değildir, tercih doğru, dolayısıyla yarı kötü, adaletsiz de değildir, çünkü düzenbaz değil.¹³⁸ İşte bu noktada kendine egemen olmayan kişi, akli başında kişide değildir. Çünkü “akli başında kişi yalnızca bilmekte değil, uygulamada da böyledir. Kendine egemen olmayan kişi ise uygulamacı biri değildir.”¹³⁹

¹³⁶ Aristoteles, Nikomakhos, s. 147.

¹³⁷ Aristoteles, Nikomakhos, s. 144.

¹³⁸ Aristoteles, Nikomakhos, s. 147.

¹³⁹ Aristoteles, Nikomakhos, s. 147.

Belirtildiği üzere, Aristoteles için ‘tercih’ ini akla uygun olarak yapan akli başında ve dolayısıyla da ölçülü olan kişi yalnız mutlu olabilmektedir. Çünkü ölçülü olan kişinin mutluluğu, erdeme uygun bir etkinliktir. O , ‘teori etkinliği’ dir.“ İmdi us, insanda ki tanrıca bir şeyse usa uygun yaşam da insan yaşamındaki tanrıca bir şey olacaktır.”¹⁴⁰

Aristoteles’e göre, “us etkinliği teori ile ilgili olduğundan ötürü, erdemce farklılık taşır, kendisi dışında hiçbir hedefe yönelmez, kendine özgü bir haz taşır. (bu da etkinliği kamçılar) Kendine yeterlidir, dinginedir, bir insan için olabildiğince kesintisizdir, mutlu bir kişiye yakışan bütün öteki özellikler bu etkinliğe uygun görünür demek ki, bir insanın tam mutluluğu olsa gerek.”¹⁴¹ Ancak Aristoteles için söz edildiği gibi usa, akla uygun bir yaşamı gerçekleştirebilmek bir insan için hiç de kolay görülmemektedir. Dolayısıyla her insanın daha önce belirtildiği üzere, ta gençliğinden beri iyi yetiştirilmesi ve bu eğitimle onun erdeme özgü karakterinin oluşması gerekmektedir. Çünkü yine daha önce ifade edildiği gibi, karakter bir kez oluştuktan sonra, isteğe bağlı olarak değiştirilememektedir. Öyleyse sözü edilen eğitim, yasalarla belirlenmelidir. “Demek ki güzeli seven, çirkinin düşmanı olan, belli bir şekilde erdeme özgü bir karakterin oluşması gerekiyor. Bunu gerçekleştirebilecek yasalarla yetiştirilememişse, gençliğinden itibaren erdeme yönelen doğru bir eğitim alması zor olur. Ölçülü bir şekilde, sağlam karakterli yaşamak çoğunluk için, özellikle de gençler için pek hoş değil. Bundan ötürü eğitim ve uğraşlar yasalarla belirlenmeli. Alışkanlık haline gelen şeyler artık acı verici olmayacaktır ama genç oldukları için doğru bir eğitim ve doğru bir kılavuz bulmak herhalde yeterli değil; ‘adam’ olduktan sonra bunları gözetmesi, alışkanlık haline getirmesi de gerekir; işte bunun için yasalara gerek var; genelde tüm yaşam için de yasalara gerek var.”¹⁴² Dolayısıyla Aristotelesçi görüşte bir insan erdemli tercihte bulunabilmek adına, yasayı bilmekle ve bilgisini alışkanlık haline getirip uygulamakla sorumlu tutulmaktadır. Yasayı bilmediğini dile getiren bir kişi, söz konusu bu durumda bilmeme nedeni kendisine bağlı olduğu için, bilgisizliğini gideremediğinden dolayı suçludur ve cezalandırılmalıdır. Ancak yine de Aristotelesçi anlayışta beşeri yaşam adına, ay-üstü alem adına olduğu gibi mutlak bir

¹⁴⁰ Aristoteles, Nikomakhos, s. 207.

¹⁴¹ Aristoteles, Nikomakhos, s. 207.

¹⁴² Aristoteles, Nikomakhos, s. 212.

determinizmden söz edilememektedir. Her ne kadar insan eylemlerinin belirleyicisi 'yasa'lar olmuş olsa da yine de insan söz konusu yasalar gereği davranıp davranmamak adına özgür kılınmaktadır. O, tercihini 'iyi olan' adına kullanabileceği gibi 'kötü olan' adına da kullanılabilir. Dolayısıyla da beşeri zemin çerçevesinde eğer bir determinizmden söz edilebilirse, bu determinizmin daha 'ılımlı bir determinizm' olması gerekir gibi görünmektedir. Çünkü terciğini, özgür kullanabilen insan; ister hazlarının esiri olsun, isterse akla uygun davranmakla ölçülü olsun, yine de bir ölçüde ay-üstü varlıklardan daha fazla özgür olmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM FÂRÂBÎ'DE ÖZGÜR İRADE

3.1. AY-ÜSTÜ ALEMDE ÖZGÜR İRADE

3.1.1. Fârâbî'de Metafiziğin Konusu Gereği Önemi

Bu bölüm çerçevesinde Fârâbî'de özgür irade konusu incelenmeye çalışılacaktır. Tıpkı bir önceki bölümde Aristoteles için olduğu gibi Fârâbî için de iradi özgürlük, hiyerarşik bir yapılanım çerçevesinde incelenecektir. Bu hiyerarşi itibariyle öncelikli olarak ay-üstü âlem ve Tanrısal irade değerlendirildikten sonra; ay-altı âlem, dolayısıyla da insani irade değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Fârâbî'de özgür irade konusunun öncelikle teolojik zemini çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü onun felsefi sistemi “İlk Sebep”ten başlayarak, maddeye kadar inen bir “varlıklar mertebesi” içermektedir. Fârâbî, kâinatın (evrenin) bir bütün olarak varlığını Allah’a bağlaması, O’na dayandırıyor olması sebebiyle onun ontolojisinin merkezinde Allah’ın var olduğu söylenebilir. İşte bu noktada Fârâbî için ontoloji, “teoloji”ye dönüşmektedir. Fârâbî’nin düşüncesinde, varlıklar hiyerarşisinin en tepesinde “zorunlu bir varlık” olması bakımından, en mükemmel varlığa sahip “Allah” bulunmaktadır. O’ndan sonra gelen akıllar v.b ay-üstü âlemi ve ay-altı âlemi varlıkları, hiyerarşik bir düzen arz etmektedir. Bu noktada Fârâbî’nin sisteminde onun metafiziğini fiziğinden, siyasetini ahlakından ve ahlakını da psikolojisinden ayırt edebilmek mümkün olmamaktadır. Söz konusu bilimlerin Fârâbî sisteminde iç içe bir ilişkisellik ve bütünsellik gösterdiği dikkat çekicidir. İşte bu sebeple özgür irade konusu daha önce de belirtildiği üzere, önce “Tanrı” ve ay-üstü âlemi varlıkları adına değerlendirildikten sonra, ay-altı âlemi varlıkları ve düşünsel bir varlık olması bakımından “insan” adına değerlendirilecektir.

Fârâbî’nin teolojisinin “ekletik bir teoloji” olduğu söylenebilir. Yine onun teolojisinin ekletik olduğu kadar metafiziği, kozmolojisi, psikolojisi de ekletik bir yapı arz etmektedir. Çünkü yukarıda ifade edildiği üzere, Fârâbî’nin düşüncesinde teoloji, ontoloji ve kozmoloji ilişkisel bir bütünlük arz etmektedir.

3.1.2. Fârâbî’de Varlığı Zorunlu Varlık

Yukarıda da ifade edildiği üzere Fârâbî için metafizik, teolojiye dayandırılmaktadır. Fârâbî metafiziksel açıdan “varlık” kavramını incelerken zorunlu ve “olumsal” varlıktan söz etmektedir. “Buna göre varlıklar, öncelikle, olumsal (mümkün) varlıklar ile zorunlu(zaruri) varlık olmak üzere ikiye bölünür.”¹⁴³ Yaşanılan dünyamız adına pek çok varlığın daha evvel varlığa sahip değilken, sonradan varlık kazanmış olduğunu gözlemlemekteyiz. Yine var olan birçok varlıkta zaman içerisinde ortadan kalkmakta ve yok olmaktadır. Dolayısıyla olgusal gerçeklik adına var olması mümkün (olumsal) varlıkların varlığına tanıklık etmekteyiz. Fârâbî’ye göre, “mümkün varlıklar, varlık yönünden eksik olan, var olma ile var olmama arasında bulunan sonraki varlıklardır. Başka deyişle, bunların var olmaları da var olmamaları da mümkündür. Doğrusu bu iki durum, birbirinden uzak iki uç (taraf) olup, bu iki uçtan her birinin karşısının var olması söz konusudur. Bu da, var olma ya da var olmama imkânıdır. İşte bu var olma (vucud) ve var olmama (lâ vucût) arası şeydir. Bu mümkün varlık karşısında yokluk vardır; yani, ona yokluk ilişebilir yokluk, var olması mümkün olan şeyin var olmamasıdır.”¹⁴⁴ Dolayısıyla Fârâbî’nin düşüncesinde “mümkün varlık” ın kendi tabiatında, doğasında sahip olduğu bir varlık durumu söz konusu olamamaktadır. Onun var olabilme ya da var olamama durumundan söz edilebilmektedir. “Onun, bir şey olarak ya da o şeyin mukabili olarak bulunması mümkündür. Onun bu karşılıklı (mütekabil) iki varlıktan doğan durumu, tek bir durumdur. Bu varlığı kazanması onun bir mukabili bulunmasından üstün değildir. Burada mükabil olan şey ya yoktur, ya karşılıktır ya da bunlardan her ikisinin birlikte bulunmasıdır.”¹⁴⁵ “Ayrıca Fârâbî bu varlıkların özleri ile varlıklarının birbirinden ayrı olduğunu da ifade eder.”¹⁴⁶ Fârâbî için mümkün varlığın özü ile varlığı ayrı ise, söz konusu durum birbiriyle ilişkili iki biçimde açıklama bulur. Bu açıklamalardan ikisine göre mümkün varlığın varlığa gelme durumu, gizlilik-edimsellik ilişkisi bağlamında tasavvur edilir. “Bir başka deyişle olumsal varlıklar yokluktan değil, gizil bir var oluştan edimsellik kazanmak suretiyle nesnel varlıklar

¹⁴³ Fatih Toktaş, *Fârâbî’de Ahlak ve Siyaset*, Etüt Yayınları, Samsun, 2009, s. 45.

¹⁴⁴ Fârâbî, *Es-siyaset’ül Medeniye*, çev. Mehmet Aydın, A. Şener, M. R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, (Medeniye), s. 23.

¹⁴⁵ Fârâbî, *Medeniye*, s. 23.

¹⁴⁶ Toktaş, s. 46.

olurlar. Diğer sorun ise, olumsal varlığın gizil konumdan edimsel konuma dönüşümünü açıklamakla ilgilidir.”¹⁴⁷ Fârâbî’ye göre ilk açıklama dahilinde düşünülürse, mümkün varlıkların gizil durumdan edimsel duruma geçişi arada aracı olan diğer mümkün varlıkları gerekli kılıyor olsa da, zincirin en başında artık kendisi olumsuzluk içermeyen farklı bir varlığın olması durumu söz konusu olmaktadır. “Mümkün varlıkların, varlıklardan, kendilerine henüz verilmemiş olanlara kendi başlarına yönelip ulaşma yeterlilikleri yoktur. Çünkü onlara sadece ilk madde verilmiştir. Varlık verildiği zaman da, kendi başlarına varlıklarını koruma yeterlilikleri yoktur. Karşıtı olan şeyde kendi varlığının bir parçası bulunduğu zaman da, onu geri almak için kendi başına çaba harcaması mümkün değildir. Durum böyle olunca, onlardan her birini dışarıdan hareket ettirecek ve yöneltecek bir yapıp eden (fâil); varlıktan elde ettiği şeyi koruyacak bir koruyucuya; zorunlu olarak gerek vardır. Sûretlerine göre onları hareket ettiren ve bu suretler kendilerine verilince, onları koruyan ilk fâil, göksel (semâvi) cisim ve onun parçalarıdır.”¹⁴⁸ Ancak Fârâbî’ye göre mümkün varlıkları edimsel konuma taşıyan her ne kadar göksel cisimler olmuş olsa da zincirin en başında İlk Sebep olarak zorunlu bir varlığın olması gerekmektedir. Artık “o”, mümkün bir varlık olamama durumundadır. İkinci açıklama dahilinde düşünülecek olursa, Fârâbî’nin mümkün varlıkları gizillikten edimselliğe taşıyacak olan varlığın kendisinin daha önce edimsel konumda olması gerektiği ilkeli düşüncesidir. “Söz konusu ilke;’ gizil konumda bulunan bir şey, ancak daha önce edimsel konumda bulunan bir şey sayesinde edimsel olarak var olabilir’. ilkesidir. Böylece Fârâbî, olumsal varlıkların gizil konumdan edimsel konuma ulaşmalarını, yani nesnel varlıklarını, bir başka varlık türüne borçlu olduklarını temellendirmiş, bu temellendirme aracılığıyla da zorunlu varlık adını verdiği ikinci bir varlık alanının geçerliğini kanıtlamaya çalışmıştır. Buna göre, zorunlu varlık, var olmaması mantıksal bir çelişki doğuran varlıktır. Olumsal varlıkların, özleri ile varlıklarının birbirinden ayrı olmasına karşın, zorunlu varlığın özü ile varlığı birbirinin aynıdır.”¹⁴⁹

Görülüyor ki Fârâbî, nesnel dünyasının olumsuzluğunu Tanrı’nın zorunlu varlıktalığına dayandırılmakta, böylece de yukarıda belirtildiği üzere onun metafiziği

¹⁴⁷ Toktaş, s. 46.

¹⁴⁸ Fârâbî, Medeniye, s. 26.

¹⁴⁹ Toktaş, s. 47.

teolojide merkezileşmektedir. Fârâbî'ye göre varlığı zorunlu olan "İlk Sebep", evrendeki tüm olumsal varlıkların kendisinden taşıdığı bir ilk kaynak olarak konumlanmaktadır. İlk olan varlığı zorunlu olan varlıktır. " O, varlığın kendisiyle (bihi), kendisinden ('anhu) veya kendisi için (lahu) olacağı bir nedeninin olması mümkün olmayan bir var olandır (mevcuttur). Çünkü o ne bir maddedir, ne de bir madde veya taşıyıcı özne (mavzu') ile kaimdir; tersine O'nun varlığı her türlü madde veya taşıyıcı öznenen bağımsızdır. O'nun sureti de yoktur; çünkü suret ancak maddede olabilir eğer O'nun sureti olsaydı, özünün madde ve suretten meydana gelmesi gerekirdi. Eğer böyle olsaydı, o meydana gelmiş olduğu bu iki parça ile kaim olurdu ve bu durumda onun varlığının bir nedeni olmuş olurdu. (Çünkü bu durumda bu iki parçasından her biri, onun bütünü'nün varlığının nedeni olmuş olurdu. Oysa biz onun İlk Neden olduğunu kabul etmiş bulunuyoruz)."¹⁵⁰

3.1.3 Fârâbî'de İlk Varolan'ın Doğası

Fârâbî için İlk Varlık, maddeden tamamıyla arınmış bir öze sahip olduğundan tinsel bir varlık olarak tasarlanmaktadır. " İlk Olan maddede olmadığı ve herhangi bir biçimde maddesi olmadığından, tözü bakımından bilfiil akıldır. Çünkü suretin akıl olmasına ve bilfiil düşünmesine (taakkul) engel olan, bir şeyin içinde var olduğu maddedir. Bir şey varlığında maddeye muhtaç olmadığı takdirde, tözü bakımından bilfiil akıl olur. İşte İlk olan'ın durumu da budur. O halde o, bilfiil akıldır. O aynı zamanda tözü bakımından akılsaldır (ma'kûl). Çünkü bir şeyin bilfiil akılsal olmasına ve tözü bakımından akılsal olmasına engel olan yine maddedir. O, akıl olması bakımından akılsaldır."¹⁵¹ Fârâbî için "O, kendiliğinden akıldır ve bundan dolayı da ma'kûldür. O, ma'kûl olması için kendi özü dışında ve kendisini düşünen başka bir varlığa muhtaç değildir. Tersine, O, kendi özünü düşünür ve kendi özünü düşünmekle düşünen ('âkil) olur. Ve kendi kendisini düşünmesiyle de düşünülen (ma'kûl) olur. Gene, O, akıl ve düşünen ('akil) olmasında, kendi dışında bulunan, yararlanacağı bir varlığa muhtaç değildir. Tersine O, kendi özünü düşünmekle akıl ve düşünen ('akil) olur. Çünkü burada düşünen ('akil) ile düşünülen (ma'kûl) aynı

¹⁵⁰ Fârâbî, **el-Medinet'ül Fazıla**, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1980, (Fazıla), ss. 1-2.

¹⁵¹ Fârâbî, Fazıla, s. 7.

varlıktır.” (Es-siy 13) Fârâbî’nin düşüncesinde nasıl ki iki Varlık kendi özü ve aynı zamanda tözü gereği hem akıl hem de akılsal bir varlıksa aynı tarzda O, özü ve tözü gereği bilen (‘âlim) ve bilinen bir varlık olmak durumundadır. O’nda bilen ve bilinen, tek ve aynı öze aittir. O, bir ve bölünmez özü ve tözü gereği bilen ve bilinen bir varlıktır. Dolayısıyla Fârâbî için ‘Onun bilen (‘âlim) oluşunda da durum böyledir. Çünkü O, erdemi (fazilet) bilmek için kendi özünün dışında bulunan, yararlanacağı başka bir varlığa muhtaç değildir. Bilinen (‘malum) olması için de kendisini bilen başka bir varlığa muhtaç değildir.”¹⁵² “Tersine bilmesi ve bilinmesinde onun özü yeterlidir. Özünün bilgisi ise tözünden başka bir şey değildir. O halde onun bilmesi, bilinmesi ve bilgi (‘ilim) olması, tek bir öz ve tek bir töze işaret eder.”¹⁵³ İşte Fârâbî için gerçek bilgi de İlk Varlık’ın bilgisi olmak durumundadır. Nitekim bu bilgi, insani bilgidен farklı bir bilgidir. Çünkü insanların evrendeki nesnelere ilişkin bilgisi değişebilir olana ilişkin bir bilgidir. Dolayısıyla da değişebilir niteliklidir. Oysa İlk Olan’ın kendi değişmez olan özüne ilişkin bilgisi değişmez bir bilgidir. “Fârâbî, gerçek bilgiyi; değişmez olan bir varlığın değişmez bilgisi biçiminde tanımlar.”¹⁵⁴ Bu değişmez olan öze ait değişmez bilgi, teorik bir bilgidir. “O kendi özünü düşünmesi ve bilmesiyle, şeylerin en üstününü en üstün bir bilgi ile bilmiş olur. En üstün bilgi ise, ezeli olanın eksiksiz ezeli bilgisidir. Bunun içindir ki O, kendi özünün dışında yararlandığı başka bir şeyin bilgisinden elde edilen bir hikmetle değil, kendi özünü bilmedeki yeterliliği ile hâkimdir.”¹⁵⁵ “Çünkü bilgelik (hikma) en mükemmel şeyin en mükemmel bir bilgi ile bilinmesidir. O, özünü düşünmek ve bilmekle en mükemmel şeyi bilir.”¹⁵⁶

Yukarıdaki ifadeler ışığında Fârâbî için, İlk Var olan’ın hiçbir şeyi düşünmemek ve dolayısıyla da hiçbir şeyin bilgisine sahip olmamak gibi bir özgürlüğünden söz edilememektedir. O; ezeli-ebedi ve değişmez olan bir öze sahiptir. Bu özünün kendisi ve bilgisi ise, en mükemmeli ifade etmektedir. Dolayısıyla İlk Olan; mükemmel olan özü gereği yine mükemmel olanı kavramak zorundadır. O’nun kendi dışında eksik, mükemmellikten uzak olan, olumsuzluk içeren noksan varlıkları düşünmesi ve onların bilgisine sahip olma çabası içerisinde olması

¹⁵² Fârâbî, Medeniye, s. 14.

¹⁵³ Fârâbî, Fazıla, s. 8.

¹⁵⁴ Toktaş, s. 48.

¹⁵⁵ Fârâbî, Medeniye, s. 14.

¹⁵⁶ Fârâbî, Fazıla, s. 8.

da imkân dahilinde gözükmemektedir. Kısacası Fârâbî için İlk Olan; ne hiçbir şeyin bilgisine sahip olamamak gibi bir özgürlüğe, ne de kendi özü ve aynı tözünden başka bir şey üzerine düşünmek ve o şeyin bilgisine sahip olmak özgürlüğüne sahiptir.

Şimdi, daha önce ifade edildiği üzere İlk Olan, tinsel bir varlık olması konumuyla akılsal olarak kavrayan bir varlıktır. İşte O, akılla kavrayan bir varlık olması nedeniyle ‘canlı’ olan bir varlıktır. Fârâbî’nin düşüncesinde O, ‘diri’ (hayy) ve ‘hayat’tır. Ancak Fârâbî için “bu iki sözle iki öze değil, tek bir öze işaret edilir. Çünkü İlk Olan’la ilgili olarak dirinin anlamı, onun en mükemmel akılsalı en mükemmel akılla kavraması veya en mükemmel bilineni en mükemmel bilgi ile bilmesi demektir. Aynı şekilde bizim de ilk olarak, en aşağı dereceden kavranılanları (mudrakât) en aşağı dereceden kavrayışla (idrâk) kavradığımız için diri olduğumuz söylenir. Çünkü bilinen şeyler içinde en aşağı dereceden olan duyusalları (mahsusât) en aşağı dereceden kavrayış biçimi olan duyumlama (ihzas) ile bildiğimiz ve en aşağı dereceden kavrama yetilerini, yanımlama duyu algılarını kullandığımız için bize diri denir. Şimdi en mükemmel akılsalları en mükemmel bir bilgi ile kavrayan ve bilen en mükemmel akıl, diri olarak adlandırılmaya daha fazla layıktır; çünkü o akıl olmak bakımından kavrar. Onun akıllı ve akılla, bilen ve bilgi olması bir ve aynı anlama gelir. Aynı şekilde onun diri ve hayat olması da bir ve aynı anlamı ifade eder.”¹⁵⁷ Yine Fârâbî için İlk Olan, en mükemmel anlamda varlığa sahip olduğundan “diri” kelimesinin kendi adına kullanımına en fazla layık olan varlık olmaktadır. Çünkü biz bu kelimeyi bazen canlı olmayan ya da son mükemmelliğine ulaşmış olan her varlık adına kullanmaktayız. Oysa onlardan her biri; - gerek cansız varlıklar, gerek son mükemmellik mertebesine erişmiş olan varlıklar, gerekse tabiatı kendisinden südür etmek olan varlığı ortaya koyma derecesine ulaşmış olan her şey- İlk olan’a kıyasla ‘diri’ olma adını hak etmemektedirler. Çünkü onlardan her biri İlk Olan’ın varlığına has bu mükemmelliğe sahip değildirler. Dolayısıyla Fârâbî’nin düşüncesinde bizlerin sınırlı ve zayıf algılarımız, O’nun özü gereği sahip olduğu sözü edilen bu mükemmelliği kavrayabilmek adına aciz kalmaktadır. ”Ancak madde ve yoklukla karışmış olduklarından dolayı akıllarımızın gücünün zayıflığının sonucu olarak bizim O’nu idrak etmemiz güç ve tasavvur etmemiz zordur. Biz onu olduğu gibi düşünemeyecek kadar zayıfız. Çünkü onun aşırı mükemmelliği bizi şaşırtır ve onu

¹⁵⁷ Fârâbî, Fazıla, s. 9.

tasavvur etmemize engel olur. Nitekim ışık da görünen şeylerin ilki, en güzeli ve en parlaktır. Diğer görünen şeyler, onun sayesinde görülürler. O, varlıkların görülmesinin nedenidir bundan dolayı bir şey ne kadar tam ve ne kadar büyükse ona ilişkin görme idrakinin o kadar tam ve büyük olması gerekir. Ama durumun bunun tersi olduğunu görüyoruz. Görünen bir şey ne kadar mükemmel ve kuvvetli ise, ona ilişkin görme algımız o kadar zayıftır. Bunun nedeni görünen şeyin gizli veya kusurlu olması değildir. Tersine o kendisi bakımından en büyük bir parlaklık ve açıklığa sahiptir; gözleri kamaştıran bir ışık olduğundan ötürü onun bakışımızı köreltmesidir.”¹⁵⁸ Fârâbî’ye göre bizlerin madde ile birliktelik içeren tözlerimiz; O’nun maddesiz, tinsel tözünü kavramakta yetersiz kaldığından dolayı, İlk Olan’ın kavranılması ancak maddeden uzaklaşabilmemiz oranında imkânli kılınmaktadır. Bu ise, bilfiil akıl olmamızı zorunlu kılmaktadır. “Çünkü biz maddeden ne kadar sıyrılırsak, İlk Töz’e ilişkin tasavvurumuz o kadar tam olacaktır. Ona daha yakın olmamız ise ancak bilfiil akıl olmamız sayesinde mümkündür. Maddeden tamamen sıyrıldığımız zaman, İlk Olan’ a ait kavrayışımız en tam olacaktır.”¹⁵⁹ Oysa bizim akıllarımız ve kavrayışımız, eksiktir “ İlk Neden, İlk Akıl ve İlk Diri’ye nispetle bizim akıllarımız bu durumdadır.”¹⁶⁰

Daha önce belirtildiği gibi, İlk Olan’ın kendi özü üzerine düşünmesi ve onu bilmesi Fârâbî’nin sistemi adına zorunlu bir akletme ve bilme olmakta; bu dolayısıyla da İlk Olan’ın kendi tözü dışında olana yönelik iradi bir fiilinden sistem dahilinde söz edilememektedir. Yine Fârâbî adına İlk Varlık’ın kendi özü ve tözü üzerine aklettiği ve bilme eylemini gerçekleştirdiği durumda sahip olduğu haz, sevinç ve dolayısıyla da mutluluğu; en nihai anlamında haz, sevinç ve mutluluk olmak durumundadır. “Şimdi İlk Olan mutlak anlamda en güzel, en parlak ve en muhteşem şey olduğuna, kendi özünü idraki mutlak anlamda en mükemmel idrak olduğuna ve kendi özü hakkındaki bilgisi mutlak anlamında en üstün bilgi olduğuna göre; onun duyduğu haz, bizim niteliğini asla anlayamayacağımız, büyüklüğünü asla kavrayamayacağımız bir hazdır.”¹⁶¹ Çünkü bizler için sevilen, aşık olunan ve haz duyulan kendimizin dışında olan nesnelere dir. Dolayısıyla söz konusu

¹⁵⁸ Fârâbî, Fazıla, s.s. 10-11.

¹⁵⁹ Fârâbî, Fazıla, s. 12.

¹⁶⁰ Fârâbî, Fazıla, s. 11.

¹⁶¹ Fârâbî, Fazıla, s. 13.

duygulanımlarla, bizde bu duygulanımları uyandıran nesnelere farklıdır. Oysa İlk Olan adına sözü edilen bu duygulanımlarla, onların ait olduğu öz aynıdır. “Birincinin en üstün ve en güzeli bilme ve kavraması ile kendimizin en güzel ve en muhteşemi bilme ve kavramamızı karşılaştırmak; O’nun kendine göre sevinç, zevk ve mutluluğunu bizim kendimize göre ulaştığımız zevk, sevinç ve mutlulukla karşılaştırmak demektir. Her ne kadar çok zayıf bir ilişki kurma mümkünse de, bizim kendi kavrayışımızla O’nun kavrayışı (idrak) ve bizce bilinence O’nca bilinen arasında bir orantı söz konusu olmayınca, bizim zevkimiz, sevincimiz ve mutluluğumuz O’nunki ile kıyas edilemez.”¹⁶² Nitekim Fârâbî’ye göre, “İlk Olan’ da seven ve sevilen, öven ve övülen, âşık ile âşık olunan aynıdır. Bizde ise bunun tam tersidir. Bizde sevilen, üstünlük ve güzelliştir. Ancak seven, üstünlük ve güzellik değildir, bizde sevilen, olmayan bir başka yetidir. Bizde âşık, âşık olunanın aynı değildir.”¹⁶³ Ayrıca içimizden birinin İlk Olan’ ı sevmesi ya da ona âşık olmasının veya tam zıttı duygu durumları yaşamasının hiçbir önemi yoktur. “ O zaten ilk sevilen (Mahbûb) ve ilk âşık olunan (Ma’şûk) dır.”¹⁶⁴

3.1.4. Fârâbî’de İlk Varolan’dan Ay-Üstü Alemin Oluşumu

Belirtildiği üzere, Fârâbî’nin düşüncesinde İlk Var Olan özü itibarıyla tinsel bir varlık olması sebebiyle, o yalnızca kendi özünü kavramakta ve kendi özü hakkında bir bilgiye sahip olmaktadır. İşte Fârâbî bu noktada İlk Varlık’ ın kendi özünü bilmesinin zorunlu bir sonucu olarak O’ndan evrendeki diğer varlıkların taşarak meydana geldiği görüşünü ileri sürmektedir. Dolayısıyla, “ İlk Varlık’ tan diğer varlıkların taşmaya başlamasını Fârâbî, söz konusu İlk Varlık’ ın kılsal kavrama (ta’akkul) edimine dayandırarak açıklar. Böylece Fârâbî, bir yandan akılsal kavrama ile tinsellik arasında tam bir koşutluk ilişkisi kurarken, bir yandan da akılsal kavrama ile madde arasında tam bir karşıtlık ilişkisi kurar. Buna göre, madde veya maddesel ilişkilerden bağımsız olan İlk Varlık, kendi tinsel yapısını akılsal kavramasının

¹⁶² Fârâbî, Medeniye, s. 15.

¹⁶³ Fârâbî, Fazıla, s. 14.

¹⁶⁴ Fârâbî, Medeniye, s. 15.

konusu yapar, bir başka deyişle kendini akılsal kavramayla kavrar. Bu akılsal kavrama edimiyle de kendinden bir başka varlık olan ikinci akıl taşar.¹⁶⁵

Böylece “ay-üstü âlemi” ve “al-altı alemi” varlıkları ortaya çıkmaktadır. Fârâbî için, “ birinci mertebede bulunan İlk Sebep’in birden fazla olması mümkün olmayıp O yalnızca birdir, tektir; fakat, diğer mertebelerin her birinde var olanlar çoktur. Bunların üçü, cisim olmadıkları gibi, cisimde de bulunmazlar. Bunlar da İlk Sebep, ikinci derecede sebepler ve Faal Akıl (Etken Us) dır. Geri kalan üçü de cisimde bulunup, kendileri cisim değildirler. Bunlar da Nefs, Sûret ve Madde’dir. Cisimler ise altı cinstir: Semavi cisim (gök cismi), düşünen canlı (el-Hayevân un-Nâtık), düşünmeyen canlı, bitkiler, madenler ve dört unsur. Cisimlerin bu altı cinsinden oluşan bütün de ‘Âlem’dir.”¹⁶⁶

Yukarıda betimlendiği üzere İlk Var olan’ dan ay-üstü ve ay-altı varlıkları hiyerarşik bir dizilim içerisinde taşarak oluşmaktadır. Burada konumuz dahilinde ay-üstü dünyada özgür irade konusu değerlendirilmeden önce, ay-üstü dünyanın hiyerarşik yapısını serimlenmek durumundadır. Çünkü ay-üstü varlıklarının İlk Var olan’ dan taşarak oluşturmuş oldukları dizilim dolayısıyla gerek İlk Var olan’ın, gerekse ay-üstü varlıklarının iradi özgürlüğe sahip olup olmama durumu değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Şimdi, Fârâbî’ye göre ay-üstü dünyanın teşekkülünde, “İlk Var olan’ dan ikinci Var olan’ ın varlığı taşar. Bu ikinci Var olan da hiçbir şekilde cisimsel olmayan bir tözdür ve o maddede değildir. O hem kendi özünü hem de İlk Var olan’ ı düşünür. Kendi özünden düşündüğü şey, özünden başkası değildir. İlk Var olan’ ı düşünmesinden dolayı kendinden zorunlu olarak üçüncü bir Var olan çıkar. Kendine has olan özünde tözleşmesinin sonucu olarak ondan zorunlu şekilde İlk Gök’ün varlığı çıkar.”¹⁶⁷ Fârâbî, üçüncü Var olan’ ın da tıpkı ikinci Var olan gibi, maddesel olmayan bir varlığa sahip olduğunu düşünmektedir. O, da akılsal bir töze sahiptir. Yine üçüncü Var olan da hem kendi özünü hem de İlk Var olan’ ı düşünmektedir. Onun kendi özünü düşünmesinin sonucu olarak ondan zorunlu olarak sabit yıldızlar küresi varlığa gelmektedir. İlk Var olan’ ı düşünmesinin sonucu olarak da ondan dördüncü bir varlık zorunlu olarak teşekkül etmektedir. Yine dördüncü varlık da

¹⁶⁵ Toktaş, s. 48.

¹⁶⁶ Fârâbî, Medeniye, s. 1.

¹⁶⁷ Fârâbî, Fazıla, s. 20.

maddesel bir varlığa sahip değildir. Onun kendi özünü düşünmesinin sonucu olarak ondan zorunlu bir biçimde Satürn küresi varlığa gelmektedir. Dördüncü var olanın, İlk Var olan' nı düşünmesinin sonucu olarak da ondan zorunlu bir biçimde beşinci bir varlık ortaya çıkarmaktadır. Fârâbî için bu beşinci Var olan' ın varlığı da maddi olmayıp o da hem kendi özünü, hem de İlk Var olanı düşünmektedir. Onun kendi maddesel olmayan özünde tözleşmesinin sonucunda ondan zorunlu olarak Jüpiter küresi oluşmaktadır. Yine onun İlk Varlık' ı düşünmesi sonucu olarak ondan altıncı bir varlık zorunlu olarak meydana gelmektedir. Altıncı varlık da madde dışı bir töze sahip olmakla kendi özünü düşünmesinin sonucu ondan zorunlu olarak Mars küresi var olmaktadır. Onun İlk Var olan' ı düşünmesinin sonucu ise zorunlu olarak yedinci bir varlık meydana gelmektedir. Yedinci varlık da diğerleri gibi maddesel bir öze sahip değildir. Onun kendi özünü düşünmesinin zorunlu sonucu Güneş küresi varlık kazanırken; İlk Varlık' ı düşünmesinin zorunlu sonucu olarak ise sekizinci bir var olan varlık kazanmaktadır. Sekizinci var olan diğerleri gibi akılsal bir öze sahip olmakla ondan kendi özünü düşünmesinin sonucu zorunlu bir biçimde Venüs küresi oluşmaktadır. Onun İlk Varlık' ı düşünmesi sonucu ise zorunlu olarak dokuzuncu bir varlık oluşmaktadır. Yine dokuzuncu varlık da akılsal bir töze sahip olup, onun kendi özünü düşünmesi gereği ondan zorunlu olarak Merkür küresi ve onun İlk Varlık' ı düşünmesi gereği de ondan zorunlu olarak onuncu bir varlık meydana gelmektedir. Onuncu varlığın da maddesel olmayan tözünü düşünüyor olmasının zorunlu sonucu olarak ondan Ay küresi varlığa gelirken, onun İlk Varlık' ı düşünmesinin zorunlu sonucu olarak da ondan on birinci bir varlık ortaya çıkarmaktadır. Yine on birinci Var olan da tözü itibariyle akılsal olup hem kendi özünü, hem de İlk Var olan' ı düşünmektedir. Ancak Fârâbî'nin metafiziksel ay-üstü âlemi ay küresi ile sonlanır. Yani tözleri gereği maddeden ayrı (mufarık) üstün varlıklar olarak konumlanan göksel cisimlerin sonuncusu Ay küresi olmaktadır. Böylece Ay küresi ile birlikte tabiatı gereği dairesel hareket yapan gökcisimleri son bulmaktadır.

Görülüyor ki Fârâbî'nin ay-üstü âlemine ilişkin hiyerarşik diziliminde; "Birinci, Tanrı olarak kabul edilmesi gereken varlıktır. O, ikinci derecede var olanlarla Faal Akıl'ın varlığının yakın sebebidir. İkinciler, semavi cisimlerin varoluş sebepleridir; bu cisimlerin cevherleri (tözleri) onlardan meydana gelir. İkincilerin her birinden gök cisimlerinin her birinin tek tek varlığı zorunlu olarak çıkar. İkincilerin

derece bakımından en üsttekenden birinci göğün varlığı, en aşağısındakinden de içinde Ay'ın bulunduğu kürenin varlığı zorunlu olarak çıkar. Bu en üst ile en alttaki felekler arasında bulunan ikincilerden bütün feleklerin varlığı birer birer zorunlu olarak çıkar. İkincilerin sayısı semavi cisimlerin sayısındadır. İşte, bu ikincilere ruhani varlıklar, melekler ve benzeri adlar verilmelidir.”¹⁶⁸

Demek ki Fârâbî'ye göre ay-üstü âlemi varlıkları olarak “ onlarda önce en mükemmel olan gelir. Sonra en kusurlu olana ulaşınca kadar daha çok mükemmelden daha az mükemmele doğru inilir. Onlar içinde en üstün ve en mükemmel olanı, İlk Var olan' dır. İlk Var olan' dan çıkan varlıklar arasında ne cisim olan, ne de cisimlerde bulunanlar genel olarak daha mükemmeldirler. Onları da göksel cisimler takip eder. Maddeden bağımsız aşkın (mufarık) var olanlar içinde en mükemmeli İkinci' dir. Sonra on birinci Var olan' a ulaşınca kadar sırasıyla diğerleri gelir. Göksel cisimler içinde en mükemmeli İlk Gök'tür. Sonra Ay küresine ulaşınca kadar sırayla diğerleri gelir. İlk Var olan' dan sonra gelen aşkın var olanların sayısı, ondur. Göksel cisimler toplam olarak dokuz tanedir. Bütün ay-üstü varlıkların toplamı (böylece) on dokuzdur.”¹⁶⁹

3.1.5. Fârâbî'de Aşkın Akıllar (İkinciler)

Fârâbî için İlk Var olan' dan sonra dizimlenen aşkın akılların sayısı ondur. Fârâbî, bu on aşkın aklın her birinin kendine özgü bir individuallik (biriciklik) taşıdığını düşünmektedir. Onlar, varlık ve derece bakımından bireysellik taşımakla, diğer tüm varlıklardan farklılık göstermektedirler. Yine Fârâbî'ye göre, “On var olan' dan her biri kendi özünü ve İlk Var olan' ı düşünmektedir. Ancak onların hiçbiri sadece kendi özünü düşünmek suretiyle mükemmel varlığı elde etmekte yeterli değildir. Tersine o, mükemmel varlığı ancak kendi özü ile birlikte İlk Neden'in özünü düşünmek sayesinde elde eder.”¹⁷⁰ On aşkın Varlık' tan her birinin İlk Neden'i düşünmek suretiyle aldığı zevk de, onların kendi özyüklerini düşünmek suretiyle aldıkları zevkle mukayese edilemez niteliktedir. Nitekim, “ İlk Var olan' ın mükemmelliği onların herhangi birinin mükemmelliğinden ne kadar fazla ise onların

¹⁶⁸ Fârâbî, Medeniye, s.s. 1-2.

¹⁶⁹ Fârâbî, Fazıla, s. 26.

¹⁷⁰ Fârâbî, Fazıla, s. 27.

herhangi birinin İlk Var olan' ı düşündüğü zaman duyduğu zevkten o kadar fazladır. Onların herhangi birinin İlk Var olan' ı düşünmesi sonucu kendi özünde duyduğu zevkin kendi özünü düşünmesi sonucu duyduğu zevkle nispeti, İlk Var olan' ın mükemmelliğinin onun kendi mükemmelliğine olan nispetinin aynıdır.”¹⁷¹ “ O halde onun aşkının ve övücünün konusu birinci olarak kendisi tarafından düşünülmesi bakımından İlk Var olan, ikinci olarak kendisi tarafından düşünülmesi bakımından kendi özüdür. Bu on aşkın Var olan' a nispetle İlk Var olan, ilk sevilen ve ilk aşık olunandır.”¹⁷²

3.1.6. Fârâbî'de Semavi (Göksel) Cisimler

Fârâbî'nin ay-üstü varlıklar diziliminde göksel cisimlere gelince, onların sayısı dokuzdur. Ancak Fârâbî için göksel cisimler, içlerinde madde barındırıyor olmaları nedeniyle İlk Var olandan ve On Aşkın Akıl'dan farklılık göstermektedirler. Fârâbî, her bir göksel cismin, sûretlerinin taşıyıcısı olarak maddeye benzer taşıyıcılar içerdiği düşüncesinde olmasına rağmen, söz konusu maddesel taşıyıcıların, onların suretlerini düşünmelerine engel teşkil etmeyeceği görüşündedir. “ Onların suretlerinin taşıyıcılarında herhangi bir yoksunluk bulunmadığından ve bu taşıyıcıların suretlerinde de (onlara) tekabül eden herhangi bir yoksunluğun bulunması söz konusu olmadığından, bu taşıyıcılar suretlerini düşünmelerine ve özleri gereği akıllar olmalarına engel olmazlar. Bundan dolayı bu göksel cisimlerin her birinin sureti bilfiil akıldır. Ve göksel cisim, bu suret sayesinde varlığını kendisinden aldığı aşkın aklın özünü ve İlk Var olan' ı düşünür. Ancak o aynı zamanda akıl olmayan taşıyıcı öznesini de düşündüğü için, özünde düşündüğü şeyin tümü akıl değildir. Çünkü o, taşıyıcısı ile değil, yalnızca sureti ile düşünür. O halde kendisini düşündüğü sureti akıl olmakla birlikte göksel cisimde akıl olmayan bir akılsal vardır. Demek ki o, tüm özünü teşkil etmeyen bir akılla düşünür.”¹⁷³ İşte göksel cisimler, bu noktada hiç maddesellik içermeyen bir öze sahip olan İlk Varlık' tan ve On Aşkın Akıl'dan farklıdır. Fârâbî onları, maddi taşıyıcılar barındırmakla ay-altı âlemi varlıkları olarak nitelediği “insan”a benzer kılmaktadır. Ancak Fârâbî

¹⁷¹ Fârâbî, Fazıla, s. 27.

¹⁷² Fârâbî, Fazıla, s. 28.

¹⁷³ Fârâbî, Fazıla, s. 29.

için, “göksel cisim, maddi var olanlarla ortak olarak paylaştığı şeyin en üstünü ve en mükemmine sahiptir. Çünkü o şekiller içinde en mükemmel şekle, yani daire şekline, görülen nitelikler içinde de en mükemmel niteliğe, yani ışığa sahiptir. Çünkü göksel cisimlerin bazı parçaları ışığı meydana getirirler ki bunlar yıldızlardır. Bazı parçaları ise bilfiil şeffaftırlar; çünkü onlar daimi olarak kendi ışıkları ve yıldızlardan aldıkları ışıklar ile doludurlar. Onlar, hareketler içinde de en mükemmel harekete, dairesel harekete sahiptirler.”¹⁷⁴ İşte Fârâbî için göksel cisimlerin sahip oldukları bu kesintisiz dairesel hareket, onların özlerine uygun olan bir harekettir. Çünkü “gök cisimleri, cevherleri itibariyle son yetkinliklerinde bulunurlar ve onların fiilleri, öncelikle büyüklüklerinin, niceliklerinin, biçimlerinin ve değişmeyen diğer niteliklerinin ortaya çıkışıdır. İkinci olarak ortaya çıkan fiilleri de hareketleridir. Bu fiilleri de, onların son yetkinliklerinden ötürüdür. Bunlarda karşıtlık bulunmadığı gibi, dışarıda onların karşıtlıkları da yoktur. Bunun içindir ki, onların hareketleri hiçbir vakit kesintiye uğramaz.”¹⁷⁵ Dolayısıyla Fârâbî için, göksel cisimler, özleri gereği bilfiil akıllar olmakla sahip oldukları bu özler, cevherler gereği fiilde bulunmaktadır. Onların fiilleri, kesintisiz dairesel hareketler olarak konumlanmaktadır. Bu hiç kesilmeyen dairesel edimlerin ise, “mutluluk” duymak zorunluluğu içerisinde olmaları durumuyla koşutlu olarak ilişkilendirildiği söylenilebilir. “Göksel cisim de özü itibariyle mutluluk duyar. Bu mutluluk sadece kendi özü ile ilgili olarak düşündüğü şeyden ötürü değil, İlk Var olan’ la ve varlığını kendisinden aldığı aşkın aklın özü ile ilgili olarak düşündüğü şeyden ötürüdür. Yine o, aşkın akılların İlk Var olan’ a duydukları aşkı paylaşır ve İlk Var olan’ ın ihtişam ve güzelliğinden aldığı paydan ötürü de kendi kendisinden gurur duyar ve övünür. Ancak bütün bunlarda onun payı On Akıl’ınkinin çok altındadır.”¹⁷⁶

3.1.7. Fârâbî’de Faal Akıl

Fârâbî için, ay-üstü alemi adına; İlk Var olan, ikinci dereceden sebepler olmakla aşkın akıllar ve Faal Akıl’dan söz edilmektedir. Fârâbî’ye göre, “Faal Akıl Birinci’ yi, İkincilerin hepsini ve kendi özünü bildiği gibi, özleri bakımından

¹⁷⁴ Fârâbî, Fazıla, s. 30.

¹⁷⁵ Fârâbî, Medeniye, s. 31.

¹⁷⁶ Fârâbî, Fazıla, s.s. 29-30.

düşünülür (ma'kul) olmayan şeyleri de düşünülür kılar.”¹⁷⁷ “İnsanda Faal Akılın yeri, göz karşısında Güneşin aldığı yere benzer. Nasıl ki güneş göze ışık verir, böylece göz Güneşten aldığı bu ışıkla, bilkuvve görücü iken bilfiil (fiil halinde) gören olur. Gene, bu ışıkla, göz, bilfiil görmeye sebep olan Güneşin kendisini de görür. Bilkuvve görülen renkler, gene bu ışıkla, bilfiil görülen renkler olur. Bilkuvve olan göz de, bilfiil göz olur.”¹⁷⁸

Fârâbî'nin ay-üstü âlemi varlıkları adına yukarıda yapmış olduğu betimsel ifadeler ışığında; İlk Var olanın, İkincil sebepler olmakla aşkın akılların ve Faal Akıl'ın yukarıdan aşağı hiyerarşik bir dizilim gözettiği söylenilebilir. Görüldüğü gibi sözü edilen bu zorunlu hiyerarşik yapılanım gereği ay-üstü varlıkları adına İlk Var olan da dâhil olmak üzere iradi bir özgürlükten söz edilememektedir. Çünkü “Birinci” olmakla İlk Varlık; kendi özü ve bu özülle bir ve aynı olan tözü üzerine düşünüp düşünmemek gibi Tanrısal bir istenç özgürlüğüne sahip olamamaktadır. O; salt tinsel olması bakımından mükemmel bir töze sahip olduğundan dolayı, bu mükemmel tözü düşünmek ve mükemmel tözünün mükemmel olan teorik bilgisine sahip olmakla konumlanmaktadır. Yine ikincil sebepler olmakla sayıları “On” olarak sonlandırılan, Aşkın Akıllar, yalnızca kendi özleri ve Tanrısal öz üzerine düşünebilme imkânına sahip kılınmaktadırlar. Göksel cisimler ise, özlerinde taşıyıcı maddeler içermiş olmakla birlikte, sûretleri dolayısıyla bilfiil düşünen akılsallardır. Onların düşüncelerinin konusu ise İkincil sebepler ile kendi özleri; dolayısıyla da “Tanrısal öz “ olmaktadır. Her bir gökcismi, kesintisiz dairesel hareketlerle Tanrısal mutluluğu amaçlamaktadır. Söz konusu hiyerarşik dizilim çerçevesinde Faal Akıl ise, ‘ay-altı âlemine ait bir varlık olarak insan’daki bilkuvve düşünülür olan şeyleri, bilfiil düşünülür kılmakla Tanrısal mutluluğa hizmet sunmaktadır.” Faal Akıl, insana, düşünme gücünde tasarladığı bir şeyi kazandırır. İşte bu şeyin düşünen nefse gördüğü iş, ışığın gözden yana gördüğü işe benzer. Gene bu şeyle düşünen nefis (en-Nefs un-Nâtika) Faal Akılı bilir (düşünür) ; bilkuvve düşünülür olan şeyler, bilfiil düşünülür olur. Gene bununla insan, bilkuvve akıl iken bilfiil akıl olur ve Faal Akıl derecesine yaklaşmak için olgunlaşma sürüp gider. Böylece o, daha önce kendi başına akıl olmadığı halde akıl; gene daha önce kendi başına düşünülür (ma'kul)

¹⁷⁷ Fârâbî, Medeniye, s. 4.

¹⁷⁸ Fârâbî, Medeniye, s. 5.

olmadığı halde düşünülür ve daha önce maddi düzeyde (heyûlânî) iken ilâhî bir varlık olur. İşte bu, Faal Akılın işidir.”¹⁷⁹

Demek ki Fârâbî için Faal Akıl (Etkin Akıl), kavrayan bir varlık olarak insan aklını gizil konumdan edimsel konuma taşımaktadır. Yine Fârâbî'nin düşüncesinde Faal Akıl, yalnızca insan aklını edimsel konuma ulaştırmaktadır. O, aynı zamanda kavranılan varlıklar olarak ay-altı varlıklarının sûretlerini de gizil konumdan edimsel konuma taşımaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre Faal Akıl, hem insan aklını, hem de sözü edilen sûretleri edimsel konuma getiren bir varlık olarak konumlanmakta ve o, hiyerarşik varlıklar diziliminde ay-üstü ayırık akıllarından sonuncusuna tekabül etmektedir. Fârâbî için. “ akılsal kuvvetle tasavvur edilme özelliğine sahip olan akılsallar (ma'kûlât) içinde tözleri bakımından bilfiil akıl ve bilfiil akılsal olanları vardır. Bunlar maddeden tamamen korunmuş olan varlıklardır; onlar içinde tözleri bakımından bilfiil akılsal olmayanları vardır. Bunlar ise taşlar, bitkiler gibi şeyler gibi genel olarak cisim olan veya maddi bir cisimde bulunan veya maddenin kendisi olan ve varlığını maddeye borçlu olan her şeydir. Çünkü bunlar ne bilfiil akıllar, ne de bilfiil akılsallardır. İnsanda baştan itibaren, onun tabiatı gereği var olan akla gelince, o akılsalların tasavvurlarını kabul etmek üzere hazırlanmış olan maddi bir istidattır. O, bilkuvve akıl, maddi akıldır; o aynı zamanda bilkuvve akılsaldır. Bir maddede olan veya madde olan veya maddi olan diğer şeylere gelince onlar ne bilfiil, ne de bilkuvve akıllardır. Onların bilfiil akılsallar olmaları mümkündür. Ancak onların tözleri, kendiliklerinden bilfiil akılsal olmaları için yeterli değildir. Aynı şekilde ne akılsal kuvvette, ne de insana tabiatın verdiği diğer şeylerde, kendiliklerinden bilfiil olma gücü vardır. Tersine bilfiil akıl olmak için akılsal kuvvetin, kendisini kuvveden fiile çıkaracak başka bir şeye ihtiyacı vardır. Ve o ancak kendisinde akılsallar ortaya çıktığında bilfiil akıl olur.”¹⁸⁰ İşte daha önce ifade edildiği üzere Fârâbî için bilkuvve akılsalları, bilfiil akılsallar haline geçirecek olan fail, Faal Akıl'dır. Yine O; tözü bilfiil akıl olmakla maddesellik içermeyen bir varlıktır. “Bilkuvve akıl olan maddi (heyulani) akla güneşin gözün görmesine verdiği ışığa benzer bir şey veren bu akıldır.”¹⁸¹ Fârâbî'ye göre, “Maddi akıla ise edilgin (munfa'il) akıl denir. Akılsal kuvvette Faal Akıl'dan, akılsal kuvvete olan nispeti

¹⁷⁹ Fârâbî, Medeniyye, s. 5.

¹⁸⁰ Fârâbî, Fazıla, s. 57.

¹⁸¹ Fârâbî, Fazıla, s. 58.

güneşin görmeye olan nispeti gibi olan şey hasıl olunca, onda (yani akılsal kuvvetle) tahayyül kuvvetinde muhafaza edilen duyusallardan, akılsallar ortaya çıkar.”¹⁸²

3.1.8. Fârâbî’de İlk Olan ve Ay-Üstü Varlıkları Adına Özgür İrade

Daha önce de belirtildiği üzere İlk Sebep olarak Tanrı adına iradi bir özgülükten söz edilemediği gibi ay-üstü varlıklarının diğerleri olarak ikinci sebepler, göksel cisimler ve Faal Akıl adına da bir irade özgürlüğünden söz edebilmek imkân dahilinde değildir. Çünkü yukarıda betimlenen hiyerarşik ve zorunlu yapılanım dâhilinde her varlık, kendi üstündeki varlığı akılsal ve bilgisel kavrayışına konu edinmektedir. Yine Fârâbî için İlk Olan “ salt iyi “ olan bir varlıktır. Dolayısıyla bu noktada Fârâbî için Tanrı; varlık, bilgi ve değer anlamında en mükemmel varlık olarak konumlanmaktadır. O; “Zorunlu Varlık” ve “İlk Sebep” olması bakımından ontolojinin konusu, en mükemmel bilgi olan kendisinin bilgisi teorik bilgiye sahip olmakla epistemolojinin konusu ve yine “O”, salt iyi olmakla da etiğin konusudur. Fârâbî’ye göre nasıl ki Tanrı’nın kendisi ve evrendeki diğer varlıklar üzerine özgür bir irade durumundan söz edilemiyorsa, aynı şekilde ay-üstü varlıkları adına da söz konusu bir iradi özgürlükten söz edilememektedir. Çünkü daha önce belirtildiği gibi; varlık, bilgi ve değer sıralanımında yukarıdan aşağıya doğru bir azalma söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla da Tanrı’dan sonra sırasıyla Ayrık Akıllar, göksel cisimler adına varlık, bilgi ve değersel bir azalım söz konusu olmaktadır. Çünkü İlk Varlık, yalnız kendini düşünen özünü kavraması sonucu akılsal bir bilgiye sahip olmakta ve bu kendini akılsal kavrayış edimiyle de “tinsel bir haz “ duymaktadır. Ki O’nun hazzı en “mükemmel bir tinsel haz “ olarak konumlanmaktadır. Oysa ayrık akıllar; hem İlk Varlık’ ı hem de kendilerini akılsal olarak kavramaktadırlar. Yine onların İlk Varlık’ ı akılsal olarak kavramalarından duydukları tinsel haz; kendilerini akılsal olarak kavramalarından dolayı duydukları tinsel hazdan daha fazla olmaktadır. Göksel cisimler ise hem İlk Varlık’ ı, hem ayrık akılları, hem de kendilerini akılsal olarak kavramakta ve bilmektedirler. Ancak onların İlk Varlık’ ı kavradıkları durumunda duydukları tinsel haz en fazla olmakta, bu hazzı önem derecesine göre ayrık akılları kavrayışlarıyla duydukları haz ve kendilerini kavrayışlarıyla duydukları en az tinsel

¹⁸² Fârâbî, Fazıla, s. 59.

haz izlemektedir. Sonuç olarak; söylenebilir ki ay-üstü varlıkları olan ayırık akıllar ve göksel cisimler haz edinme süreçlerinde İlk Varlık' a yönelmektedirler.

Gerek göksel cisimler, gerekse ayırık akıllar adına, kendilerini mutlu kılabilmek için İlk Varlık' a yönelik zorunlu kılınmaktadır. İşte bu noktada Fârâbî için ay-üstü âlemde iradi bir özgürlükten söz edilememektedir.

Şimdi, ay-üstü dünyada özgür irade; ilk varlık ve ayırık akıllar, göksel cisimler adına değerlendirildikten sonra; ay-altı dünyada özgür irade incelenmeye çalışılacaktır. Ay-altı dünya varlıkları olarak hayvanlar, bitkiler ve insanlar adına bir iradi özgürlüğün olup olamayacağı sorgulanacaktır. Fârâbî'ye göre ay-altı varlıkları içerisinde yalnız insan, düşünme yetisine sahip olan bir varlıktır. Bu nedenle, “akıl yetisi” ne sahip olması bakımından özellikle beşeri boyutuyla iradi özgürlük analiz edilecektir.

3.2. AY-ALTI ALEMDE ÖZGÜR İRADE

3.2.1. Fârâbî'de Ruhsal Yetiler Hiyerarşisi

Fârâbî'nin varlıklar hiyerarşisinde ay-üstü varlıkları adına yukarıdan aşağıya doğru bir dizilim söz konusu olmaktadır. Bu dizilim dahilinde de aşağıya doğru inildikçe, yukarıda bulunan varlık, bir sonraki için akılsal kavranılır olan varlık olarak konumlanmaktadır. O, bir sonraki varlık adına akılsal kavrayışın konusunu oluşturmaktadır. Yine Fârâbî için akılla bilgi arasında da bir koşutsal ilişki bulunmaktadır. Bu anlamda varlıklar diziliminde bir aşağıda bulunan varlık, bir önceki varlığı, akılla kavramasının yanı sıra; onu bilgisinin konusu ve nesnesi kılmaktadır. Ayrıca Fârâbî “akılsal kavrayış” ve “akılsal (teorik) bilgi “ ile “ salt iyi “, dolayısıyla da “tinsel haz” kavramları arasında da bir koşutsal ilişki kurmaktadır. Çünkü Fârâbî'ye göre Tanrı, hem en yetkin varlık, hem en yetkin bilgi, hem de “salt iyi olan” İlk Varlık' tır. Dolayısıyla da Tanrısal bilgi ve kavrayış ile Tanrı'nın tinsel hazzı da en mükemmel bilgi, en mükemmel kavrayış ve yine en mükemmel haz olmak durumundadır. Söz konusu bu durumda ay-üstü varlıklarının tümü adına, Tanrısal yaşamı ve Tanrı'nın tinsel hazzını örnek alarak mutlu bir yaşam sürmek ereksel bir durumdur. Ancak sözü edilen bu ereksel yaşamın Fârâbî için yalnızca ay-

üstü evren varlıklarıyla sınırlandırılmadığı görülmektedir. Fârâbî'nin düşüncesinde ay-altı evren varlıklarını da Tanrısal mutluluğu ve Tanrısal hazzı örnek alırcasına bir yaşam sürmeye çalıştıkları dikkat çekicidir. Ancak Fârâbî için ay-altı âlemi varlıkları olarak cansız nesnelere, bitkiler ve hayvanlar dışında yalnızca “insan”, “akıl yetisi”ne sahiptirler. Dolayısıyla da yalnız o, söz konusu tinsel haz ve tinsel mutluluğu amaçlayacak olan varlık olarak konumlanmaktadır.

Şimdi Fârâbî için, ay-altı varlıkları olarak gök cisimlerinden meydana gelen varlıklar da kendi içerisinde hiyerarşik bir dizilim oluşturmaktadırlar. Söz konusu bu hiyerarşik dizilim çerçevesinde, “Gök cisimlerinden ve onların hareketlerinin değişmesinden, önce dört unsur, sonra taş cisimleri, sonra bitkiler, sonra düşünmeyen canlı (hayvan), sonra da düşünen canlı meydana gelir.”¹⁸³ Fârâbî, ay-üstü evren varlıkları olan gök cisimlerinin nefisleri ve ay-altı evren varlıklarının nefislerinden söz etmektedirler. Ona göre, ay-altı evren varlıkları adına bitkisel, hayvansal ve insani nefisler söz konusudur. Fârâbî'ye göre, “İnsan varlığa geldiğinde onda ilk ortaya çıkan şey, kendisiyle beslendiği kuvvet, yani besleyici kuvvettir. Bundan sonra kendisiyle sıcaklık, soğukluk ve benzeri gibi dokunma ile ilgili nesnelere (malmûs) duyduğu kuvvet, kendisi ile sesleri duyduğu kuvvet, kendisi ile renkler ve ışıklar gibi bütün görülen şeyleri duyduğu kuvvet ortaya çıkar. Duyularla (havas) birlikte bir başka kuvvet de ortaya çıkar ki bu, duyulan şeylerle ilgili olarak onları isteme veya onlardan kaçınma yönünde onda bir arzu uyandıran (niza') kuvvettir. Sonra insanda bambaşka bir kuvvet ortaya çıkar ki onun sayesinde insan artık algılanmadıkları bir durumda duyuşal şeylerin izlenimlerini ruhunda muhafaza eder. Bu muhayyile kuvvetidir.”¹⁸⁴

Fârâbî, tahayyül edilen nesnelere ilgili olarak arzu veya irade'den muhayyile kuvvetine ilâve bir kuvvet olarak söz etmektedir. Muhayyile kuvvetinden sonra akıl kuvveti gelmekte olup, insan bu kuvvetle akılsal nesnelere bilgisine ulaşmaktadır. Yine Fârâbî, her bir ruhsal kuvvetin yöneticisi konumunda olan bir âmir kuvvetinden söz etmektedir. Amir kuvvetler adına da bir ruhun kısımları hiyerarşisi mümkün olmaktadır. Söz konusu hiyerarşide, ”Âmir olan besleyici kuvvet, Amir olan duyu kuvvetinin maddesi, duyu kuvveti ise besleyici kuvvetin sureti gibidir. Âmir olan duyu kuvveti, tahayyül kuvvetinin maddesi, tahayyül kuvveti ise başka bir kuvvetin

¹⁸³ Fârâbî, Medeniyeye, s. 28.

¹⁸⁴ Fârâbî, Fazıla, s. 44.

maddesi olmaksızın tahayyül kuvvetinin suretidir. Akıl kuvveti daha önceki bütün suretlerin nihai suretidir.”¹⁸⁵

Görülüyor ki Fârâbî için “akıl yetisi”, tüm ruhsal yetiler içerisinde en üstün bir yeti olarak konumlanmakta ve ruhsal yetiler diziliminde en tepede bulunmaktadır. “Bitkisel ve hayvansal nefisleri içinde barındırmanın ötesinde kendine özgü olarak akıl yetisini içermek suretiyle insan nefsinin oluştuğunu söyleyen Fârâbî’ye göre insan varlığının kendine özgü işlevini akıl yetisi yerine getirir.”¹⁸⁶ “Düşünen canlı ise, kendisinden üstün başka bir mümkün varlık cinsi bulunmadığı için, kendinden üstün başka bir şeye hiçbir suretle yardımcı olamaz. Bu üstünlük düşünmek iledir ki, o da, İnsan’ın altındaki ve üstündeki hiçbir şey için asla madde olmadığı gibi, başka bir şey için asla araç da olmaz; tabii olarak başkasına hizmet de etmez. Onun, düşünen bir varlık olarak kendinden başka mümkün bir varlığa ve birinin ötekine yardımı, yaradılış gereği değil, düşünme ve isteme (irade) iledir.”¹⁸⁷

Fârâbî’ye göre gökcisimleri, ay-altı varlıklarının yetkinleşmesine yardımcı olmaktadır. “Bu cisimler, bir zaman karşıtı olan bir şeyi desteklerse, başka bir zaman da ona engel olur ve onun karşıtına yardım eder.”¹⁸⁸ “Çünkü mümkün varlıklara ilk başta güçler (kuvve) verilince, ve onlar birbirlerini etkilemek üzere serbest bırakılınca, gökcisimlerinin fiillerine karşıt davranışlarda da bulunabilirler veya onlarla ortak biçim kazanabilirler. Böylece, gök cisimleri, onlara söz konusu güçleri verdikten sonra ya yardımcı ya da engelleyici olurlar.”¹⁸⁹ İşte Fârâbî için gökcisimlerinin, mümkün varlıklarından “insan” hariç diğerlerinin yetkinleşmesi adına yardımı bu ölçüde olmaktadır. “Geride kalan yetkinliklerin verilmesi gök cisimlerinin değil, Faal Akılın işidir. Faal Akıl ise geride kalan yetkinlikleri başka hiçbir türe değil, yalnızca “insan”a verir. Bu yetkinliklerin insana verilmesinde, Faal Akıl, gökcisimlerinin izlediği yola benzer bir yol izler. O, öncelikle insana, geride kalan yetkinlikleri kendi başına araştırmak veya onları araştırmaya güçlü kılmak için bir güç ve ilke verir. Bu ilke, ilk bilgilerden ve nefsin düşünen kısmında var olan ilk düşünürlerden (ma’kul) ibarettir.”¹⁹⁰ İşte Fârâbî için insanların yetkinleşmesi; “salt

¹⁸⁵ Fârâbî, Fazıla, s. 48.

¹⁸⁶ Toktaş, s. 67.

¹⁸⁷ Fârâbî, Medeniyye, s. 33.

¹⁸⁸ Fârâbî, Medeniyye, s. 29.

¹⁸⁹ Fârâbî, Medeniyye, s. 30.

¹⁹⁰ Fârâbî, Medeniyye, s. 38.

iyilik” ve “mutluluk” olarak adlandırılmakta ve söz konusu durum insanda “tabii olarak” var olmaktadır veya “ iradi olarak “ ortaya çıkarmaktadır. “Mutluluk (sa’âdet) salt iyilik (hayr)dır. Bu mutluluğun başarılması ve elde edilmesi için yararlı olan her şey iyidir; ancak, bu iyilik onların özünden değil mutluluk için yararlı olmalarındandır. Herhangi bir şekilde mutluluğa giden yolu tıkayan her şey ise salt kötülüktür. Mutluluğun elde edilmesinde yararlı olan iyilik ya tabii olarak vardır, ya da irade ile ortaya çıkar. Mutluluğun yolunu engelleyen kötülük de ya tabii olarak vardır, ya da irade ile ortaya çıkar.”¹⁹¹ Fârâbî’ye göre tabii olarak var olan iyilikte tabii olarak var olan kötülük de gökcisimlerince verilmektedir. Tabii olarak verilen iyilik, Faal Akıl’ın amacına uygunken; tabii olarak verilen kötülük Faal Akıl’ın amacına uygun değildir. Ancak gökcisimleri söz konusu tabii iyilik ya da kötülüğü verirken bunun Faal Akıl’ın amacına uygun olup olmama durumunu gözetmemektedirler. ”Tabii olarak var olan, ona gökcisimlerince verilmiştir; ama, Faal Aklın amacına yardım (mu’avenet) olması veya onun amacını engellemesi niyetiyle değil. Çünkü gökcisimleri Faal Akıl,’ın amacına yardım eden bir şey verdikleri zaman onlar bunu Faal Akıl’ın amacına yardım olsun niyetiyle yapmazlar. Gökcisimlerinden olup Faal Akıl’ın amacını isteyerek engelleyen tabii bir şey yoktur. Gökcisimlerinin cevherinde, maddenin tabiatı gereği kabul edeceği her şeyi verme imkânı saklıdır. Ancak bunu yaparken onlar o şeyin Faal Aklın amacına zararlı ya da yararlı olup olmayacağı hususuyla ilgilenmezler. Bu bakımdan gökcisimlerinin meydana getirdiği her şey, bazen Faal Aklın amacına uygun, Bazen de uygun olmayabilir.”¹⁹²

3.2.2. Fârâbî’de İradi Eylemler

Tabii olan iyilik ya da kötülüğün yanı sıra iradi bir iyilik ya da kötülük de mevcut olmaktadır. Fârâbî’ye göre, “iradi” (istenerek yapılan) iyilik ve iradi kötülük, yani güzellik ve çirkinlik özellikle insanlardan kaynaklanmaktadır. İmdi, iradi iyiliğin ortaya çıkmasının bir tek yolu vardır; çünkü insan nefsinin güçleri beştir: Nazarî düşünme, ameli düşünme, arzu, hayal ve duyum güçleri yalnız insan düşüneceği ve bilincinden alacağı mutluluk başka hiçbir güçle değil, ancak nazari

¹⁹¹ Fârâbî, Medeniyye, s. 39.

¹⁹² Fârâbî, Medeniyye, s. 39.

düşünme gücüyle bilinmektedir. İnsan mutluluğu Faal Akıl tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve İlk Bilgileri kullanmakla bilir.”¹⁹³ Daha önce belirtildiği üzere Faal Akıl, insana onu yetkin kılacak olan şeyleri araştırmak ve araştırma gücüne sahip olabilmek adına bir güç ve ilke vermektedir. Ancak Fârâbî’ye göre Faal Akıl’ın insana bu ilke ve gücü verebilmesi için öncelikle insanda nefsin duyum ve arzu gücü, hayal gücü ve düşünme gücü teşekkül etmelidir. “Faal Akıl, insana bu tür bilgi ve düşünülürleri, ancak, onun nefsin duyumu (ih̄sas) sağlayan gücü ile bu güce bağlı olan istek ve nefreti doğuran arzu (nuzu’) gücünü geliştirmesinden sonra verir. Bu son iki gücün aletleri bedenın parçalarıdır ve bu iki güçle irade (isteme) meydana gelir; çünkü irade başlangıçta ancak duyumdan gelen bir istek(şevk)tir. İstek (şevk), nefsin arzu gücü; duyum da, duyum gücü ile olur. Sonra nefsin hayal gücü ve ona bağlı olan istek (şevk) gelişir ve böylece, birinciden sonra ikinci bir irade gelişir. Bu irade hayal etmekten doğan bir istektir, bu iki iradenin oluşmasından sonra Faal Akıl’dan nefsin düşünen gücüne akan ilk bilgiler ortaya çıkar. İşte bu anda, insanda üçüncü bir irade türü doğar ki bu da, düşünme fiilinden gelen bir istek olup, seçme (ihtiyar) adını alır. Bu seçme, yalnızca insana özgü olup, öteki canlılarda bulunmaz. Bu sayede insanın övüleni kınananı, güzel ve çirkini yapmaya gücü yeter. Ödül (sevab) ve ceza (‘ikab) da bundan ileri gelir. İlk iki irade düşünmeyen hayvanlarda da bulunur. İnsanda bu irade gelişince, mutluluğu arayıp aramamaya ve iyiliği, kötülüğü, güzeli ve çirkini yapmaya gücü yeter.”¹⁹⁴

Daha önce ifade edildiği gibi Fârâbî için bilkuvve olan maddi akla Faal Akıl güneşin gözün görmesine verdiği ışık benzeri bir şey vermektedir. Bu ışıkla akılsal kuvvetle; bilkuvve akıl olma durumundan bilfiil akıl olma durumuna geçebilmek söz konusu olmaktadır. Yani akılsal kuvvetle tahayyül kuvvetinde muhafaza edilen duyusallardan akılsallar teşekkül etmektedir. Fârâbî’ye göre bu akılsallar tüm insanlarda ortaklık içeren akılsallardır. “Bu ortak ilk akılsallar üç çeşittir:

Birincisi ameli sanatların ilkeleri olan akılsallardır:

İkinci bir grup, insanın fillerinde güzel ve çirkin olan şeyleri bildiren ilkelerden meydana gelir:

¹⁹³ Fârâbî, Medeniyye, s. 39.

¹⁹⁴ Fârâbî, Medeniyye, s. 38.

Üçüncüsü gökler, İlk Neden, diğer birincil ilkeler ve bu birincil ilkelerden meydana gelen şeyler gibi insanın fiillerinin konusu olmayan varlıkları bilmede kullanılan ilkelerden, bu ilkelerin ilkeleri ve bunların mertebelerinden oluşur.”¹⁹⁵

3.2.3. Fârâbî’de Seçime Dayalı Eylemler

Fârâbî tüm insanlar için ortak olan bu akılsalların insanda derin düşünce, düşünüp taşınma, pratik düşünce ve keşfetme arzusunu oluşturduğunu düşünmektedir. Yine insan, düşündüğü ya da keşfettiği şeylere yönelecek veya ondan kaçınmaktadır. Böylece o; “iradi” ya da “ihtiyari” bir biçimde davranmaktadır. “İnsanda bu akılsallar var olduğunda, onda tabiatı gereği derin düşünce (tahammul) düşünüp taşınma, (raviyya), pratik düşünce (fıkr) ve keşfetme arzusu meydana gelir. Bundan başka bu düşündüğü şeylerin bazısına karşı bir arzusu, ona yönelmesi, keşfettiği şeylere karşı bir isteği veya tersine ondan hoşlanmaması ortaya çıkar. İnsanda genel olarak idrak edilen şeye karşı duyulan eğilim (‘nuzu) iradedir. Eğer o duyunun veya tahayyülün sonucu ise, genel bir adla yani “ irade “ adıyla adlandırılır. Eğer o genel olarak düşünüp taşınmasının ve akılsal düşüncenin sonucu ise ona “seçme” (ihtiyar) denir. Seçme, özel olarak insanda bulunur; duyu veya tahayyülden doğan arzu, eğilim ise başka hayvanlarda da vardır.”¹⁹⁶

Görüldüğü üzere Fârâbî, düşünülmezsizin iradenin meydana gelmesini imkânsız kılmaktadır. Bu bağlamda onun, “düşünme” ile “irade” arasında ilişkisel bir durumdan söz ettiği görülür. İnsan; idrak ettiği her şeye duyum, tahayyül ya da düşünme yetileriyle yönelmektedir. Duyum ve tahayyüle yönelim “irade”, düşünmeyle yönelim ise “seçme” olarak nitelenir. Dolayısıyla Fârâbî’nin bu noktada genel bir yönelim tarzı olması bakımından tahayyüllü; daha özel bir yönelim tarzı olan teemmül (akletme), ayırt ettiği görülmektedir. Fârâbî için teemmül, “tercih edilmiş bir akletme” olarak anlam bulmaktadır.

Daha önce belirtildiği üzere, iradi iyilik ya da iradi kötülük, insandan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla insan güzel ya da çirkin eylemi isteyerek yapmaktadır. Yine Fârâbî için iradi iyilik, nefsin beş gücünden biri olan nazari düşünme ile ortaya çıkmaktadır. Mutluluk, nazari düşünme gücüyle

¹⁹⁵ Fârâbî, Fazıla, s. 59.

¹⁹⁶ Fârâbî, Fazıla, s. 59.

bilinebilmektedir. Faal Akıl'ın insana verdiği ilke ve ilk bilgiler dolayısıyla insan mutluluğa ulaşmaktadır."İnsandaki ilk akılsallar, onun ilk mükemmelliğini teşkil eder. Ancak bu akılsallar ona sadece nihai mükemmelliğine ulaşmasında kullanılmak üzere verilmişlerdir. Bu nihai mükemmellik ise mutluluktur. Mutluluk, insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır. Çünkü o bu noktada cisim-dışı ve maddeden bağımsız varlıklar grubuna dahil olur ve ebediyen bu durumda kalır. Ancak mertebesi Faal Akıl'dan aşağıdadır."¹⁹⁷

Şimdi Fârâbî'ye göre ruhun akılsal kuvvetinde bulunan ilk akılsallar, aklın nazari olan kısmınca bilinmektedir. Çünkü nazari akılsal kuvvet bizi mutluluğa ulaştırmaktadır. Ameli kuvvet ise mutluluğa ulaşılması adına bir araçtır. Öyleyse Fârâbî'nin düşüncesinde, "akılsal kuvvetin kendisine gelince, onda ameli olan bir kısım vardır, nazari olan bir kısım vardır. Ameli akıl, nazari akla hizmet için vardır. Nazari akıl ise başka bir şeye hizmet için değil, mutluluğa ulaşmak için vardır. Bütün bunlar (kuvvetler) arzu kuvvetiyle birlikte bulunurlar."¹⁹⁸ Fârâbî için gerek duyu, gerek tahayyül, gerekse akıl kuvvetleri, arzu kuvveti olmaksızın fiilde bulunamamaktadırlar. Dolayısıyla iradi bir fiilden söz edilebilmesi adına, arzu kuvvetiyle yönelim gerekli kılınmaktadır. "Çünkü duyu, tahayyül veya düşünme; duyulan, tahayyül edilen veya düşünülen veya bilinen şeyle ilgili bir arzu kendileriyle birlikte bulunmadıkça, fiillerini kendi başlarına yapmakla yeterli değildirler. Zira irade, idrak edilen şeye arzu kuvvetiyle yönelmedir. Bu mutluluk nazari akılla bilindiğinde, arzu kuvvetiyle bir amaç olarak tesis edilip istendiğinde, düşünme kuvvetiyle, tahayyül ve duyu kuvvetlerinin de yardımıyla bu amaca ulaşmak için yapılması gereken şeyler keşfedildiğinde ve nihayet arzu kuvvetinin aletleriyle bu fiiller gerçekleştirildiğinde insanın bütün fiilleri iyi ve güzel fiiller olurlar."¹⁹⁹ Ancak bu sözü edilen nefsin güçlerinin birlikteliği sayesinde insan iradi iyiliğe ve mutluluğa ulaşabilmektedir. "O, mutluluğu bilir, arzu gücüyle onu ister, ameli güçle onu elde etmek için gerekeni yapmağı düşünür ve arzu gücünün araçlarını kullanarak, düşünme gücü tarafından ortaya çıkarılmış fiilleri gerçekleştirir ve ondaki duyum ve hayal güçleri mutluluğu kazanması için gerekli fiillere doğru

¹⁹⁷ Fârâbî, Fazıla, s. 60.

¹⁹⁸ Fârâbî, Fazıla, s. 60.

¹⁹⁹ Fârâbî, Fazıla, s. 61.

atılımında düşünme gücüne yardımcı olur ve boyun eğer ise, bu takdirde, insandan meydana gelen her şey bütünüyle iyi olur. İşte sadece bu yolla iradi iyilik ortaya çıkar."²⁰⁰ Yine Fârâbî için daha önce belirtildiği üzere ne hayal gücü ne duyum gücü ne de düşünme gücü tek başına ve her koşulda mutluluğun bilincine vararak, onu kavrayabilmemizi sağlar. "Düşünme gücü mutluluğun bilincine, ancak onu kavramaya (idrak) çalıştığı zaman varır."²⁰¹ Dolayısıyla Fârâbî'nin görüşüne göre "insan, nazari düşünme gücünün yetkinleşmesinde gevşeklik gösterir, mutluluğun bilincine varıp ona doğru yönelmez; yarar, zevk, egemenlik, şeref gibi gerçek mutluluğun dışındaki bir şeyi hayatında amaç edinir, onu arzu gücüyle ister, ona ulaşmasını sağlayacak şeyleri bulmak için ameli düşünme gücünü kullanır ve bulduğu şeyleri isteme gücüyle yapar, bu konuda kendisine hayal ve duyum güçleri yardımcı olursa; ondan ortaya çıkan her şey tam anlamıyla kötü olur. Aynı şekilde insan mutluluğu kavrayıp bildiği halde onu amaç edinmez, onu arzu etmez veya yeterince istemez, hayatında mutluluktan başka bir şeyi amaç edinir ve bu amaca ulaşmak için bütün güçlerini kullanırsa ondan ortaya çıkacak her şey gene bütünüyle kötü olur."²⁰² Görülüyor ki Fârâbî için; insan gerek mutluluğun bilincine nazari düşünce ile varamayarak onu kendisine amaç edinmediği durumda; gerekse mutluluğun bilincinde olduğu halde onu amaç edinmediği durumda iradi olarak kötü eylemde bulunmaktadır. İradi kötülük ise, iradi iyiliğin tersi bir durum olmakla insanı mutsuz kılmaktadır. Çünkü iradi iyilik, yukarıda söz edildiği üzere onu nazari akılla bilmeyi ve kendine amaç edinerek, fiilde bulunmayı gerektirmektedir. "Bunun tersine olarak mutluluk bilinmediğinde veya arzu edilen bir amaç olarak tesis edilmeksizin bilindiğinde, arzu kuvvetiyle ondan farklı bir şey amaç olarak tesis edilip arzu edildiğinde, düşünme kuvvetiyle tahayyül ve duyu kuvvetlerinin de yardımıyla bu farklı şeye ulaşmak için gerekli fiiller keşfedildiğinde veya nihayet arzu kuvvetinin aletleriyle bu fiiller gerçekleştirildiğinde insanın bütün fiilleri çirkin fiiller olurlar."²⁰³

Demek ki Fârâbî için insan, hem iyiye hem de kötüye iradi olarak yönelebileme imkânına sahip olmaktadır. "Öncelikle insanın hem iyiyi ve hem de

²⁰⁰ Fârâbî, Medeniyye, s. 40.

²⁰¹ Fârâbî, Medeniyye, s. 40.

²⁰² Fârâbî, Medeniyye, s. 40.

²⁰³ Fârâbî, Fazıla, s. 62.

onun zıddı yani kötülüğü yapmaya uygun bir tabiatta yaratılmış olduğunu görmekteyiz."²⁰⁴ Zaten insan yalnızca iyi eylemlerde bulunabilecek bir tabiata sahip olmuş olsaydı, o zaman onun sorumlu tutulabileceği eylemlerinin olamayacağı iddia edilebilmektedir. Yine insanın 'iyi'den 'kötü' ye ya da 'kötü'den 'iyi'ye yönelimi de mümkün görünmektedir. Ancak Fârâbî için “kötü”ye yönelik bir yaşam biçimi olarak kabul edilmekle, ve söz konusu durum alışkanlık haline getirilirse tehlike arz etmektedir. Bu söylenenler ışığında Fârâbî'ye göre, insanda herhangi bir şeyi yapabilme istitaatı bulunmaktadır. Bu “iyi”ye ya da “kötü”ye doğru yöneliş istitaatı ise, insanın doğasına özgü bir durum arz etmektedir. Dolayısıyla Fârâbî için her insan, kendisini mutluluğa götürecek olan ya da kendisini mutsuz kılacak olan doğal bir eğilime sahiptir. Bununla birlikte o, diğer insanlardan farklı bir yaratılışa sahip olmakla Faal Akıl'dan kendisine verilen ilk akılsalların bilgisini almaya aynı ölçüde sahip değildir."İnsanın var oluşundan amaç, mutluluğu elde etmesi ve mutluluk da mümkün varlıkların kabul edebilecekleri son yetkinlik olunca; insanın bu mutluluğu nasıl elde edeceğinin belirtilmesi gerekir. Bu da, ancak, ilk bilgileri oluşturan ilk düşünülürlerin Faal Akıl tarafından insana verilmesiyle mümkün olur. Bununla birlikte, her insan bu ilk düşünülürleri alma yatkınlığında yaratılmamıştır; Çünkü her insan, yaratılışı gereği, eşit olmayan güçler ve farklı hazırlıklara sahiptir. İnsanlardan bazıları, yaratılışları gereği, ilk düşünülürlerin hiçbirini almaya yatkın değildir. Bazıları da, - söz gelişi, deliler - onları olduklarından başka türlü kabul ederler. Bazıları ise onları, nasıl iseler öylece kabul edebilirler. İşte bunların insani yaratılışları sağlıklıdır ve başkalarının değil, yalnızca bunların mutluluğu elde etmeleri mümkündür."²⁰⁵ Yine Fârâbî için her insanın sahip olduğu yaratılış; onu sınırlandırmamakta ve o yaratılışı gereği yapacağı işi herhangi bir zorlama olmaksızın gerçekleştirilmektedir. Çünkü onun yaratılışı, o işe müsaittir. "Tabii olarak ortaya çıkan yaratılışlar, kişiyi sınırlamaz ve onu, bir işi yapma zorunda bırakmaz. Fakat, bu yaratılışlar, insanlara, tabii olarak yatkın oldukları, kendilerine kolay geleni yapmak üzere verilmiştir. Bir insan, kendi isteğine bırakılır ve dışarıdan bir itici güç onu harekete getirmese, o, kendisinin yatkın olduğu şeye yönelir. Bir dış güç, onu, yatkınlığının karşıtı olan bir işe doğru harekete getirirse, bu kez de o karşıt şeye doğru hareket eder; fakat bunu, zorlama ve güçlkle yapar. Ancak zamanla kazanacağı alışkanlık, onun için bu işi

²⁰⁴ Fârâbî, Fazıla, s.70

²⁰⁵ Fârâbî, Medeniyye, s. 41.

kolaylaştırır. Bir yatkınlık üzere yaratılmış olanların, bu yaratılışlarını değiştirmeleri doğrusu güç, hatta çoğu için imkânsızdır. Bu da, onların, daha doğuştan bir hastalığa uğramaları ve müzmin bir akıl hastası olmalarından ötürüdür."²⁰⁶ "O halde, insan, zıt yönde çalışan bir dış güç bulunmadığı takdirde, daha başlangıçtan itibaren, kendisine tabii olarak daha kolay gelen bir fiili yapmaya sevk edilir." ²⁰⁷ Ancak kişi doğuştan istidadı olan bu tabii fiilleri tekrar eder ve alışkanlık kazanırsa, o zaman bu fiiller faziletli, iyi fiiller olarak adlandırılmaktadır. Yine doğuştan sahip olunan bu istidatlar alışkanlık haline dönüştürülmezse zamanla kaybolabilirler. "Fakat tabii bir istidad, nefiste bizzat faziletle ilgili fiillerin kendisinden sudur edeceği bir durum (hey'e) ortaya çıkıncaya kadar, bir faziletle ilgili fiillere yönelir ve bu fiiller de, tekrar edilerek mutad hale gelir ve adet halinde yerleşirse, işte adet ve alışkanlık (haline gelmesin) den dolayı yerleşen bu "durumdan" bir fazilet olarak söz edilebilir."²⁰⁸

Ayrıca Fârâbî için, bir insanın doğuştan tüm faziletli ve iyi fiillere sahip olma imkânı söz konusu olmayacağı gibi, yine onun doğuştan tüm kötü fiillere de sahip olma imkânı söz konusu olmamaktadır. "Tabii olarak (doğuştan) bütün sanatlara mütemayil (ve hazır) olan bir kimsenin mevcut olması zor (asir) olduğu gibi, ahlaki ve akli (en-nutkiye) bütün faziletlere, tabii olarak, tamamiyle hazır bulunan bir kimsenin mevcut olması da zor ve uzak (bir ihtimal) dir. Buna rağmen her iki durum, imkânsız değildir. Çok yaygın olarak, her insan belli bir fazilete veya sınırlı sayıda belli faziletlere, ya da belli bir sanata veya sınırlı (sayıda) belli sanatlara mütemayil (ve hazır) dır."²⁰⁹

Yine de Fârâbî için tüm iyi ya da tüm kötü fiillere doğuştan hazır bulunan insanların var olması zor olsa da söz konusu durum imkân dahilindedir. Kendinde doğuştan iyi bir tabiat ya da kötü bir tabiat bulunan kişiler, bu tabiata özgü iyi ya da kötü eylemler gerçekleştirirler ve söz konusu eylemleri alışkanlık haline dönüştürürlerse, bu alışkanlıkların onlar adına terk edilmesi zor olmaktadır. "Fazilet ve aşağılığa meyilli olan tabii durumlara ve istidatlara, kendilerine benzeyen ahlaki nitelikler ilave edilir ve onlar adet halinde yerleşirse, insan onların içerisinde olgunlaşır ve ister iyi, ister kötü olsun, bir defa insanda yerleşmiş olan böyle

²⁰⁶ Fârâbî, Medeniyye, s. 42.

²⁰⁷ Fârâbî, **Fusûlü'l- Medenî**, çev. Hanefi Özcan, İFAV, İstanbul, 2005, (Medenî), s. 54.

²⁰⁸ Fârâbî, Medenî, s. 54.

²⁰⁹ Fârâbî, Medenî, s. 54.

durumlar (hey'at) ın ortadan kalkması zor olur. Herhangi bir zamanda, bütün faziletlere, doğuştan (bi'tab), tamamen mütemayil (ve hazır) olan bir insan mevcut olur ve bu faziletler, onda adet haline gelirse, bu insanın fazileti, çoğu insanlarda mevcut olan faziletten daha üstün (faik) olur. Hatta o kişi, hemen hemen, beşeri faziletlerin ötesine, insandan daha üstün bir sınıf (tabaka) ya yükselir. “Eskiler” ,bu kişiye ilahi (insan) adını veriyorlardı. Bununla beraber, bu kişinin tam zıttı durumda olan insanı, yani bütün kötü fiillere (el-ef'al eş-şurür) mütemayil (ve hazır) olan ve kendisinde bu kötülük durumları adet halinde yerleşen insanı, hemen hemen, beşeri kötülüklerden daha kötü olan bir duruma çıkarıyorlardı. Kötülüğünün aşırıldığından dolayı, bu kişinin, eskiler arasında hiçbir adı yoktu.”²¹⁰ Görülüyor ki Fârâbî için daha önce de belirtildiği üzere insanın tüm ahlaki özellikleri, onun “irade”sine bağlı olarak gerçekleşmektedir. İnsan söz konusu bu iradeyle iyi ahlaki niteliklere ya da kötü ahlaki niteliklere sahip olabilmektedir. “O halde biz diyoruz ki, ister iyi, ister kötü olsun bütün ahlaki nitelikler sonradan kazanılmıştır. Eğer insanın mevcut bir ahlakı yoksa onun kendisi için herhangi bir ahlakı medya getirmesi mümkündür. Eğer insan kendisinde iyi veya kötü bir ahlak bulursa, insanın kendi iradesiyle onu o ahlakın zıttına çevirmesi de mümkündür.”²¹¹ Yine Fârâbî'ye göre, “alışkanlık öyle bir şeydir ki, insan bir ahlakı onunla kazanır veya sahip olduğu ahlaktan kendisini onunla uzaklaştırır. Ben “alışkanlık” ile bir şeyin yapılmasının uzun süre ve ardarda tekrarlanmasını kastediyorum. İyi bir ahlak ancak alışkanlık sonucu meydana geldiği gibi, kötü ahlak da ancak alışkanlık sonucu meydana gelir.”²¹²

Şimdi, yukarıda ifade edildiği gibi her insanın yaratılışı, dolayısıyla da yaratılışı gereği sahip olduğu istidat farklı olmaktadır. İşte Fârâbî için söz konusu bu tabii istidatlar, “insani irade” ile “iyi” ya da “kötü” olarak alışkanlık halini almakta ve yerleşmektedirler. Ayrıca Fârâbî'ye göre söz edilen tabii istidatların iyi fiilleri ortaya koyabilmesi adına “iradi bir eğitim” zorunlu kılınmaktadır. Kişi, ancak iyi bir eğitimle, sahip olduğu iyi istidatı ortaya koyabilmekte ve onu en son yetkinliğine taşıyabilmektedir. Dolayısıyla kişinin iradi bir iyiliği gerçekleştirebilmesi adına, öncelikle onun iradi bir eğitim alabilmesi ve yaratılışını geliştirmesi gerekmektedir. Çünkü insan için en son yetkinlik olan “mutluluk” a ancak bu yolla

²¹⁰ Fârâbî, Medenî, s. 55.

²¹¹ Fârâbî, **Tenbih Alâ Sebili's-Sa'ade**, çev. Hanefi Özcan, İFAV, İstanbul, 2005, (Tenbih), s. 166.

²¹² Fârâbî, Tenbih, s. 166.

ulaşılabilir. ”Bu yaratılışların hepsi, hangi amaçla var olmuşlarsa, ona göre iradeyle eğitime muhtaçtır. Onlar, yatkın oldukları şeylerle, bu şeylerin en son veya en yatkın yetkinliklerini almak üzere eğitilirler. Herhangi bir iş konusunda öyle yüksek yaratılışlar vardır ki, bunlar, onların yatkın oldukları şeylere eğitilmez ve ihmal edilirse, zamanla onların sahip oldukları yetenekler yok olur. Bazen da söz konusu işte kötü şeylerle eğitilirse bu durumda bayağı şeyler bulunup ortaya çıkarılmış olur.”²¹³

Demek ki Fârâbî için, “iradi iyi”nin biçimlenmesi ve ortaya çıkabilmesi adına bir “eğitici” nin olması zorunlu kılınmaktadır. Çünkü, “insanların yaratılışça farklılıkları üzerine söylenenlerin ışığında, denebilir ki, her insan, mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilmez; onun, bu amaç için bir öğretmen (mu’allim) ve kılavuza (murşid) ihtiyacı olur. Bazı insanların, kılavuzlanmağa az ihtiyacı olduğu halde, bazılarının daha çok ihtiyacı vardır. Kaldı ki, bir insan, bu iki konuda yani mutluluk ve ona götüren fiilleri bilmede kendisine kılavuzluk edilse de, dışarıdan bir dürtü ve itici güç olmaksızın kendisine öğretilen ve gösterilen şeyleri yapmayabilir. İnsanların çoğu bu durumdadır. Bu yüzden, onların, kendilerine bütün bunları öğretecek ve kendilerini bunlara doğru yöneltecek kimselere ihtiyaçları vardır.”²¹⁴ Bu kimseler ilk yönetici olarak adlandırılırlar ve onlar başka hiç kimsenin kendilerini yönetmesine ihtiyaç duymadıkları için bu isimle adlandırılmaktadırlar. Yine ilk yönetici, bilim ve marifet adına her şeyi elinde olmakla, hiçbir konuda bir kılavuza ihtiyaç duymamaktadır. “O, öğrettiği her şeyi başkalarını iyi şekilde kılavuzlayacak, başkalarını yapabilecekleri işte çalıştıracak, mutluluğa giden bütün işleri belirleyecek, tanımlayacak ve değerlendirecek güce de sahiptir. Bu, yaratılışça büyük ve yüksek yatkınlıklara sahip olan kişinin, Faal Akıl ile bağlantı kurduğunda gerçekleşir. O, bunu (Faal Akılla bağlantı kurmağı), önce edilgen (munfa’il) akli, daha sonra da kazanılmış (mustefad) akli elde etmesiyle başarır.”²¹⁵ Fârâbî’nin düşüncesinde bu kişi ilk yönetici olmakla kendisine “Faal Akıl” tarafından “Vahy” gelen kişidir. “Eskilere göre, böyle bir kişi, gerçekte hükümdar (melik) olup, onun vahy almış olduğu söylenmelidir. Çünkü, insana, ancak

²¹³ Fârâbî, Medeniyye, s. 42.

²¹⁴ Fârâbî, Medeniyye, s. 44.

²¹⁵ Fârâbî, Medeniyye, s. 45.

bu mertebeye ulaşınca, yani Faal Akılla kendisi arasında başka herhangi bir aracı kalmadığı zaman Vahy gelir. Çünkü edilgen akıl, kazanılmış aklın maddesi ve konusu gibidir. Kazanılmış akıl da Faal Akıl'ın maddesi ve konusu durumundadır. İşte, ancak bu durumda, insanın, şeyleri ve fiilleri nasıl tanımlayacağı ve onları mutluluğa doğru nasıl yönelteceği hususunda bilgi sahibi olmasını sağlayan güç, Faal Akıldan munfail akla çıkar. İşte, kazanılmış akıl kanalıyla Faal Akıldan münfail akla gelen bu akış, Vahy' dir. Faal Akıl, İlk Sebebin varlığından çıkmıştır. Bunun için, Faal Akıl aracılığı ile bu insana Vahy edenin İlk Sebep olduğu söylenebilir. Böyle bir insanın başkanlığı, ilk başkanlık olup, diğer insani başkanlıklar ondan sonra gelir ve ondan kaynaklanır.²¹⁶

Demek oluyor ki Fârâbî'nin düşüncesinde, ilk yönetici insanları, iyi iradi eylemlere yöneltebilmek adına eğitmelidir. O, Faal Akıl aracılığıyla kendisine vahy gelen kişidir. Dolayısıyla da İlk Sebep olan Tanrı'nın bilgisine sahip olmaktadır. Öyle görünüyor ki Fârâbî için Tanrı; uzak bir sebep olarak, insani eylemleri etkilemektedir. Yine uzak olmakla birlikte, her ne kadar uzak sebepler olarak adlandırılmış olsalar da; Göksel cisimler ve Faal Akıl, insan davranışlarını etkileyen Tanrı'dan daha yakın sebepler olarak konumlanmaktadır.

Fârâbî için, "kevn (oluş), fesat (bozuluş) ve diğer durumlar, illetlerin yakın ve uzak olmasıdır. Bütün bu durumlar da hareketten ibarettir."²¹⁷ Yine Fârâbî'ye göre, "illetler ve sebepler, ya yakın (karib) ya da uzak (ba'id) tır. Güneş ışınlarıyla havanın ısınması gibi birçok olayda tespit edilen, anlaşılıp bilinen sebepler yakın sebeplerdir. Uzak sebepler ise bazen anlaşılır, bilinir ve tespit edilir türdendir; bazen de bu sebepler meçhul kalmaktadırlar. Alemde meydana gelen olaylarda gerçekten uzak sebeplerin etkisi inkar edilemez. Bunlar uzak oldukları için tespit edilemez; bu yüzden o olayların "mümkün meçhul" türünden rastlantı (ittifakiyye) sonucu meydana geldiği sanılır."²¹⁸

Bizler günlük yaşantımızda meydana gelen olaylar adına, onların sebebini bilmekte zorlandıklarımız için "meçhul" kelimesini kullanmaktayız. Çünkü bize göre meçhul olan, çok uzak ve bilinmesi zor bir sebep olarak görünmektedir. Doğrudan

²¹⁶ Fârâbî, Medeniyye, s. 45.

²¹⁷ Fârâbî, **ed-Daâvi'l-Kalbiye**, Haydarabad, Dekkan, h.1349, (Kalbiye), s. 5.

²¹⁸ Fârâbî, **Makâle fi mâ Yasihhu ve mâ lâ Yasihhu min Ahkâmi'n-Nücûm**, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, (Nücûm), s. 189.

irademize bağılı olarak şekillenen olayların ve fiillerin yakın sebebi ise; kendimiz, kendi “Ben”imizdir. Ancak Fârâbî için uzak sebep olmak, “fail” in ortaya çıkmasında etkin olmamak değildir. Aksine uzak sebep, fiilin ortaya çıkması adına diğer tüm sebeplerden daha etkin ve daha faal olan sebeptir. “Yine ona göre illetlerin uzak olanı Tanrı, yakın olanları ise semavi akıllarla ilgilidir. Ancak uzak sebep gibi görünen Tanrı, hareketin yakın illeti olan akılların ilk ve en etkin olanıdır. Böylece uzak ve yakın illet bizim algı durumumuza göre değişmektedir.”²¹⁹ Ancak Fârâbî için Tanrı, yukarıda ifade edildiği gibi en etkin sebep olarak konumlanmaktadır. Yine Fârâbî’nin düşüncesinde uzak sebeplerin meçhuliyet durumu hikmet olarak ifade bulmaktadır. Ona göre “Hikmet (geri kalan) diğer bütün varlıkların varlığına ve sebebi bulunan şeylerin yakın sebeplerinin varlığına sebep olan uzak sebeplerin bilgisidir. Yani onların varlığı hakkında kesinlik vardır.”²²⁰ Biz onların ne ve nasıl olduklarını, her ne kadar çok olursa olsunlar, o uzak sebeplerin ve onların altındaki yakın sebeplerin varlığının sebebi olan “bir Varlık” a doğru, bir düzen içerisinde, yükseldiklerini biliyoruz.”²²¹

Görülüyor ki Fârâbî için var olanların yakın sebeplerinin uzak sebebinin bilgisi “hikmet”tir. Dolayısıyla da Tanrı, tüm sebeplerin sebebi olmakla, tüm yakın sebeplerin varlığının tek sebebidir. O; en etkin ve diğer sebeplerden daha faildir. Ancak Fârâbî için İlk Sebep dışında insan iradesi üzerinde etken olan yakın sebepler de var bulunmaktadır. Bunlar; Faal Akıl ve Semavi varlıklar (göksel cisimler) dir. Bunlardan varlıklar hiyerarşisinde İlk Sebep’ten hemen sonra semavi varlıklar ve sonra Faal Akıl yer almaktadır. Dolayısıyla Fârâbî’ye göre Faal Akıl, gök cisimleri ve Tanrı insan üzerinde etkin olan üç fail olarak konumlanmaktadır.

Şimdi, Fârâbî’nin görüşü gereği, her türlü yapıp etme bir fail dolayımıyla gerçekleşmektedir. “Bir şeyin faili, o şeyin kendisi sebebiyle (zorunlu olarak) ortaya çıktığı şeydir. O (fail) hareketiyle, tek başına bir durum meydana getiren veya önce sahip olduğu şeye eklenen başka bir durum meydana getiren her şeyi içerir.”²²² Öyleyse bu noktada “faillik” ten anlaşılan şey, öncelikle bir fiili bizzat gerçekleştiriyor olma durumudur. Yine bir fiilin faili olma, yeni bir durum meydana

²¹⁹ Fârâbî, Kalbiye, s. 8

²²⁰ Fârâbî, Medenî, s. 74

²²¹ Fârâbî Medenî, s. 74

²²² Fârâbî, **Fusul Muntezea**, neşr. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut, 1971, (Muntezea), s. 87.

getirme durumu olarak değerlendirilebilmektedir. Dolayısıyla Tanrı, İlk Sebep olarak Tanrı-İnsan bağı çerçevesinde insanı varlığa getirmede neden ve insan fiilleri üzerinde ise “dolaylı bir fail” olmaktadır. Göksel cisimler ve Faal Akılın ise daha “doğrudan failler “ olduğu söylenebilmektedir. Belirtildiği üzere Fârâbî, Ecramu’s-Semaviye’nin, insan iradesi üzerindeki failliğini kabul etmektedir. “Feleki cisimlerin her birinin kendine has mücerred akli (el-aklu’l-mufaraka) ve özel arzusu vardır. Bunların hepsinin arzusu aynı şey değildir. Ancak her birinin kendine ait ve diğerinkinden farklı arzusu varsa da bunlar tamamen bir maşukta, yani Maşuk-u Evvel’de (Tanrı’da) birleşirler.”²²³ Dolayısıyla Fârâbî için semavi cisimlerin herbiri diğerinden farklı bir arzuya sahip olmuş olsa da son çözümde onların nihai kaynağı İlk Varlık’ tır. Öyleyse daha önce belirtildiği gibi İlk Varlık, göksel cisimlerin evren üzerindeki etkileniminin “dolaylı faili“ dir. Göksel cisimler, İlk Varlık’ tan etkilenerek, ay-altı âlemi etkilemektedirler.

Fârâbî’nin düşüncesi gereği, göksel cisimler ay-altı âlemde değişim, hareket, kevn (oluşum) ve fesad (bozuluş) un gerçekleşmesinde faildirler. Fârâbî için gök cisimleri, külli ve cüz’i akledişe sahiptirler. “Onlarda meydana gelen tahayyülli değişimler, ay-altı âlemde cismani değişimlere sebep olur. Bu değişimler de hareketle başlar. Ayrıca bu değişim; dört unsurun (anasır-ı Erbaa) değişimine, onlar da alemde kevn ve fesada sebep olurlar.”²²⁴ Fârâbî’ye göre göksel cisimlerin külli akledişi İlk Olan’ ı bilmeyi gerekli kıldığından bu akleşin, doğrudan ay-altı âlemi ilgilendirdiğinden söz edilememektedir. Ancak cüz’i akledişin konusu ay-altı âlemi varlıkları ve tabii ki “insan”dır. Görülüyor ki göksel cisimler cüz’i akledişlerinde ve tikelin bilgisinde ay-altı âlemden etkilenmemektedirler. Çünkü zaten onlar ontolojik ve epistemolojik açıdan ay-altı âlemi varlıklarından üstündürler. Bu noktada onların sahip oldukları tikel bilginin kaynağı İlk Varlık olup, onlardaki tikel bilginin kaynağı ay-altı âlemi varlıkları olamamaktadır. Fârâbî için, “semavi cisimlerin nefsleri, madde ve surette bulunan eksikliklerden uzaktır. Ancak onların da konuları vardır ve bu yönden suretlere benzerler. Fakat, onların konuları madde değildir. Onlar, başka bir varlığa konu olması mümkün olmayan, kendilerine özgü konulara sahiptirler. İşte, bu yönden, onlar, suretlerden ayrılırlar. Buna rağmen, ikincilerde bulunan eksiklikler onlar için de söz konusudur. Hatta, onlarda eksiklik daha da çok olabilir; çünkü,

²²³ Fârâbî, Kalbiye, s. 8.

²²⁴ Fârâbî, Kalbiye, s. 5.

onların cevherleşmesini sağlayan çokluk, ikincilerin cevherleşmesini sağlayan çokluktan daha fazladır. Onlar için güzellik ve yetkinlik, ancak kendi özlerini, ikincileri ve Birinci'yi bilmekle olur. Bununla beraber, onlar, kendi cevherlerinin dışındaki başka varlıkları meydana getirmede bizzat kendilerinin cevherleşmesini sağlayan varlığa tabi olurlar. Gene, onlar, bir araç veya başka bir durum olmaksızın, kendilerinden bir varlığın başkasına geçmesiyle yetinmezler. Onlar, şu iki durumda, özleri dışında başka şeylere ihtiyaç duyarlar:

Kendi varlıklarını sürdürme,

Başkalarına varlık verme.

İkinciler kendi özlerinden çıkan varlıklara bu iki durumda da muhtaç değildir. Ancak, kendilerinden aşağıdakileri bilmekle ve başkalarına varlık vermeksizin, onlar, kendi varlıkları kendilerine özgü olmakla ihtişam ve güzellik kazanmazlar.”²²⁵ Bu belirtilenler dolayımında semavi cisimlerin ay-altı varlıkları üzerindeki failliklerinin Tanrı adına olduğu söylenilebilmektedir. Onlar, insan adına iradi fiilleri belirlemekten ve diğer varlıklar adına tabii fail olmaktan öte, tüm bu varlıkların Tanrı adına var olmasında “etkin faillerdirler. Nitekim Fârâbî için, “bir şeyin faili yapıcısı) kendisinden o şeyin zorunlu olarak çıktığı şeydir.”²²⁶ Çünkü Fârâbî'ye göre, ay-altı âlemdeki olayların gerçekleşmesine ilişkin ilim, semavi akıllarda içerilmektedir. Yine söz konusu ilim, İlk Varlık'ın zati gereği sahib olduğu ilminin gereğidir. Nitekim, İlk Varlık'ın ilmi gereği, âlemdeki olaylar, göksel cisimlerin failliğiyle gerçekleşmektedir. “Fârâbî'ye göre eğer durum böyle olmasaydı, hadiseler ve kâinat (el-kainatu ve'l-hadisatu) meydana gelmezlerdi.”²²⁷

Öyleyse semavi cisimlerin ay-altı âlemi varlıkları üzerindeki etkisi “tabii” dir. Ancak Faal Akıl ay-altı varlıklarından yalnızca “insan”a yetkinleşmesine dair yardım etmektedir. Dolayısıyla semavi cisimlerin ay-altı âleme etkisi tabii bir etki iken, Faal Akıl'ın insan ve “insan irade”si üzerindeki etkisi “özel” bir etkidir. Çünkü Fârâbî için, Faal Akıl en son yetkinlik olan “mutluluk” u insandan başka hiçbir türe vermemektedir. Fârâbî'ye göre yaratılışları sağlıklı olan insanların mutluluğu elde etmesi mümkündür. Daha önce ifade edildiği üzere bazı insanlar, yaratılış gereği hiçbir ilk düşünülürü almaya müsait değilken; deliler gibi bazıları da onları

²²⁵ Fârâbî, Medeniyye, s. 10.

²²⁶ Fârâbî, Muntezea, s. 87.

²²⁷ Fârâbî, **Uyûnu'l-Mesâil**, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, (Mesâil), s. 121.

olduğundan başka biçimde almaktadırlar. Dolayısıyla Faal Akıl, dolayımıyla mutluluğa ulaşacak olan insanlar yalnızca sağlıklı bir yaratılışa sahip olanlar olmaktadır.“ Yaratılışları sağlıklı olan insanlar için ortak bir yaratılış vardır. Onların hepsi bu yaratılışla kendileri için ortak düşünülürleri kabul etmeğe yatkındır. Kendileri için ortak olan fiil ve işlere gene bununla yönelirler.”²²⁸

Görülüyor ki Faal Akıl’ın insan iradesi ve fiili üzerindeki etkisi insana özgü bir etki ve bu anlamda da özel bir etkidir. Ancak Fârâbî’nin düşüncesinde bir “fiil”in var olabilmesi adına iki koşulun gerçekleşiyor olması gerekmektedir. “Bunlardan biri; failin etkiye, diğeri de edilginin (münfail) kabule hazır olmasıdır. Bu iki husus bir araya gelmedikçe ne fiil ne de eseri gerçekleşir .”²²⁹ Demek ki Fârâbî için yalnızca failin bir etkide bulunuyor olması, bir fiilin gerçekleşmesi adına yeterli değildir. Aynı zamanda failin etkisinin “insan” adına Tanrısal rıza ve Tanrısal bilgi ile kabul edilebilir olması gerekmektedir. Aksi takdirde, insanın yaptığı davranışlardan, edimlerinden sorumlu tutulması mümkün değildir. “Bireye yaptığı fiil zorla yaptırılıyorsa o kişi kötü alışkanlıklar edinmez ve yaptığı işler sebebiyle de zarar görüp sorumlu tutulamaz.”²³⁰

Demek ki, Fârâbî’nin düşüncesinde insanın sorumlu olması ve bu sorumluluk gereği ödüllendirilmesi insan için oldukça zor ulaşılabilir bir durumdur. Ayrıca daha önce de belirtildiği üzere insanın iradi fiilleri gereğince gerçekleştirebilmesi ve en son yetkinliğine ulaşabilmesi onun tek başına gerçekleştirebileceği bir durum da değildir. Onun iradi bir eğitim alması gerekmektedir. Sözü edilen eğitim ise ancak İlk yöneticinin eğitimi olmak durumundadır. Demek ki “saadete ulaşmak için ise akletmenin ve iyi fiilde bulunmanın bir gereği olarak doğrudan Faal Akılla veya onunla ittisale geçenle irtibat kurmak gerekmektedir. Bunun için de “nefsin iradi fiillere ihtiyacı vardır. Bu fiillerin bir kısmı fikri ve bir kısmı da bedenidir. Ancak bu fiilleri sıradan filler değildir.”²³¹ ”İlk yetkinlik (el-kemal el-evvel), insanın, faziletle ilgili fiilleri yapmaksızın, sadece fazilet sahibi olması değil, bilakis bütün faziletlerin fiillerini yapmasıdır.”²³² Öyleyse Fârâbî’ye göre, bireyin Tanrı’ya yönelişinin doğru bir yöneliş olması durumunda; faziletli fiilleri düşünerek gerçekleştirmesi koşuluyla

²²⁸ Fârâbî, Medeniyye, s. 41

²²⁹ Fârâbî, Nücûm, s. 187.

²³⁰ Fârâbî, Fazıla, ss. 68-69.

²³¹ Fârâbî, Fazıla, s. 46.

²³² Fârâbî, Medeni, s. 66.

Tanrı'nın rızası söz konusu olabilmektedir. Tanrısal rıza neticesinde ise, Tanrısal yardım insana bilgi olarak sunulmaktadır.

Şimdi, yukarıda ifade edildiği üzere Tanrı, insanı varlığa getiren neden ve insan fiilleri üzerinde dolaylı bir faildir. Zaten 'O' nun sahip olduğu ontolojik konum da bunu gerekli kılmaktadır. Ancak söz konusu bu ifadeler, Tanrı'nın; insani fiiller üzerindeki etkisinin; insana hiçbir hürriyet alanı açmayan bir etki olarak da değerlendirilememektedir. Çünkü Fârâbî için daha önce belirtildiği gibi insanda bir şeyi yapabilme istidaatı, onda doğası gereği vardır. Ancak insanın bilkuvve olarak sahip olduğu bu yeteneğini bilfiil hale getirebilmesi, bir seçim (ihtiyar) ve akletme ile mümkün kılınmaktadır. Dolayısıyla her insan; kendi fiilini gerçekleştirmek adına, aslında bizzat kendisi fail konumdadır.

İşte bu noktada Fârâbî'nin düşüncesi gereği, insan mahiyeti gereği mümkün varlık olması bakımından fiillerinde doğru veya yanlışla yönelecek biçimde Tanrı adına belirlenmemiştir. "O halde, tabiatı itibariyle mümkün olan şeylerde çelişkilerin belirlenmemiş olarak doğru ve yanlışla ayrılmaları kendi mahiyetleri icabıdır."²³³ Dolayısıyla bu bağlamda Fârâbî'nin Tanrı adına ezeli olan ilahi ilmi ile belirlemesi gerekli olan insanın iyi ya da kötü iradi fiillerini belirlememiş olması söz konusu bir durumdur. Ancak sözü edilen bu insani irade belirlenimsizliği Fârâbî için, Tanrı'nın hürriyetine engel oluşturmamaktadır. Fârâbî'nin düşüncesinde söz konusu Tanrısal belirlenimsizliğin, hem Tanrı'nın hürriyetine hanel getirmediği; hem de insana bir hürriyet alanı açtığı görülmektedir. Çünkü daha önce ifade edildiği gibi, Fârâbî için Tanrı; evrendeki tüm varlıklar gibi insanı da varlığa getirmekte ve insanın varlığa gelişi, zorunlu bir varlığa geliş olarak ifade bulmaktadır. Ancak yine daha önce belirtildiği üzere insan, tabiatı gereği; iki zıt durumu bir arada barındırmaktadır. İşte bu anlamda o, mümkün bir varlık olarak konumlanmaktadır. Ancak insanın, Tanrı tarafından iki mümkün zıt durumdan birini gerçekleştirecek biçimde bir tabiatla yaratılmış olması, Tanrı adına bir mümkünlük ifadesi olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü Tanrı'da bizatihi bir mümkünlük durumu söz konusu olamaz. Fârâbî'ye göre Tanrı için, insani fiillerin bilkuvve olma durumu asla söz konusu olamamaktadır. Bu bağlamda insan için, fiillerinin öyle ya da böyle olma durumu söz konusu olabilmektedir. Tanrı tarafından insana verilen istidatlar, Tanrı'da bilfiil iken; onların

²³³ Fârâbî, **Peri Hermenias Muhtasarı**, çev. Mübahat Türker-Küyel, Ankara, 1990, s. 94.

insan için henüz bilfiil hale getirilememiş olma durumu söz konusu olmaktadır. Söz konusu istidatlar adına “tercih”te bulunarak, onlardan birini mümkün kılacak olan ise, insanın bizzat kendisidir. Dolayısıyla Fârâbî için insanın sözü edilen mümkünlük durumu, onun hür olduğu bir durumu arz etmektedir.

Görülüyor ki Fârâbî için, Tanrı’ya göre bilfiil olma durumu ile insana göre bilfiil olma durumu farklılık göstermektedir. Çünkü Tanrı için bilfiil olan durum; insan için henüz fiilde bulunmadığı sürece bilkuvve durumdur. İşte bu anlamda Tanrı’nın külli iradesi ve bilgisi içerisinde insanın cüz’ i iradesi ve cüz’ i bilgisi anlam kazanmaktadır. Yani Fârâbî’nin düşüncesi gereği; Tanrısal irade de bilfiil olarak mevcut olan iradi filler, insani irade de henüz gerçekleşmediği durumuyla bilfiil olarak mevcuttur. Söz konusu filler, insan tarafından gerçekleştirildiği durumda ancak bilkuvve mevcut olma durumundan, bilfiil mevcut olma durumuna geçiş söz konusu olabilmektedir. İnsan için bilfiil mevcut olma konumuna geçiş ise, ancak tercihi ve tercihin alanı olan hürriyetin alanını ifade etmektedir.

Sonuç olarak yukarıdaki ifadeler ışığında Fârâbî’nin “mevcut olma” ile; “bilkuvve olarak mevcudiyet” ve “bilfiil olarak mevcudiyet” olmak üzere iki farklı durumu anladığı ve bu anlamda avamdan farklı bir tavır sergilediği dikkat çekmektedir. “Filozoflar, bunlar (varlıklar) içinde henüz bilkuvve olanı, bilfiil olanın adıyla adlandırarak, ona iki vakitte de mevcut adını vermişler ve o ikisini, ilave ettikleri kuvve ve fiil şartıyla ayırarak, bilkuvve mevcut ve bilfiil mevcut demişlerdir.”²³⁴ İşte Fârâbî’nin ay-altı âlemi varlıkları içerisinde düşünme ve tercihte bulunma gücüne sahip olması adına yalnızca “insan” a bir hürriyet alanı açma çabası sergiliyor olduğu söylenebilmektedir. İnsan, tabiatı gereği kendinde bilkuvve olarak mevcut olan istidatı, bilfiil kılabilirdiği ölçüde ancak eylemlerinden sorumlu tutulabilmektedir. Onun eylemlerinde hem “zorunlu” bir yönün, hem de “mümkün” bir yönün olduğu ifade edilebilmektedir. Çünkü insan, bir fiili gerçekleştirirken; her ne kadar zorunlu bir varlık olarak Tanrı’nın egemenliği altında olmuş olsa da o; söz konusu fiili kendi mümkünlüğü dolayısıyla bilfiil mevcut kılabilir. Aksi taktide, insanın eylemlerinden sorumlu olması durumundan söze dilemez. Eğer insanın eylemlerinde hiçbir fonksiyonel durumu söz konusu değilse, onun yaptıklarından sorumlu tutabilmesi mümkün olamamaktadır. Böyle bir insanın

²³⁴ Fârâbî, **Kitabu’l-Hurûf**, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2008, s. 59.

kaderine teslim olup, ona boyun eğerek yaşaması da bu ölçüde kaçınılmaz olmaktadır.” Fârâbî’ye göre bu görüşün taraftarları; çirkine, nefret edilen fiillere sığınır. ²³⁵ Büyük kötülüklerin nedeni olan yanlış düşünceler işte buradan doğmaktadır. Çünkü Fârâbî’ye göre evrendeki her olan şey, Allah’ın kaza ve kaderiyle olmuş olsa da insanın başına gelen bir kötülüğü, başına gelen iyilikte olduğu gibi Allah’a dayandırması doğru olmamaktadır. Allah, “mutlak iyi olan”dır. “Bir zıdda sahip olan her şey, varlık bakımından noksandır. Çünkü bir zıdda sahip olan her şey, bir eksikliğe (adem) sahiptir.” ²³⁶ Fârâbî için, “hiçbir eksigi (adem) bulunmayan, hiçbir zıddı da yoktur. Kendi zatı dışında herhangi bir şeye asla ihtiyacı olmayanın da hiçbir zıddı yoktur.” ²³⁷ Öyleyse Fârâbî’nin düşüncesi gereği, yaratılıştan kötülük kabul edilmemektedir.” Kötülük (eş-şerr), asla mevcut değildir; bu evrendeki herhangi bir şeyde de yoktur; genel olarak ifade edecek olursak, kötülük, varlığı insan iradesiyle olmayan herhangi bir şeyde asla mevcut değildir; bilakis onların hepsi, iyilik (hayr) tir.” Demek ki Fârâbî için, “her olup biten O’nun (Allah’ın) kaza ve kaderiyledir. Kötülükler de O’nun kaza ve kaderiyledir. Çünkü eşyada bulunması gereken kötülükler izafidir; kötülükler, değişen (süfli) alemle ilgilidir. Bunların arızı olarak yararları vardır. Çünkü kötülükler olmasaydı, iyilikler çok sürekli olmazdı. Şayet gerekli olan azıcık kötülükten sakınılarak büyük bir iyilikten vazgeçilirse, bu durum kötülüğün çoğalmasına yol açar.” ²³⁸

Dolayısıyla ay-altı âlemdeki kötülük, bu âlemdeki değişimden dolaydır. Yine belirtildiği gibi, kötülük iyiliğe vesile olduğu ölçüde de onun iyilik olarak adlandırılması sakıncalı bir durum arz etmemektedir. Hiçbir iyiliğe vesile olmayan, büyük bir kötülük durumu ise Fârâbî’nin düşüncesi gereği evrende gerçekleşme imkânına sahip olamamaktadır. Çünkü söz konusu büyük kötülüğün varlıksal (ontik) anlamda Allah tarafından varlığa getirilme durumu imkân dahilinde değildir. Allah; özü gereği iyi’dir. İnsan, kendi öz isteğiyle olmayan ve dış sebeplere (el-esbabu’l-harice) dayanmaksızın hiçbir fiili işleyemez. Müteselsilen bu sebepler bir tertibe, tertip takdire, takdir de kazaya dayanır. Kaza emirden doğar. Her şey takdir

²³⁵ Fârâbî, Medenî, s. 119.

²³⁶ Fârâbî, Medenî, s. 104.

²³⁷ Fârâbî, Medenî, s. 104.

²³⁸ Fârâbî, Mesâil, s. 104.

edilmiştir (mukadderun). Bütün iyilik ve kötülükler öncesiz (ezeli) iradeden doğan sebeplere dayanır.²³⁹

Ancak insani kötülük bile, iyiliğe vesile olması dolayısıyla vardır ve insan tabiatı bu kötülüğü kabule hazır durumda olmaktadır.

²³⁹ Fârâbî, **Fusûsu'l-Hikem**,'den aktaran Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 14-15, 2003, s.69

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ARİSTOTELES'TE VE FÂRÂBÎ'DE ÖZGÜR İRADE

4.1. ARİSTOTELES'TE VE FÂRÂBÎ'DE AY-ÜSTÜ ALEMDE ÖZGÜR İRADE

Bu bölüm dahilinde Aristoteles'te ve Fârâbî'de özgür irade konusu karşılaştırılmak suretiyle değerlendirilmeye çalışılacaktır. Söz konusu değerlendirim çerçevesinde, tezimizin ikinci bölümünü oluşturan Aristoteles'te özgür irade ile tezimizin üçüncü bölümünü oluşturan Fârâbî'de özgür irade kısımlarından faydalanılacaktır. Sözü edilen iki bölüm ışığında Aristoteles'in ve Fârâbî'nin, teolojik zemine ilişkin ve daha sonra da beşeri zemine ilişkin özgür irade konusu karşılaştırılarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

4.1.1. Aristoteles'te ve Fârâbî'de Metafiziğin Konusu Gereği Önemi

Aristoteles için irade özgürlüğünün teolojik zemini çerçevesinde değerlendirilmesi adına öncelikle onun metafiziğinin incelenmesi gerektiği daha önce belirtilmişti. Çünkü söz edildiği üzere, Aristoteles'in düşüncesinde metafiziğin konusu, öncelikle "birincil töz olmak bakımından varlıktır". Birincil tözler ise, Tanrı ve Ay-üstü âlemdeki gökcisimleri, onların sahip olduğu akıllardır. İşte Aristoteles'e göre ay-üstü varlıkları olarak birincil tözler metafiziğe konu olmakla, metafizik en değerli bilim kılınmaktadır. Çünkü Aristoteles için metafizik "Tanrı"yı konu almaktadır. Konusu en değerli varlık olması bakımından metafizik de en değerli bir bilim olarak kabul görmektedir. Aristoteles "metafizik"ten "bilgelik" olarak söz etmektedir. Aristoteles için bilgelik, varlıkların ilk ilke ve nedenlerini inceleyen bilimdir."Ancak şu andaki tartışmamızın amacı, herkesin Bilgelik diye adlandırılan şeyden, varlıkların ilk nedenlerini ve ilkelerini ele alan şeyi anladığını göstermektedir. Bundan dolayı yukarıda söylediğimiz gibi deney sahibi insanın basit olarak herhangi bir duyu algısına sahip olan insandan, sanatkarın deney sahibi insandan, ustanın işçiden, daha bilge olduğu düşünülür ve teorik türden bilginin pratik türden bilgiden daha fazla bilgelik olduğu kabul edilir. O halde bilgeliğin, belli

bazı ilke ve nedenlere ilişkin bilgi olduğu apaçıktır.”²⁴⁰ Yine Aristoteles’in düşüncesinde, ”bilimin her dalında nedenleri daha kesin bir biçimde bilen ve öğretme gücüne sahip olan, daha bilgedir. Sonra, bilimler arasında kendileri için ve sırf bilmek amacıyla aranan bilimler sonuçlarından dolayı aranan bilimlerden daha fazla bilgeliktirler. Nihayet yönetici bir bilim, bizim gözümüzde, kendisine tabi olan bir bilimden daha fazla bilgeliktir. Çünkü bilge kişi, kendisine emredilen kişi değildir; tersine onun başkalarına emretmesi gerekir. Onun başkalarına değil, tersine daha az bilge olanın ona itaat etmesi gerekir.”²⁴¹

Şimdi, Aristoteles için bilgelik, diğer deyişle metafizik, teoretik bir bilim olarak değerlendirilmektedir. Ancak o, diğer teoretik bilimler olan fizik ve matematikten daha üstün kılınmaktadır. Yukarıda belirtildiği üzere onun üstünlüğü konusu gereği sahip olduğu bir üstünlüktür. Yine Aristoteles için söz konusu bilim, evrensel bir bilim de olmak durumundadır.”Nihayet varlık olmak bakımından varlığın biliminin evrensel bir bilim olarak göz önüne alınıp alınmaması gerektiğini kendimize sorabiliriz. Böylece matematik bilimler alanında her özel bilim tek bir belli varlık cinsini ele alır. Ama öte yandan bütün nicelikleri kucaklayan evrensel bir matematik de vardır. Buna şu şekilde cevap vereceğiz ki eğer doğal tözler bütün varlıklar içinde ilk varlıklar olsalar da fizik bütün bilimler içinde ilk bilim olurdu. Ama eğer başka bir gerçeklik, bağımsız ve hareketsiz bir töz varsa, bu gerçekliğin bilimi zorunlu olarak ayrı bir bilim, fizikten önce gelen ve bu önceliğinin kendisinden ötürü de evrensel olan bir bilim olmak zorundadır.”²⁴²

Görülüyor ki Aristoteles için metafizik, ‘Tanrı’yı konu alması bakımından en üstün bilimdir. Bu anlamda o, bilgelik olarak adlandırılmaktadır. Yine Aristoteles’e göre metafizik, Tanrısal varlığı konu alması açısından teolojiye dönüşmektedir. Aristoteles için olduğu gibi Fârâbî için de metafizik teolojiye dönüşmektedir. Çünkü Fârâbî’ye göre, evrendeki tüm varlıkların kaynağı, İlk Varlık” olmakla Tanrı’dır. Daha önce belirtildiği üzere, Fârâbî için varlıklar, kendi içerisinde bir hiyerarşi oluşturmakta; söz konusu varlıklar hiyerarşisinin en tepesinde ise “İlk sebep” olmakla Tanrı bulunmaktadır. Çünkü Fârâbî’ye göre nesnel dünyadaki varlıklar, mümkün bir varlığa sahiptirler. Onların varlıkları, gizil konumda olup; henüz

²⁴⁰ Aristoteles, Metafizik I, ss. 84-85.

²⁴¹ Aristoteles, Metafizik I, s 86.

²⁴² Aristoteles, Metafizik II, s. 114.

edimsellik içermemektedir. Onların gizil olan varlık durumlarının, edimsel varlık durumuna taşınması gerekmektedir. Fârâbî için olgusal varlıkları edimsel varlık durumuna taşıyacak olan varlık, kendileri olmamaktadır. Onlar, söz konusu yeterliliğe olumsal olmaları bakımından sahip değildirler. Bu nedenle olumsal varlıkları edimsel kılacak olan başka bir varlığa ihtiyaç vardır. Fârâbî'nin düşüncesinde bu varlığın özü, olumsal varlıklardan farklı olmak durumundadır. O, özü gereği var olması zorunlu olan varlıktır. Oysa olumsal varlıkların özleri ile varlıkları birbirinden farklı olup; onların özleri varlıklarını zorunlu kılmamaktadır. Dolayısıyla Fârâbî için mümkün varlıkların var olma durumu, zorunlu bir varlık olan Tanrı'ya dayandırılmaktadır. Tanrı, "İlk Sebep" olmakla, varlıklar hiyerarşisinin zirvesinde yer almaktadır. İşte bu anlamda tıpkı Aristoteles için olduğu gibi Fârâbî için de metafizik, teolojiye dönüşmektedir. Fârâbî için, daha önce ifade edildiği üzere; Tanrı, uzak sebeptir. Varlıklar hiyerarşisinde Tanrı'nın altında yer alan sebepler ise Tanrı'dan uzaklaşarak ay-altı âleme yaklaştıkça yakın sebepler olarak konumlanmaktadır. İşte Fârâbî, uzak sebeplerin ve dolayısıyla da Tanrı'nın bilgisini tıpkı Aristoteles gibi bilgelik, diğer deyişle "hikmet" olarak adlandırmaktadır. Yine Aristoteles için olduğu gibi, Fârâbî için de bilgelik, diğer sanatlar içerisinde en üstün olanı ifade etmektedir. Bu sanata sahip olan kişi de Fârâbî'ye göre, Aristoteles'te olduğu gibi en bilge kişi olmalıdır. Dolayısıyla Fârâbî için de tüm sanatlar, bilgelik sanatına tabi olmalı ve tüm kişiler bilge olan, hikmet sahibi kişi için itaatkar olmalıdır. "O halde, sanatlarda üstün ve mükemmel olan kimselere "hukema" adı verilir."²⁴³ Fârâbî'nin düşüncesinde hukemalar, Tanrı'nın bilgisine sahip olmakla hikmet sahibi kişilerdir. Onlar, "sultan" olarak adlandırılır ve siyasi sanatı ortaya koymaktadırlar. Siyasi sanat, sultanlık sanatı olmakla aslında "hikmet" in bilgisine sahip olan kişinin sanatıdır. "Bu bakımdan, şehirdeki diğer sanatlar arasında sultanlık sanatının ve siyasi sanatının durumu, mimarların arasında baş mimarın durumu gibidir. Çünkü mimarların sanatlarının, baş mimarın sanatının amacını tamamlamak için kullanıldığı gibi, şehirlerdeki diğer sanatlar da, sadece siyasi sanatın ve sultanlık sanatının amacının tam olarak elde edilmesi için iş yapar ve kullanılır."²⁴⁴

Fârâbî için, "gerçek bilgi (el-'ilmu'l-hakiki), belli bir zamanda değil, her zaman doğru ve kesin olan (bilgidir) ve belirli bir zamanda var olup, daha sonra var

²⁴³ Fârâbî, Medenî, s. 76.

²⁴⁴ Fârâbî, Medenî, s. 47.

olmayan bilgi değildir. Çünkü bunun aksi olursa,biz bir şeyin şimdi mevcut olduğunu biliriz; fakat biraz zaman geçince, artık o belki yok olmuş olabilir; o takdirde biz onun mevcut olup, olmadığını bilemeyiz ve bizim ”kesinliğimiz” (yani kesin bilgimiz) de, şüphe ve yalana dönüşür.O bakımdan, böyle olabilen şey,artık ne bilgidir, ne de kesinliktir.Bundan dolayı eskiler, bir halden diğer bir hale değişebilen şeyin idrakini (algısını),bilgi olarak kabul etmediler.”²⁴⁵ İşte Fârâbî’nin düşüncesi gereği, gerçek bilgi; değişmesi mümkün olmayan bir şeyin varlığıyla ilgili olarak kesin bir bilgi olmaktadır. O,”hikmet”tir.”Hikmet (geri kalan) diğer bütün varlıkların varlığına ve sebebi bulunan şeylerin yakın sebeplerinin varlığına sebep olan uzak sebeplerin bilgisidir. Yani onların varlığı hakkında kesinlik vardır; biz onların ne ve nasıl olduklarını, her ne kadar çok olurlarsa olsunlar, uzak sebeplerin ve onların altındaki yakın sebeplerin varlığının sebebi olan “bir varlık” a doğru bir düzen içerisinde, yükseldiklerini biliyoruz. Fârâbî için “Bir”,”İlk” tir ve diğer varlıklar İlk Olan” dan varlık kazanmaktadırlar.Oysa “O”nun varlığı,başka hiçbir varlığın varlığına bağlı olarak gerçekleşmemektedir.O, kendi kendine yeterli bir varlıktır.Bu sebeple,”hiçbir varlık,O’nun varlığından daha tam,hiçbir hakikat, O’nun gerçekliğinden daha gerçek ve hiçbir “birlik”(vahde), O’nun birliğinden daha tam olamaz.Aynı zamanda (hikmet vasıtasıyla) biz, geri kalan diğer varlıkların O’ndan nasıl varlık (el-Vücüd), gerçeklik (el-hakika) ve “birlik” (el-vahde) aldıklarını; onlardan her birisinin varlık, gerçeklik ve birlikteki paylarının ne olduğunu ve diğer şeylerin anlamlarını (eş-şeyiyye) O’ndan nasıl kazandıklarını biliriz. Bütün varlık dereceleri (meratibu’l -mevcudat)ni biliyoruz: İlk (evvel), orta(evsat) ve son(ahir) bunlardandır. Sonuncular (el-ahira)ın (bir takım) sebepleri vardır; fakat kendileri daha aşağıdaki bir şeyin sebepleri değildirler. Bununla beraber, ortadakiler (el-mutassitat), kendilerinin üstünde bir sebebe sahiptirler ve kendileri de, kendilerinden daha aşağıdaki şeylerin sebepleridirler. İlk (el-Evvel)ise, kendinden aşağıda olan şeyin sebebidir, fakat kendisi, kendinin üstünde başka bir sebebe sahip değildir. Aynı zamanda biz,yine, sonuncuların ortadakiler (el-mutavassitat)e ,ortadakilerin de İlk’e ulaşımaya kadar çeşitli şekillerde nasıl yükseldiğini, sonra İlk’ten tedbir’in nasıl

²⁴⁵ Fârâbî, Medenî, s. 74

başladığını ve en sonuncular(el-evahir)a ulaşıncaya kadar, bir düzen içerisinde, diğer varlıklardan tek tek şeylere nasıl nüfuz ettiğini de biliyoruz.”²⁴⁶

Görülüyor ki Fârâbî'nin düşüncesinde, varlığın bilgisi (ontoloji) Tanrı'nın bilgisi (teoloji)ne dayandırılmaktadır. ”Yakın sebepler”, son çözümde açıklamasını “uzak sebepler” de bulmaktadır. Tıpkı Aristoteles için, ay-altı âleminin, ay-üstü âlemine dayandırılarak açıklanmaya çalışıldığı gibi. Yine Fârâbî'ye göre uzak sebeplerin bilgisi olmakla hikmet, Tanrı'nın bilgisini ifade etmektedir. O, gerçek bir bilgi olarak; İlk Olan'ın, akılsalların ve göksel cisimlerin akıllarının bilgisi olmaktadır. Fârâbî için bu bilgiye sahip olan kişi ise, siyaset insanı (sultan)olarak adlandırılmaktadır. Böylece yukarıda belirtildiği üzere Fârâbî'ye göre hikmet sahibi kişi; uzak sebeplerin bilgisine sahip olmakla, metafiziksel ve teolojik bir zeminden hareketle varlıklar dünyası ve insanlar üzerinde hükmedebilmektedir. Aristoteles'in düşüncesi gereği de ay-altı alemleri varlıkları, Tanrısal mutluluğu arzu etmektedirler. Ay-altı elemleri varlıkları adına yalnızca “insan”, akla sahip olması bakımından söz konusu mutluluğa ulaşabilmektedir. İnsan için Tanrısal mutluluğu sağlayacak bilim ise Fârâbî için olduğu gibi, Aristoteles için de siyaset bilimidir. Yine Aristoteles için de siyaset adamı, yöneticidir. İşte bu anlamda Aristoteles'e göre de siyaset bilimi tıpkı Fârâbî için olduğu gibi en önemli bilim olarak kabul görmektedir. ”Siyaset böyle bir bilim olarak görünüyor, çünkü kentler için hangi bilimlerin gerekli olduğunu hangilerini, kimlerin, ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirleyen odur. Askerlik, ekonomi, retorik gibi en değer verilen uğraşların da onun altında yer aldığını görüyoruz; (pratik) bilimlerini kullandığına, ayrıca da neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği konusunda yasalar koyduğuna bakılırsa, onun amacı ötekilerin amaçlarını da kapsamalı, öyle ki bu amaç ”insan için iyi” olan olsa gerek.Bu bir kişi için ve bir kent için aynı şeyse,kent için olanını hem elde etmek hem de korumak daha önemli ve amaca daha uygun gibi görünüyor; çünkü o bir tek kişi için de istenen bir şeydir, ama bir bütün için ve kentler için olursa daha güzel ve daha tanrısal olur.”²⁴⁷

Şimdi tezimizin ikinci ve üçüncü bölümleri dahilinde değerlendirildiği üzere; gerek Aristoteles, gerekse Fârâbî'nin düşüncesi gereği hem ay-üstü alem, hem de ay-altı alemleri adına özgür irade konusunun açıklanabilmesi adına öncelikle ”Tanrısal

²⁴⁶ Fârâbî, Medenî, ss. 75-76.

²⁴⁷ Aristoteles, Nikomakhos, s. 10.

Varlık” in bilgisi zorunlu kılınmaktadır. Çünkü filozoflarımız adına, varlıklar kendi içerisinde hiyerarşik bir dizilim arz etmektedir. Bu varlıklar diziliminde ise ”Tanrısal Varlık”,en zirvede yer almaktadır. Her iki filozofumuz için de varlıklar; en aşağıda en az mükemmel olan varlıklar ve bu varlıkların dünyası olan ay-altı aleminden, en yukarıya doğru dizimlenmektedir. Ay-üstü varlıkları ise, en zirvesinde en mükemmel varlık olması bakımından Tanrı’ya açılmaktadır. Dolayısıyla, önce Ay-üstü alem, daha sonra da ay-altı alem, ”Tanrısal Varlık”a bağlı olarak konumlanmaktadır. İşte tezimizin ikinci ve üçüncü bölümlerinde bu nedenle önce ay-üstü alem adına özgür irade konusu değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Daha sonra ay-altı alemde özgür irade konusu aktarılmıştır. Yine gerek Aristoteles, gerekse Fârâbî için “bütünsel evren” adına özgür irade konusu değerlendirilmeye çalışırken, yukarıda sözü edilen neden dolayısıyla önce, ”Tanrısal Varlık” in mahiyeti ve daha sonra da iradi özgürlüğü değerlendirilmektedir. İşte bu bağlamda burada öncelikle filozoflarımız adına “Tanrısal Varlık” in mahiyeti karşılaştırılarak anlatılmak durumundadır.

4.1.2. Aristoteles’te İlk Hareket Ettirici ve Fârâbî’de Varlığı Zorunlu Varlık

Aristoteles için evrende bir devinim (hareket) vardır. “Her devindiren nesne hem bir şeyi devindirir hem de bir şey aracılığıyla, çünkü devindiren ya kendisi aracılığıyla ya da başka bir nesne aracılığıyla devindirir, sözgelisi bir insan ya kendisi aracılığıyla ya da bir sopa aracılığıyla, rüzgar da ya kendisi aracılığıyla ya da savurduğu taş aracılığıyla sürükler. Başka bir nesne aracılığıyla devindiren bir nesnenin, kendisi kendi aracılığıyla devindiren bir devindirici olmaksızın devindirilmesi olanaksız. Ama kendisi kendi aracılığıyla devindiriyorsa, onun aracılığıyla devindirdiği başka bir nesnenin varlığı zorunlu değil. Onun aracılığıyla devindirdiği başka bir nesne varsa, bir nesne aracılığıyla değil, kendisi aracılığıyla devindirecek olan bir şey de vardır, yoksa sonsuza gidilecektir. İmdi devinen bir nesne bir nesneyi devindirirse durmak ve sonsuza gitmemek zorunlu.”²⁴⁸ Aristoteles’e göre,” Demek ki, başka bir nesne aracılığıyla devindiren nesne hep başka bir nesneyse daha önce kendisi aracılığıyla devindiren bir nesnenin var olması

²⁴⁸ Aristoteles, Fizik, ss. 364-365.

zorunlu.İmdi bu da deviniyorsa, ama devindiren başka bir nesne değil de kendisiyse, onun kendi kendini devindirmesi zorunlu. Dolayısıyla bu temellendirmeye göre, ya devinen nesne doğrudan kendi kendini devindiren nesne tarafından devindirilir ya da böyle bir devindiriciye, (kendi kendini devindiren bir devindiriciye değin) gidilir.”²⁴⁹

Görülüyor ki Aristoteles’in düşüncesi gereği evrendeki devinimi gerçekleştiren bir “İlk Hareket Ettirici” olmakta ve O, kendisi dışında olan ve kendisini harekete geçirecek bir başka hareket ettiriciye ihtiyaç göstermemektedir. Aristoteles için İlk Hareket Ettirici’ nin kendisi ve evren üzerindeki devindirici etkisi, “O” nun özü gereği sahip olduğu bir etkidir. Dolayısıyla daha önce belirttiği üzere O, evren üzerinde fiziksel bir etkide bulunmamaktadır. İlk Hareket Ettirici, bir arzu nesnesi olarak evreni harekete geçirmektedir. Çünkü yine daha önce belirtildiği gibi, İlk Hareket Ettirici, en yüksek arzu edilir olan varlıktır. Aristotelesçi düşüncede en yüksek arzu edilir olan (to proton orekton), en yüksek düşünür olan (to proton noeton)a özdeş kılınmaktadır. En yüksek düşünülür olan (to proton noeton)ise, gerçek iyi olan (to on kaln) olarak konumlanmaktadır. Öyleyse Aristoteles için İlk Hareket Ettirici; gerçek iyi olan, en yüksek arzu edilir olan ve en yüksek düşünür olan bir varlık olmakla evren üzerinde “ereksel bir etki”ye sahiptir. Demek ki,”bir ilk ilkenin var olduğu ve şeylerin nedenlerinin sonsuz sayıda olmadığı aşıkardır. Onlar ne dikey olarak sonsuz bir dizi teşkil ederler, ne de tür bakımından sonsuz sayıdadırlar. Çünkü maddi neden açısından (örneğin Et’in Toprakta’tan, Toprağın Hava’dan, Havanın Ateş’ten çıkması ve bunun böylece sonsuza kadar gitmesi anlamında) bir şeyin başka başka bir şeyden, sonsuza varıncaya kadar çıkması mümkün değildir. Hareketin nedenleri de, örneğin insanın Hava, Hava’ nın Güneş, Güneş’in Nefret tarafından hareket ettirilmesi ve bunun böylece sonsuza kadar gitmesi anlamında, sonsuz bir dizi teşkil edemezler. Aynı şekilde ereksel nedenler de, gezmenin sağlık için, sağlığın mutluluk için, mutluluğun bir başka şey için olması ve böylece her şeyin bir başka şey için yapılması anlamında sonsuza kadar gidemezler. Nihayet özle ilgili olarak da durum aynıdır.”²⁵⁰

Şimdi, Aristoteles için olduğu gibi Fârâbî için de “İlk Varolan(mavcud) bütün diğer varolanların varlığının (vucüd) İlk Nedenidir (sabab)”²⁵¹ ”Aynı şekilde onun

²⁴⁹ Aristoteles, Fizik, s. 365.

²⁵⁰ Aristoteles, Metafizik I, s. 151.

²⁵¹ Fârâbî, Fazıla, s. 1.

varlığının yalnızca kendilerini gerçekleştirmek için var olacağı bir maksat (garaz) ve amacı (gaya) da yoktur. Çünkü eğer böyle olsaydı, bu maksat ve amaç onun varlığının nedeni olmuş olur ve dolayısıyla o ilk neden olmazdı. Aynı şekilde onun varlığını kendisinden önce gelen bir şeyden almış olması söz konusu olmadığı gibi kendisinden daha aşağıda bulunan bir şeyden almış olması daha az akla uygundur. ²⁵² Ancak Fârâbî için İlk Var olan, Aristoteles gibi Hareketsiz Hareket Ettirici olarak tasavvur edilmemektedir. Yukarıda belirtildiği üzere Aristoteles'in düşüncesinde İlk Olan, evren üzerinde ereksel bir etkin neden olarak konumlanmaktadır. O; En İyi Olan Varlık" olması bakımından kendinde düşünülür olan ve kendinde arzu edilir olan bir varlıktır. Dolayısıyla ay-üstü âlemi; ilk küre ve diğer küreler ereksel bir neden olarak bu ilk hareket ettiriciyi arzulamaktadırlar. "İlk, önde gelen devinimin tek olmasına karşın çok fazla sayıda yıldızdan oluşması, ötekilerin ise her birinin ayrı başına kendine özgü devinimleri olması sorusu ile ilgili olarak, ilk olanın tek olması nedeniyle bunun söz konusu olması ussal kabul edilse gerek. Çünkü ilk devinim ötekilere göre yaşam ve her bir ilke açısından üstünlük taşıdığını düşünmek gerekiyor, bu üstünlük de orantılı oluyor. Nitekim ilk devinim tektir ve pek çok tanrısal cismi devindiriyor, ötekilerse çok sayıdadır ve her biri tek bir cismi devindiriyor. Gezegenlerden her biri çok sayıda devinimle deviniyor. İmdi doğa böyle eşitlik sağlıyor ve bir tür düzen gerçekleştiriyor; bir yandan tek bir devinime çok sayıda cisim verirken öte yandan tek tek cisme çok sayıda devinim ayırıyor. Bunun için öteki devinimler tek cisim taşıyor, çünkü tek yıldız taşıyan en sondaki devinimden önce gelenler çok sayıda cisim devindiriyor. Nitekim en son küre pek çok küreye bağlı olarak devinir, her bir küre ise bir tür cisim oluşturur. Dolayısıyla onun işi ortak bir iş. Nitekim her birinin doğal olarak kendine özgü bir devinimi var, bu sanki bir ek gibidir ve her sınırlı cismin olanağı sınırlı bir cisme göredir."²⁵³ Görülüyor ki, bir arzu objesi olarak İlk Olan, ilk göğü ve diğer küreleri hareket ettirmektedir. İlk Olan'ın ereksel bir biçimde 'İlk Gök'e vermiş olduğu hareket diğer kürelere en içten en dıştakine doğru yönelerek iletilmektedir. Yine Aristoteles için İlk olan, "En yüksek iyi" olması zorunlu bir varlık olduğu için arzu edilir kılınmaktadır. Çünkü "zorunluluk" ona kendisi olmaksızın iyi'nin olması mümkün olmadığı biçimde izafe edilmektedir. Aynı zamanda "O", bilfiil varlık olmakla

²⁵² Fârâbî, Fazıla, s.2

²⁵³ Aristoteles, Gök, s.s. 145-147.

kuvve ve değişimden arınmış olması bakımından, olduğundan başka türlü olması imkânsız olan varlıktır. Dolayısıyla da İlk Olan, olduğu biçimiyle yani bilfiil ve hareketsiz olması bakımından zorunlu olan varlıktır. ”Varlıkların ilkesi ve ilki hareketsizdir; O gerek özü bakımından, gerekse ilineksel bakımdan hareketsizdir. Bununla birlikte o ezeli-ebedi, ilk ve tek bir hareketi meydana getirir. Ancak hareket eden bir şey zorunlu olarak bir şey tarafından hareket ettirildiğine ilk hareket ettirici ise özü bakımından hareketsiz olduğuna, ezeli-ebedi bir hareket ezeli-ebedi bir varlık tarafından, tek bir hareket de tek bir varlık tarafından verilmek zorunda olduğuna göre, öte yandan evrenin, ilk ve hareketsiz tözü tarafından meydana getirildiğini söylediğimiz basit uzaysal yer değiştirme hareketinin dışında diğer ezeli-ebedi yer değiştirme hareketlerinin, yani gezegenlerin hareketlerinin de var olduğunu gördüğümüze göre (çünkü Fizik’te gösterdiğimiz gibi dairesel bir hareket yapan bir cisim, ezeli-ebedir ve sükûnette olamaz). Bu yer değiştirme hareketlerinin her birinin de aynı zamanda özü gereği hareketsiz ve ezeli-edebi bir töz tarafından meydana getirilmiş olması zorunludur. Çünkü yıldızların doğası, ezeli-edebidir. Çünkü onlar belli bir tür tözlerdir ve hareket ettiren ezeli-ebedir ve hareket edenden önce gelir. Bir tözden önce gelen ise zorunlu olarak bir töz olmak zorundadır. O halde açıktır ki yıldızların ne kadar hareketleri varsa, o kadar doğaları gereği ezeli-ebedi, özleri bakımından hareketsiz ve büyüklüğü olmayan tözler olmalıdır.”²⁵⁴

Şimdi Fârâbî için İlk Var olan, her ne kadar Aristotelesçi düşüncede olduğu gibi “Hareketsiz Hareket Ettirici” olarak tasavvur edilmiyor olsa da “O” evrendeki varlıkların “İlk Neden”i olarak konumlanmaktadır. Ancak Fârâbî’nin düşüncesi gereği İlk Neden, tıpkı Aristoteles için olduğu gibi özü gereği zorunlu olan bir varlık olarak kabul görmektedir. Daha önce belirtildiği üzere Aristotelesçi düşüncede İlk Neden; ereksel ve etkin bir neden olarak, bir arzu objesi konumuyla ay-üstü alemdeki varlıklara hareket kazandırmaktadır.” Sonra ereksel neden, bir erektir ve o ,bir başka şeyi elde etmek için istenen türden bir erek değildir;tersine o, başka her şeyin kendisi için istendiği türden bir erektir.O halde eğer böyle bir en son terim varsa,süreç sonsuz olamaz. Eğer böyle bir en son terim yoksa, ereksel neden olmaz. Fakat sonsuz dizinin varlığını ileri sürenler, farkına varmaksızın İyi Olan’ ı ortadan

²⁵⁴ Aristoteles, Metafizik II, ss. 176-177.

kaldırmaktadırlar. Oysa bir sonuca varmayacağını düşünen hiç kimse, bir şeyi yapmaya kalkmaz. Sonra bu takdirde dünyada akıl olamaz. Çünkü insan, hiç olmazsa akıllı bir insan, her zaman bir ereğe ulaşmak için eylemde bulunur. Bu şey ise bir sınırdır; çünkü erek, bir sınırdır.”²⁵⁵ Ancak Fârâbî’nin düşüncesinde İlk Varlık, diğer varlıkların “O”nun özü gereği olarak kendinden zorunlu bir biçimde taşarak meydana geldiği “İlk Neden”dir.”İlk olan, var olan her şeyin kendisinden varlığa geldiği şeydir. İlk Olan’ın özel varlığı ile varolmasından, zorunlu olarak, insan iradesi ve seçimi(ihtiyar)sonucu varlığa gelmeyen bütün diğer var olanların bazıları duyularla gözlemlenen, bazıları ise akılsal ispatlarla(burhan) bilinen farklı varlık çeşitleri ile varlığa gelmeleri olayı çıkar. Ondaki varlığa gelen şeyin varlığı, ancak varlığını bir başka şeyin varlığına borçlu olan bir taşma (fayd) sonucudur ve ondan (İlk Olan) başka olan herhangi bir şeyin varlığı, onun kendi varlığından çıkar (sudür). Bu bakımdan ondan varlığa gelen şeyin varlığı hiçbir şekilde onun nedeni değildir. O (başkasının varlığı), ne oğlun oğul olarak varlığının anababanın anababa olarak varlıklarının amacı olması anlamında İlk Olan’ın varlığının amacıdır, ne de bizden çıkan birçok şeyden olduğu gibi İlk Olan’dan çıkan şeyin varlığının kendisine bir mükemmellik sağlaması anlamında onun nedenidir.”²⁵⁶

4.1.3. Aristoteles’te ve Fârâbî’de İlk Olanın Doğası

Yukarıdaki ifadeler ışığında demek ki, Aristoteles’te “İlk Hareket Ettirici”nin evrene devinim kazandırmak gibi bir ereği (gayesi) olmadığı belirtilebilmektedir. Yine Fârâbî için de “İlk Sebep”in, evrendeki varlıkları meydana getirmek, onlara varlık kazandırabilmek gibi bir ereği söz konusu değildir. ”Bunun tersine onun varlığı kendi özü içindir. Bir başka şeyin ondan çıkması, onun tözünün ve varlığının sonucudur ve onlardan zorunlu olarak çıkar. Bundan dolayı onun, varlığının kendisi ile başkalarına taşıdığı varlığı, özsel varlığı, özünün kendisinden dolayı töz olduğu, tözleştiği varlığıdır ve bu varlık, kendisinden başkasının varlığının meydana geldiği varlığın aynıdır.”²⁵⁷

²⁵⁵ Aristoteles, Metafizik I, s. 154.

²⁵⁶ Fârâbî, Fazıla, s. 15.

²⁵⁷ Fârâbî, Fazıla, s. 16.

Şimdi Aristotelesçi düşüncede İlk Hareket Ettirici, "En İyi" olmakla, "Kendinde Düşünülür Olan" ve "Kendinde Arzu Edilir Olan" zorunlu bir varlıktır. "Zorunlu şeyler arasında bir kısmı zorunluluğunu, kendisinden başka bir şeye borçludur. Bazıları ise böyle değildir; tersine onların kendileri başka şeylerde bulunan zorunluluğun kaynağıdır. O halde ilk ve temel anlamında zorunlu olan, basit olandır. Çünkü basit olan, birçok biçimde olamaz. Dolayısıyla o şu biçimde ve ondan başka bir biçimde olamaz. Çünkü aksi takdir de onun birçok biçimde olması gerekir. O halde eğer ezeli-ebedi ve hareketsiz varlıklar varsa, doğalarına aykırı veya zorlayıcı hiçbir şey onlarda bulunamaz."²⁵⁸ Fârâbî için de ilk var olan "Bir"dir, dolayısıyla da tözü gereği zorunlu olarak basittir ve bölünememektedir. "İlk Olan, zihni bakımdan tözünü meydana getiren şeylere bölünemez. Çünkü İlk Olan'ın anlamını açıklayan parçalardan her birinin, onun tözünü meydana getiren parçalardan birine işaret etmesi gerekir. O halde bir şeyin tanımının parçalarının nedenleri olmaları ve madde ve suretin, kendilerinden meydana gelen şeyin varlığının nedenleri olmaları anlamında İlk Olan'ın tözünü meydana getiren parçalar, onun varlığının nedenleri olacaklardır. Ancak İlk Olan'la ilgili olarak bu imkânsızdır; çünkü o "İlk" olandır ve çünkü onun hiçbir nedeni yoktur. Yine Fârâbî'ye göre İlk Varlık'ın tözü bakımından bölünebilmesi mümkün olmadığı gibi "O" nun, başka herhangi bir bakımdan da parçalara bölünebilmesi imkân dahilinde değildir. "Demek ki bu tür parçalara bölünebilir olmadığı gibi onun niceliksel parçalara veya başka tür parçalara bölünmesi de mümkün değildir. Bundan aynı zamanda onun, zorunlu olarak, herhangi bir büyüklüğü olmadığı ve mutlak anlamda cisim-dışı olduğu sonucu çıkar. O halde o bu bakımdan da birdir; çünkü "bir" olanın anlamlarından biri "bölünemeyen"dir. Zira herhangi bir bakımdan bölünebilir olmayan şey, bölünemez olduğu bu bakımla ilgi olarak birdir. Eğer o fiili bakımından bölünemezse, bu bakımdan birdir. Niteliği bakımından bölünemezse, niteliği bakımından birdir. Tözü bakımından bölünemez olana gelince, o da tözü bakımından birdir."²⁵⁹

²⁵⁸ Aristoteles, Metafizik I, ss. 249-250.

²⁵⁹ Fârâbî, Fazıla, s. 6.

4.1.4. Aristoteles'te ve Fârâbî'de İlk Olan'dan Ay-Üstü Alemin Oluşumu

Tezimizin ikinci bölümünde söz edildiği üzere, Aristoteles için İlk Olan, tözü gereği akıl ve aynı zamanda da akılsaldır. Çünkü aklın, düşüncenin konusu akılsal olan, düşünülendir. İlk Akılsal Olan, İlk Düşünülendir (proton noeton). Dolayısıyla da İlk Varlık; İlk Akılsal olmakla İlk Düşünülür Olan' dır. İlk Varlık' ta akıl ve akılsal, düşünen ve düşünülen bir ve aynı şeydir. Aristoteles için akılsalı kabul eden akıl, kuvveden ziyade bilfiil akıldır. "O halde maddesi olmayan şeylerde düşünülen ile düşünce farklı olmadığından tanrısal düşünceyle onun konusu aynı olacak ve düşünce, düşüncenin nesnesi ile bir olacaktır. Geride bir güçlük daha kalmaktadır: Tanrısal düşüncenin nesnesinin bileşik olup olmadığı meselesi. Böyle olduğu takdirde Tanrısal aklın, bütünü bir parçasından diğerine geçerken değişmesi gerekecektir. Buna da cevabımız şudur ki maddesi olmayan şey, bölünemez. Tanrısal aklın durumu, bazı geçici anlarda insan aklının (veya daha doğrusu her bileşik varlığın aklının) durumuna benzer: Bu akıl İyi' ye şu veya bu anda sahip değildir, kendisi için dıştan bir şey olan bu en yüksek İyi'yi o bölünmez bir içinde kavrar. İşte Tanrısal düşünmenin düşünme tarzı budur. Ancak o ezeli-ebedi olarak kendi kendisini düşünür."²⁶⁰ Yine Aristoteles için İlk Olan, kendi kendini düşündüğünde Tanrısal Akıl, akılsala sahip olmaktadır. "O", akılsala sahip olduğunda ise, bilfiil olmaktadır. Aristoteles'e göre aklın fiili, hayat olarak konumlanmakta ve Tanrısal Akıl, kendi özü üzerine sürekli bir düşünme olması anlamında ezeli-ebedi bir "hayat"ı ifade etmektedir. Fârâbî için de Tanrı, Aristoteles için olduğu gibi akılsal olan özünü, bilfiil akılla kavraması anlamında "hayat"tır. "O", aynı zamanda "diri"dir. "Bu iki sözle iki öze değil, tek bir öze işaret edilir. Çünkü İlk Olan' la ilgili olarak dirinin anlamı, onun en mükemmel akılsalı en mükemmel akılla kavraması veya en mükemmel bilineni en mükemmel bilgi ile bilmesi demektir. Aynı şekilde bizim de ilk olarak, en aşağı dereceden kavranılanları (mudrakat) en aşağı derecede kavrayışla (idrak) kavradığımız için diri olduğumuz söylenir. Çünkü bilinen şeyler içinde en aşağı dereceden olan duyusalları (muhsusat) en aşağı dereceden kavrayış biçimi olan duyumlama (ihzas) ile bildiğimiz ve en aşağı dereceden kavrama yetilerini, yani duyu algılarını kullandığımız için bize diri denir. Şimdi en mükemmel

²⁶⁰ Aristoteles, Metafizik II, s.s. 189-190.

akılsalları en mükemmel bir bilgi ile kavrayan ve bilen en mükemmel akıl, diri olarak adlandırılmaya daha fazla layıktır; çünkü o akıl olmak bakımından kavrar. Onun akıllı ve akılla, bilen ve bilgi olması bir ve aynı anlama gelir. Aynı şekilde onun diri ve hayat olması da bir ve aynı anlamı ifade eder.”²⁶¹

Görülüyor ki hem Aristotelesçi düşünce adına, hem de Fârâbî'nin düşüncesi gereği Tanrı, özü gereği bilfiil olan akıl ve düşüncedir. Dolayısıyla “O”nun en mükemmel olan akılsal tözünü düşünmekten başka bir ereği söz konusu olamamaktadır. İşte bu anlamda gerek Aristoteles'in, gerekse Fârâbî'nin düşüncesi gereği, Tanrı'nın ay-üstü âlemi varlıklarına varlık kazandırabilmek gibi de bir ereği söz konusu olamamaktadır. Bu bağlamda her iki filozofumuz adına da Tanrı'nın kendi mükemmel olan özünden başka bir özü düşünmek gibi bir özgürlüğünden söz edilemeyeceği gibi, “O”nun evrene varlık kazandırabilmek gibi bir “özgür iradesi”nden de söz edilebilmesi imkân dahilinde olamamaktadır.

Tezimizin ikinci bölümü gereği söz edildiği üzere Aristoteles için Tanrı, bir arzu objesi olmakla ay-üstü âlemi varlıklarına hareket kazandırmaktadır. Söz konusu ay-üstü hareket, gök kürelerinin sahip oldukları akılları dolayısıyla gerçekleşmektedir. Böylece her bir göksel cismin akılı, çok sayıda yer değiştirme hareketinde (dairesel hareket) bulunmaktadır. Şimdi yer değiştirme hareketlerinin, hareket eden cisimlerden daha fazla sayıda olduğu bu konulara fazla dikkat sarfetmeyen insanlar için bile apaçık bir şeydir. Çünkü gezegenlerin her biri, birden fazla yer değiştirme hareketi yapmaktadır. “²⁶² Aristoteles'e göre bu hareketlerin gerçek sayısı ise, hareket eden elli beş (55) kürenin hareketi dolayısıyla belirlenebilmektedir. ”Şimdi bu durumda gezegenlerin kendilerinin içlerinde hareket ettikleri küreler Jüpiter ve Satürn için birlikte olmak üzere yirmi beş tane olduğuna ve kürelerden, ters yönde hareket eden başkalarını gerektirmeyenler, yalnızca bütün diğer gezegenlerin altında bulunan gezegenin içinde hareket ettiği küre olduğuna göre, ilk iki gezegen için ters yönde hareket eden altı küre, daha sonra gelen dört gezegen için on altı küre var olacak ve kürelerin, yani gerek doğru yönde, gerekse ters yönde hareket eden kürelerin toplam sayısı elli beş olacaktır. Fakat eğer Ay'a ve Güneş'e sözünü ettiğimiz hareketleri ilave etmezsek toplam olarak ancak kırk yedi küre olacaktır. Gök kürelerinin sayısının bu olduğunu kabul edelim. O halde aynı

²⁶¹ Fârâbî, Fazıla, s. 9.

²⁶² Aristoteles, Metafizik II, s. 177.

sayıda tözler ve hareketsiz ilkeler var olacaktır.”²⁶³ Demek ki, Aristoteles’in düşüncesinde hareketsiz tözlerin sayısınca göksel hareketler gerçekleşmektedir. ”Bir yıldızın yer değiştirme hareketine bağlı olmayan herhangi bir yer değiştirme hareketinin var olması mümkün olmadığına göre, ayrıca değişmeden korunmuş olan ve özü gereği en yüksek İyî’ye erişmiş bulunan her gerçeklik, her tözün kendisi bir erek olarak göz önüne alınmak zorunda olduğuna göre, sözünü ettiğimiz varlıkların dışında bir varlık olamaz ve göksel hareketlerin sayısı da zorunlu olarak hareketsiz tözlerin sayısı kadardır. Çünkü eğer başka tözler olsaydı, onlar yer değiştirme hareketinin ereksel nedeni olarak hareket nedenleri olurlardı. Ancak sözünü ettiğimiz yer değiştirme hareketlerinden başka hareketlerin olması imkânsızdır.”²⁶⁴ Yine Aristoteles için söz konusu yer değiştirme de her yer değiştirme hareketinin amacı da, hareketi gerçekleştiren göksel cisimlerden her biri olmak durumundadır. ” Çünkü yer değiştirme hareketinde her hareket ettirici doğal olarak hareket ettirilen bir şey için varsa ve her yer değiştirme hareketi de hareket ettirilen bir şey’e aitse, amacı bizzat kendisi veya bir başka yer değiştirme hareketi olan bir yer değiştirme hareketi olamaz. Tersine bütün yer değiştirme hareketlerinin, yıldızlar için olması gerekir. Çünkü bir yer değiştirme hareketinin amacı bir başka yer değiştirme hareketi olduğu takdirde bu yer değiştirme hareketinin de amacının bir başka şey olması gerekir. Ancak böylece sonsuza kadar gitmek mümkün olmadığından her yer değiştirme hareketinin amacı, gökte hareket eden göksel cisimlerden biri olmak zorundadır.”²⁶⁵

Öyleyse Aristoteles için ay-üstü alemi adına her bir göksel cismin akılsal tözleri sürekli bir yer değiştirme hareketi olan dairesel hareketi gerçekleştirmektedirler. Böylece onların akılsal tözlerinin her biri “Tanrısal Töz” ün sürekli sahip olduğu mutluluğa ulaşabilmeyi arzu etmektedir.

Tezimizin üçüncü bölümü dahilinde söz edildiği üzere Fârâbî’ye göre ay-üstü alemi varlıkları ise; İlk Sebep, İkinci derece sebepler ve Faal Akıl (Etken Us) dir. İlk Sebep, Tanrı’dır. Tanrısal varlık, ikinci derece var olanlarla Faal Akıl’ın varlığının yakın sebebidir. Yine ‘O’, İkinci derece var olanlar olmakla ‘akıllar’ ın daha yakın sebebi, Faal Akıl’ın ise, akıllara oranla daha uzak sebebi olarak kabul görmektedir. Yine Fârâbî’nin düşüncesinde İkinciler (akıllar), semavi cisimlerin var oluş

²⁶³ Aristoteles, Metafizik II, ss. 181-182.

²⁶⁴ Aristoteles, Metafizik II, s. 182.

²⁶⁵ Aristoteles, Metafizik II, ss. 182-183.

sebebidirler. Dolayısıyla akılların tözlerinden semavi cisimlerin her biri ayrı bir varlık kazanmaktadır. Ayrıca Fârâbî için semavi cisimlerin sayısı, akılların sayısı oranında olmak durumundadır. Fârâbî'nin semavi cisimlerin akılları olarak nitelediği 'İkinciler' ve 'Faal Akıl', cismani olmayan bir öze (cevhere) sahip olmaktadır. "Cismani olmayan cevherlere gelince, madde ve surete özgü olan eksikliklerden herhangi bir şey onlarda bulunmaz. Çünkü cevherlerden her birinin varlığı, konuya muhtaç değildir. Gene, onların varlığından her biri, ne madde yoluyla, ne başkasının aracı olma yoluyla, ne de başkasına hizmet yoluyla başkası içindir. Onun, gelecekte kendisinin başkasını veya başkasının kendisini etkilemesiyle varlıkça artmasına herhangi bir ihtiyacı yoktur. Gene, onların karşıtı ve onlar için yokluk söz konusu değildir. Bu (cismani olmayan cevherlik), madde ve suretten oluşan cevherler olmaktan, daha üstündür. Hiçbir eksiklik bulunmayan Birinci bir yana bırakılırsa, İkinciler ve Faal Akıl'da madde ve suretten oluşan cevherlere ilişkin bu ve benzeri eksiklikler bulunmaz. Bununla beraber, onların cevherleri başkasından elde edilmiştir; varlıkları başkasının varlığına bağlıdır. Cevherleri, başkasının varlığından yararlanma yönünden kendileriyle yetinecek bir olgunluğa ulaşmamıştır; tersine, onların varlığı, varlık yönünden onlardan daha yetkin bir varlıktan çıkmıştır. İşte bu türlü bir eksiklik, Birinci dışında bütün varlıklarda bulunur. Bununla birlikte, İkinciler ve Faal Akıl'dan her biri, yalnızca kendi özünü bilerek varlığın ihtişamını, zevk ve güzelliğini elde etmekle yetinmez. Fakat bu konuda kendisinden daha yetkin olan başka bir varlığı bilmeye ihtiyaç duyar. Bunlardan her birinin özünde bu yönden bir çokluk (kesret) vardır; çünkü bunların biri, bir şeyi bilince, kendisi o şey olur. Bununla birlikte, onun, kendisine özgü bir özü de vardır. Herhangi bir çokluğun yardımı olmaksızın, özünün erdemliliği tamamlanmış sayılmaz."²⁶⁶

Görülüyor ki, Fârâbî'nin düşüncesi gereği İlk Var olan, gerek İkincilerin, gerekse İkincilerin (akılların) tözlerinden varlık kazanan semavi cisimlerin, gerekse Faal Akıl'ın İlk Sebep'i olmaktadır. Dolayısıyla akıllar, semavi cisimler ve Faal Akıl, 'İlk Varlık' ın kendisinden taşarak oluşmaktadır. Her ay-üstü varlık, kendi özünü ve varlık diziliminde kendinden bir önceki varlığın özünü bilmekle aslında 'İlk Sebep'in özünü bilmeye ihtiyaç duymaktadır. Böylece de gerçek mutluluk ereksel bir biçimde kavranmaya çalışılmaktadır. "Birinci" den sonra İkinciler ve Faal

²⁶⁶ Fârâbî, Medeniyye, s. 9.

Akıl gelir. İkinciler, varlıkça mertebelere ayrılırlar. Ancak, onlardan her birinin de kendi özünde cevherleştiği bir varlığı vardır. Her birinin kendine özgü varlığı, aynı zamanda, varlık veren varlığıdır. Bunlar, kendilerinden başkalarının ortaya çıkmasında ve başkalarına kendilerinden varlık vermelerinde özlere dışında şeylere muhtaç değildir. Onların hepsi varlıklarını Birinci' den almışlardır. Gene, her biri Birinci' yi de düşünür, kendi özünü de düşünür. Kendi başlarına özleryle mutlu olmaya yeterli değildirler. Ancak, Birinci' yi ve kendi özlere düşünmekle mutlu olurlar. Birinci' nin, onlardan her birinin özünün erdemliliğine olan üstünlüğünden dolayıdır ki, her birinin Birinci' yi düşünmekle kendi başına duyduğu mutluluk, yalnızca kendi özünü düşünmekle duyduğu mutluluktan üstündür."²⁶⁷ Yine Fârâbî için yukarıda ifade edildiği üzere ikinciler, varlıkça mertebelere ayrılmaktadırlar. Onlar hem kendi özünü, hem de 'Birinci' yi düşünmektedirler. Ayrıca onlar kendilerine başlangıçta Birinci tarafından verilmiş olan varlık durumunu gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar. Bu nedenle de onlar sonradan ve farklı bir varlık durumu kazanabilmek için hareket etmemektedirler. "O halde, ikincilerin hepsi bölümlere ayrılırlar. Bunların her birinde olan yetkinlik ve eksiklik, her birinin nasıl adlandırılması gerektiği, Birinci için söylenenleri bunlara da uygulamakla kolayca ortaya çıkar. İkincilerden her biri ilk baştan kendi varlığını tam olarak kazanır; kendisine önceden verilmiş olanın dışında kazanacağı bir varlık kalmaz ki, ona yönelsin. Bu itibarla, bunlar hareket etmezler ve asla başka bir şeye yönelmezler. Fakat, onların her birinin varlığından birer bir er göklerin varlığı çıkar. Önce birinci göğün varlığı zorunlu olarak çıkar ve Ay'ın bulunduğu son göğe kadar bu çıkış devam eder. Göklerden her birinin cevheri, bir konu ve bir nefis olmak üzere iki şeyden oluşur. Onlardan her birinde bulunan nefis, bir konuda var olup, bununla birlikte kendi özünü ve kendi varlığının çıktığı İkinciye ve Birinci' yi düşünmekle bilfiil akıl olan nefsin parçası olur."²⁶⁸

Şimdi, İkinciler (akıllar) daha önce belirtildiği gibi hareketsizdiler. Ancak onların varlık diziliminde hemen altında bulunan göksel cisimler çok sayıda harekete sahiptirler. Onların sahip olduğu hareket, ilk göğün hareketi dolayısıyla gerçekleşmektedir. Söz konusu göksel cisimlere ait hareketler yavaş ya da hızlı olabilmektedirler. Yine göksel cisimler, birbirlerine veya yere göre, ya da her ikisine

²⁶⁷ Fârâbî, Medeniyye, s. 19.

²⁶⁸ Fârâbî, Medeniyye, s. 20.

birden yaklaşma ya da uzaklaşma hareketinde bulunmaktadırlar. "Gök cisimleri çok olup, Yerküresi çevresinde birçok devri hareketlerde bulunurlar. Bunların hepsi, tek olan birinci göğün gücüne bağlıdırlar; dolayısıyla, hepsi de birinci göğün hareketi ile hareket ederler. Bu göğün başka farklı güçleri de vardır ve hareketleri de güçlerine göre değişir. Gök cisimlerinin hepsinin ortak olduğu güçten, gök altı varlıkların hepsinde ortak olan İlk Maddenin varlığı zorunlu olarak çıkar. O güce göre değişen şeylerden İlk Maddedeki birçok çeşitli suretlerin varlığı çıkar. Sonra, bu suretler gökcisimlerine uyarlar; çünkü, gökcisimlerinin durumları hem birbirlerine hem de yeryüzüne göre farklılık arzeder; yani, bazen bir şeye yaklaşma veya uzaklaşma, bazen birleşme veya ayrılma, bazen görünme veya gizlenme, bazen hızlı bazen de yavaş bir şekilde hareket etme durumlarına sahiptir. Bu karşıtlıklar gök cisimlerinin cevherlerinde değil, onların birbirlerine veya yere ya da her ikisine birden nispetlerindedir."²⁶⁹

Fârâbî için ay-üstü âlemi varlıklarının sonuncusu Faal Akıl'dır. Gök cisimleri ve Faal Akıl aracılığıyla ay-altı âlemi adına "insan" en yüksek yetkinliğe ulaşmaktadır. Bu nedenle insan ve onun yüce mutluluğu için "Faal Akıl"ın etkin ve işlevsel rolü yadsınmamaktadırlar. "Gök cismin cevheri, tabiatı ve fiil, kendisinden öncelikle ilk maddenin varlık kazanmasını gerektirir. Bundan sonra o, ilk maddeye onun tabiat imkân ve istidadında ne varsa hepsini her çeşit sureti kabul etmesi için verir. Faal Akıl, tabiatı ve cevheriyle gök cisminin hazırlayıp kendisine verdiği her şeyi göz önünde tutmaya yatkındır. Herhangi bir şey, herhangi bir şekilde maddeden kurtulup ayrılmayı kabul edecek durumdaysa; Faal Akıl, maddeden ve yokluktan onun kurtulmasını ister ve böylece o şey, onun mertebesine yaklaşır. İşte böylece bilkuvve olan düşünürlüler (ma'kulat) bilfiil düşünülür olurlar. Bundan da bilkuvve olan akıl bilfiil akıl olur. İnsanın dışında bir bir şeyin böyle olması mümkün değildir. İnsanın ulaşabileceği en yüksek yetkinlik demek olan yüce mutluluk (es-Sa'âdet ul Kusva) da budur. İşte bu ikisi (gök cismi ve Faal Akıl) iledir ki, geç kalan, varlık alanına çıkmalarını varlıklarının devamını sağlayan birtakım yollarla varlık alanına çıkmaya ihtiyaç duyan şeylerin varlıkları yetkinlik kazanır."²⁷⁰

²⁶⁹ Fârâbî, Medeniyye, s. 22.

²⁷⁰ Fârâbî, Medeniyye, ss. 21-22.

4.1.5. Aristoteles'te ve Fârâbî'de İlk Olan ve Ay-Üstü Varlıkları Adına Özgür İrade

Daha önce belirtilen ifadeler ışığında Fârâbî için ay-üstü alemi adına "Birinci" için bir özgür iradi durumdan söz edilememektedir. Çünkü yine belirtildiği üzere İlk Olan'ın kendi mükemmel olan özü ve özüyle bir ve aynı olan mükemmel tözünü düşünmek zorunluluğu söz konusu olmaktadır. O, kendisinden daha az mükemmellik mertebesine sahip olan ay-üstü varlıklarını düşünmemektedir. Dolayısıyla Fârâbî için Birinci; İkinciler (akıllar) , göksel cisimler ve Faal Akıl'ı düşünebilmek gibi iradi bir özgürlüğe sahip olmamaktadır. O, Aristoteles'in düşüncesi gereği de İlk Hareket Ettirici, yalnız kendi özünü düşünebilmekte ve kendi özünün bilgisine sahip olabilmektedir. Çünkü Aristoteles için, en yüksek iyi olan, kendinde arzu edilir olan ve kendinde düşünülür olanla özdeş kılınmaktadır. İşte bu anlamda Tanrısal iştahın konusu da duyusal iştahın konusundan farklılık arz etmektedir. Nitekim Aristoteles'e göre duyusal arzunun konusu görünürde iyi olan iken; Tanrısal arzunun konusu gerçekte iyi olan olarak konumlanmaktadır. İşte bu anlamda Tanrısal arzu, duyusal arzunun konusu olan görünürde iyi'ye özü gereği yönelim gösterememektedir. Yine gerek Aristoteles, gerekse Fârâbî için İlk Varlık'ın evreni varlığa getirebilmek gibi bir özgür iradi durumu da söz konusu olamamaktadır. Çünkü daha önce aktarıldığı üzere, Aristoteles için İlk Hareket Ettirici, bir arzu objesi olarak ay-üstü varlıklarına devrim kazandırmaktadır. Dolayısıyla İlk Hareket Ettiricinin, ay-üstü varlıklarını harekete geçirmek gibi iradi bir gayesinden söz edilememektedir. O, 'hareketsiz hareket ettirici' dir. İlk hareket ettirici olmakla O, arzu objesi olmakta ve ay-üstüne ve öncelikle ilk göğe devrim kazandırmaktadır. Daha sonra söz konusu devrim, en içeriden dış kürelere doğru iletilmektedir. Çünkü göksel cisimler, Tanrısal Varlık'ın özü gibi maddeden tam anlamıyla arınmış olmasalar da eterden (aitheros) oluşmuş oldukları için oluş ve yok oluşa tabi olamamaktadırlar. Bu nedenle de onların sahip olduğu akıl ve ruhları, onların hareket ilkesi olarak konumlanmaktadır. Göksel cisimlerin hareketi ise, sürekli yer değiştirme hareketi olan dairesel hareket olmakla Tanrısal mutluluğu arzu etmektedir. Demek ki, göksel cisimler, ay-üstü alemi adına Tanrısal mutluluğu ve Tanrısal hazzı taklit etmekle 'Mutlak bir Determinizm' i gerçekleştirmektedirler.

Çünkü onlar, akılsal formlar olmakla onların özünde Tanrısal haz ve mutluluğu engelleyecek madde bulunmamaktadır. Dolayısıyla dairesel hareketi gerçekleştiriyor olmaları, onlar adına sahip oldukları özleri gereği bilinçli bir durumun ifadesi kabul edilememektedir. İşte bu anlamda Aristoteles için ay-üstü âlemi adına "bilinçsiz bir amaçsallık" durumu söz konusu olmaktadır. Göksel cisimler, bilinçsiz amaçsallık durumunda Tanrı'nın " Mutlak Determinizm"ini gerçekleştirmektedirler. Öyleyse Aristoteles'e göre onların özgür irade ve özgür edimselliğinden söz edilebilmesi imkân dahilinde de olamamaktadır. Yine ay-üstü varlıkları olmakla akıllar, göksel cisimler ve Faal Akıl da hem kendi özlerini hem de varlık hiyerarşisinde kendi üstünde bulunan varlığın özünü düşünebilmek yeterliliğine sahip olmaktadır. Bu anlamda onların her biri, varlıksal dizilimin en tepe noktasında bulunan İlk Varlık'ı ve kendi özlerini düşünmeye zorunlu olmakla iradi bir özgürlüğe sahip olmamaktadırlar. Şimdi, Aristoteles'te ve Fârâbî 'de iradi özgürlük ay-üstü alem adına değerlendirildikten sonra, ay-altı alem adına değerlendirilmeye çalışılacaktır. Yine söz konusu değerlendirim dolayısıyla her iki filozofumuzun ay-altı âlemi varlıkları, hiyerarşik yapılanım çerçevesinde karşılaştırılmak suretiyle değerlendirilecektir.

4.2. ARİSTOTELES'TE VE FÂRÂBÎ 'DE AY-ALTI ALEMDE ÖZGÜR İRADE

4.2.1. Aristoteles'te ve Fârâbî'de Ruhsal Yetiler Hiyerarşisi ve İradi Yeti

Tezimizin ikinci bölümünde Aristoteles'te özgür irade konusu değerlendirilirken; gerek ay-üstü âlemde, gerekse ay-altı âlemdeki varlıklar adına hiyerarşik bir yapılanım olduğu belirtilmişti. Söz konusu varlıksal hiyerarşide ay-altı âlemi varlıkları kendi içerisinde insan, hayvan ve bitki olmak üzere yukarıdan aşağıya bir sıralanma arz etmektedir. Yine Aristoteles için bu varlıklardan her birinin kendi doğasına özgü bir 'ruh' içermiş olduğu belirtilmişti. Bu anlamda bitkiler; besin ve üreme faaliyetleri adına besleyici ruha sahiptir. Hayvanlar; hareket, duyum ve arzu faaliyetleri adına duyusal (hayvani) ruha sahip olmaktadır. İnsan ise; bitki ve hayvanlardan farklı olmakla düşünen (insani) ruha sahip bir varlıktır. Aristoteles'e

göre varlıksal hiyerarşide nasıl ki bir yukarıda bulunan varlık, bir aşağıda bulunan varlığı ve onun edimlerini kapsıyorsa; aynı şekilde söz konusu varlıkların sahip oldukları ruhlar da, üstteki ruhsal yetinin bir aşağıdakini kapsama ve onun edimlerini içermesi anlamında hiyerarşik bir düzen içermektedir. Söz konusu ruhsal hiyerarşi; en aşağıda "besleyici ruh", onun hemen üzerinde "duyusal ruh", duyusal yetinin üzerinde "hayal gücü" (imgeleme) ve en üstte "düşünme" (akli yeti) yetisi olarak konumlanmaktadır. Yine Aristotelesçi psikolojide tüm canlılar besleyici ve duyusal yetiye sahipken, yalnızca bazı hayvanlar adına imgeleme yetisinden söz edilebilmektedir. Ancak Aristoteles için yalnızca insan akli yetiye sahiptir. O halde "sıraladığımız yetiler; beslenme, isteme, duyma, hareket etme ve akıl yürütme yetileridir."²⁷¹ Aristoteles için, "gerçekte besleyici ruh, insandan başka varlıklarda da bulunur; o ruhun yetileri arasında ilk ve en ortak olanıdır ve onun sayesinde hayat bütün varlıklara ait olur. Onun fonksiyonları, üreme ve besinin kullanımınıdır."²⁷² Yine Aristoteles'e göre besleyici ruh, yalnızca canlıya ait bir yeti olmakla onun yaşamı adına önem arz etmektedir. "Fakat canlı olmayan hiçbir varlık beslenmeyeceğinden, beslenen şey, canlandırılmış sıfatıyla canlı beden olacaktır; öyle ki sonuçta besin de (besin olmasını ç.n.) canlı varlığa borçlu olacak ve ikisi arasındaki bu ilişki ilineksel olmayacaktır."²⁷³ Aristoteles için bir diğer yeti duyumlama yetisidir. "Duyumlama, etkisinde kalınan bir hareketin ve bir edilginin sonucudur; çünkü yaygın kanıya göre duyumlama bir tür değişmedir."²⁷⁴ Yine "genel olarak her duyumlama için şunu anlamak gerekir; Bal mumu, (yüzüğün maddesi olan ç.n.) demire ya da altına dönüşmeden, yüzüğün izini taşır ve balmumundaki iz, altın veya tuncun izi değil; altın veya tunç mührün izidir. Tıpkı duyu da böyledir; o, maddesiz duyular biçimlerin toplanma yeridir. Duyu renge, tada veya sese sahip her duyuların etkisinde kalır, bu etkilenmenin nedeni, duyularların her birinin özel bir şey olmaları değil; belli bir niteliğe ve biçime sahip bulunmalarınıdır."²⁷⁵ Aristoteles için ruhun bir başka yetisi imgelemeydi." Gerçekte imgeleme, hem duyumlamadan, hem de düşünceden ayrı bir şeydir. Oysa duyumlama olmadan imgeleme olmaz, imgeleme yoksa inanç

²⁷¹ Aristoteles, Ruh, s. 78.

²⁷² Aristoteles, Ruh, s. 84.

²⁷³ Aristoteles, Ruh, s. 89.

²⁷⁴ Aristoteles, Ruh, s. 92.

²⁷⁵ Aristoteles, Ruh, s. 134.

da yoktur. Fakat imgelemenin ne düşünce, ne de inanç olmadığı açıktır."²⁷⁶ Aristoteles'in düşüncesi gereği, ruhun en üst yetisi düşünme yetisi olmakla imgesel yetinin hemen üzerinde yer almaktadır. O, yalnızca insana ait olan bir yeti olarak konumlanmaktadır. "Düşünme yetisi imgelerdeki biçimleri düşünür ve aynı şekilde düşünme yetisi neyin peşinden gideceğine, neden kaçacağına duyulurlarda karar verir ve düşünme yetisi böyle, hatta duyumlamanın dışında, imgelere kendini verdiği kımıldar."²⁷⁷ Aristoteles ruhun yukarıda ifade edilen bölümlerinden farklı olarak isteme (arzu) yetisinden söz etmektedir. "Nihayet hem gücü hem de biçimi bakımından bütün öncekilerden farklı gibi görünen ve yine de saçmalığa düşmeden, onun diğer bölümlerden ayrı olduğunu söyleyemediğimiz isteyen bölüm; çünkü düşünülmüş istek akli bölümde doğar ve istek ile tepki akıl dışı bölümde doğar; aynı şekilde ruhu üç bölüme ayırırsak, istek üç bölümde de yer alacaktır."²⁷⁸

Yukarıda belirtildiği üzere, Aristotelesçi psikolojide akli yeti varlık diziliminin en tepesinde bulunurken, onu sırasıyla en aşağıya doğru hayal gücü, duyuşal ve besleyici yetiler izlemektedirler. Arzu yetisi ise; duyumlanan, hayal edilen ve düşünülen bir nesne üzerine işlevsel bir nitelik taşımaktadır. Ayrıca bu anlamda duyuşal bir arzunun (iştahın) varlığından söz edilebileceği gibi, düşünsel bir arzunun varlığından da söz edilebilmektedir. Ancak Aristoteles'e göre duyuşal arzu, çocuklar ve aşağı türden varlıklar adına söz konusu olabileceğinden, insani eylemlerin belirleniminde onun rolünden söz edilememektedir. Bu bağlamda Aristoteles için duyuşal arzu, yabancı hayvanlar ve çocuklar adına "iradi bir eylem"i doğurmaktadır. Ancak Aristoteles'in psikolojisi ve etiği kapsamında "iradi eylem", "tercihe dayalı eylem" den farklı olarak konumlanmaktadır. Çünkü "tercih" (seçim), duyuşal arzunun değil; düşünülen arzunun sonucu gerçekleşen bir edimdir. Yine bu anlamda Aristoteles, yalnızca insanın düşünülen arzu ve neticesinde "seçim" (tercih)e sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Aristoteles'in "iradi eylem" kavramı ile "seçim" kavramı arasında eş kaplamalı bir ilişkiden söz etmediği de dikkat çekici bir durum olmaktadır. Aristoteles, bu noktada bir eylemin fail nedeninin tercih olduğunu, tercihin nedeninin de arzu ve amaca yönelik akıl yürütme olduğunu ifade etmektedir." O halde eylemin ilkesi tercihtir. (Ereksel neden değil hareket ettirici

²⁷⁶ Aristoteles, Ruh, s. 159.

²⁷⁷ Aristoteles, Ruh, s. 188.

²⁷⁸ Aristoteles, Ruh, s. 194.

neden), tercihin ilkesi ise iştaktır ve bir şey için olan akıl yürütmedir. Bunun için us, düşünce ve etik huydan bağımsız bir tercih olamaz."²⁷⁹ Ancak yine de Aristoteles için arzu olmaksızın aklın yargıda bulunabilmesi ve eylemin ortaya çıkabilmesi imkân dahilinde değildir. Dolayısıyla o, eylemi sadece aklın belirlediği yönündeki aşırı entellektüalist bir tavır yerine, temelinde yine entellektüalist olmakla birlikte, çok daha yumuşak ve ılımlı bir tavır sergilemektedir. Çünkü Aristoteles'e göre eylemi yalnızca aklın belirlediği yönündeki aşırı entellektüel tavır, eylemi "arzu" ve "irade"nin alanından kopararak, onun belirlenmesinde özgürlüğün ve seçimin rolünü yadsımaktadır. Söz konusu durum ise, eylemde "arzu" ve "irade"nin rolünü yadsımakla birlikte, ahlaki edimde "özgürlük" ün ve "seçme" nin anlamsallığından söz edilebilme imkânını ortadan kaldırmaktadır.

Şimdi Fârâbî için ay-altı âlemi varlıkları, gökcisimlerinden ve onların hareketlerinin değişmesinden meydana gelmektedir. Daha önce belirtildiği üzere, gökcisimlerinin hareketsel değişiminden önce dört unsur, sonra taş cisimleri, bitkiler, düşünmeyen canlı varlıklar olarak hayvanlar ve düşünen canlı insan meydana gelmektedir. Fârâbî'ye göre "gök cisimlerinin altındaki varlıklar, varlık yönünden eksikliğin son noktasındadırlar. Onların cevherleştikleri şeyler ilk baştan verilmemiş olup; cevherleri bilfiil değil, yalnızca bikuvve olarak verilmiştir. Çünkü onların, yalnız ilk maddeleri verilmiştir. Bundan dolayı cevherleştikleri surete doğru durmadan ilerlerler. İlk madde, bikuvve gök altı cevherlerinin bütünüdür. Gök altı cevherleri, bikuvve cevher olduklarından dolayı, bilfiil cevher olma yönünde hareket ederler. Gecikmeleri, geride kalmaları ve varlıkça eksik olmalarından ötürü, bunların dışarıdan bir hareket ettirici olmadan kendi başlarına yetkinlik kazanmaları için çaba göstermeleri mümkün değildir. Bunların, dışarıdan hareket ettiricileri, gök cismi ve parçaları, sonra da; Faal Akıldır. İşte gök cisminin altındaki şeylerin varlığını bu ikisi birlikte tamamlar."²⁸⁰ "Sonra, bu mümkün cisimler o derece eksiktir ki, diğer kategorilerden (makul) cevherleri dışında başka varlıklar bulunmaksızın, yetkilerinin ortaya çıkmasında cevherleri yetersizdir. Bu da bu varlıklarda büyüklük, biçim, konum ve sertlik, yumuşaklık, sıcaklık, soğukluk ve benzeri başka kategorilerin bulunmasıyla olur. Bu tür cisimlerin çoğunun altında şahıslar vardır ki, varlıklarını sürdürmeleri (kıvam) birbirine benzer parçalara dayanır; bu cisimlerin biçimleri

²⁷⁹ Aristoteles, Nikomakhos, s. 116.

²⁸⁰ Fârâbî, Medeniyye, s. 21.

sınırsızdır; dört unsur ve madeni cisimler gibi."²⁸¹ Fârâbî 'ye göre ay-altı alemi varlıklarından diğerleri ise bitkiler, hayvanlar ve insanlardır. Tıpkı Aristoteles için olduğu gibi Fârâbî için de bunlardan yalnızca insan "düşünme yetisine sahip bir varlıktır. Bitki ve hayvanlar ise "düşünme yetisi" ne sahip olmadığından, kendileri mümkün başka varlıklara hizmet etme konumuna sahiptirler. Onlar beslenme ve duyum yetilerine sahip olmakla, söz konusu yetilerle varlıklarını sürekli kılmaktadırlar. Düşünmeyen canlı ise, bir canlı olmak itibariyle kendinden eksik olan bir şeye asla madde olmaz. Onun, sureti gereği, bitkiler için de madde olacak bir şeyi yoktur. Fakat hizmet etme ve araç olma durumu mümkündür. Hatta bazı hayvanlar, tabii olarak dört unsura yardım etmek için yaratılmıştır. Bu da kendilerinden uzak olan şeylerin onlara girmesiyle (hulûl) olur. Diğer hayvan türlerine düşmanlık eden birtakım hayvan türlerine doğal olarak düşman olan zehirli hayvanlar böyledir. Örneğin, zehirli yılanlar zehirleriyle, diğer hayvanların çürümesini sağlayarak dört unsur için yardımcı olurlar. Bitkilerdeki zehirler de böyledir. Bazen bunlar da bir bakıma (izafi olarak) zehir olurlar. Bunun için, tür, iki şeye hizmet eder. Bilinmesi gerekir ki yırtıcı hayvanlar yılanlar gibi değildir; çünkü yılanlar diğer hayvanları yalnızca beslenmek için öldürmez. Ancak tabiatı gereği bütün hayvanlara düşman olduğundan onları ortadan kaldırmak ister. Yırtıcı hayvanların avlanmaları yaratılışları gereği düşmanlıklarından ileri gelmez. Onlar bu işi beslenmek için yaparlar. Zehirli yılanlar böyle değildir. Madeni cisimler de dört unsur için madde olmazlar. Ancak suyun oluşmasında dağın durumu gibi, araç olmakla onlara yardım ederler."²⁸²

Görülüyor ki Aristoteles için olduğu gibi Fârâbî 'nin düşüncesi gereği de bitki ve hayvanlar olmakla düşünmeyen canlılar, kendilerinden daha üstün olan mümkün varlıklara hizmet etmekle, düşünsel bir yetiye sahip olamamaktadırlar. Demek ki Aristoteles için, "bu ay-altı varlıkların bir kısmı tabiidir, bir kısmı iradi; bir kısmı ise hem tabii, hem iradi şeylerden meydana gelir. Tabii varlıklar, iradi varlıkların ön şartıdır. Onların varlığı zaman bakımından iradi varlıklarınkinden önce gelir. Daha önce tabii ay-altı varlıklar var olmaksızın iradi varlıkların varlığı mümkün değildir. Tabii ay-altı cisimler ateş, hava, su, toprak gibi unsurlarla buhar, alev ve diğerleri gibi unsurlarla aynı cinsten olan şeyler, taşlar ve onlarla aynı cinsten olan madeni

²⁸¹ Fârâbî , Medeniyye, s. 32.

²⁸² Fârâbî, Medeniyye, s. 34.

şeyler, bitkiler, dil ve düşünce sahibi olmayan hayvanlarla, dil ve düşünce sahibi olan (nâtık) hayvanlardır."²⁸³

Yukarıdaki ifadeler ışığında Fârâbî'nin, bitki, hayvan ve insanlar adına ruhun kısımlarını Aristoteles gibi isimlendirdiği ifade edilebilmektedir. Yine belirtildiği üzere her iki filozofumuz adına da ruhun besleyici, duyuşal, arzu (isteme) kuvvetleri ve muhayyile yetisiyle akıl yetisinden söz edilebilmektedir.

Fârâbî için, "Kendisiyle bir şeyin arzu edildiği veya bir şeyden hoşlanılmadığı isteme kuvvetine gelince, onun da bir amir kuvveti ve hizmetkârları vardır. Bu kuvvet, iradeyi meydana getiren kuvvettir. Çünkü irade, duyuşal algı veya tahayyül veya akılsal kuvvet ile idrak edilen bir şeyi arzu etme veya ondan kaçınma isteği ve bu şeyin kabul mu edilmesi, yoksa red mi edilmesi gerektiği üzerinde bir karar vermedir. İrade bir şeyi bilmeyi veya bedeninin tümü ile veya onun bir organı ile bir şeyi yapmaya yönelebilir. Bu yönelmeyi gerçekleştiren sadece amir irade kuvvetidir. Bedeni fiiller bu amir irade kuvvetinin hizmetkârları olan kuvvetler tarafından gerçekleştirilir."²⁸⁴

Yukarıda belirtildiği gibi, "arzu kuvvetine gelince o, sıcaklığın ateşte olması ve ateşin kendisiyle özleştiği şeye tabi olması gibi amir olan duyuşal kuvvetine, tahayyül kuvvetine ve akılsal kuvvete tabidir."²⁸⁵

Şimdi, Fârâbî için arzu kuvveti; duyuşal, tahayyül ve akıl kuvvetine tabi olmakta ve onlara hizmet etmektedir. "Hizmetkâr idrak kuvvetleri, hizmet ve fiillerini ancak arzu kuvvetinin yardımıyla yapabilirler. Çünkü duyuşal, tahayyül ve düşünme; duyulan, tahayyül edilen veya düşünülen veya bilinen şeyle ilgili bir arzu kendileriyle birlikte bulunmadıkça, fiillerini kendi başlarına yapmakta yeterli değildirler. Zira irade, idrak edilen şeye arzu kuvvetiyle yönelmez."²⁸⁶

Görülüyor ki Fârâbî için; duyuşal, tahayyül ve akıl kuvvetlerinin her biri kendileri adına arzu yetisi olmaksızın fiillerini gerçekleştirmekte yetersiz kalmaktadırlar. Dolayısıyla duyulan, tahayyül edilen ya da düşünülen veya bilinen bir nesne ile ilgili "arzu" olmaksızın söz konusu yetilerin eylemde bulunabilmesi ya da harekete geçebilmesi mümkün olamamaktadır. Fârâbî için olduğu gibi

²⁸³ Fârâbî, Fazıla, s. 23.

²⁸⁴ Fârâbî, Fazıla, s. 46.

²⁸⁵ Fârâbî, Fazıla, s. 48.

²⁸⁶ Fârâbî, Fazıla, s. 61.

Aristoteles'in düşüncesi gereği de düşünce, tek başına bir eylemi gerçekleştirebilmek adına yetersiz kabul edilmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre akıl, ancak arzu nesnesi üzerine iyi ya da kötü olduğu yönünde bir yargıda bulunabilmektedir. "Evet, düşünce bize bir şeyin arzu edilebilir veya edilemez bir şey, bir iyi veya kötü olduğunu söyler. Ama o, yalnız başına ve kendi gücüyle eylemi gerçekleştiremez. Bunun için arzunun devreye girmesi gerekir."²⁸⁷ Demek ki Aristoteles için bir arzu nesnesi olmaksızın aklın yargıda bulunabilmesi imkân dahilinde olamamaktadır.

Tezimizin ikinci bölümü çerçevesinde belirtildiği üzere, her ne kadar Aristoteles metafizik II., De Anima ve Nikomakhas'a Etik adlı kitaplarında; bir şeyi arzu etmemizin nedeninin, onun arzu edilebilir olması yönündeki düşüncemiz veya tasavvurumuz olduğunu belirtilmiş olsa da o, sonuçta düşüncenin bizi harekete geçirebilmesi için bir arzu nesnesinin var olması görüşünün savunucusudur. Belirtildiği üzere, Fârâbî için de akıl yetisi, arzu nesnesi üzerinde düşünüp taşınarak yargıda bulunmaktadır. Söz konusu iradi durum, "seçme" olarak adlandırılmaktadır. Sonuç olarak, gerek Aristoteles, gerekse Fârâbî için arzu nesnesi olmaksızın ne duyum ne de tahayyülün iradi fiillerinden, ne de düşüncenin, arzu nesnesi üzerine bir yargısından yani seçim (ihtiyar) inden söz edilebilmesi mümkün kılınmamaktadır. Her ne kadar aklın, düşünüp taşınma gücü ve yetisi olmaksızın seçimde bulunabilmesi mümkün olmasa da her iki filozof adına son tahlilde, üzerine düşünülp taşınılacak olan bir arzu nesnesi ve bu nesneyi arzu edecek olan bir "arzu yetisi"nin olması gerektiği söylenebilmektedir.

4.2.2. Aristoteles'te ve Fârâbî'de Seçime Dayalı Eylemler

Şimdi, her iki filozofumuzun düşüncesi gereği de; duyumsanan, hayal edilen (imgelenen) ya da düşünülen bir nesne üzerine "arzu yetisi" işlevsellik içermektedir. Ancak onlar adına duyumlanan veya imgelenen nesneye ilişkin arzu, "iradi bir durum" olarak belirlenmektedir. Yine söz konusu "iradi arzu", insanın dışındaki hayvanlarda da görülebilmektedir. Aristoteles için insan, ancak tutku ya da hastalık durumlarında duysal iştah ve duysal imgeye dayalı olarak edimde bulunmaktadır. Fârâbî içinde tıpkı Aristoteles için olduğu gibi, arzu objesine "düşünme yetisi" yle

²⁸⁷ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 228.

yönelim "seçme" olarak adlandırılmaktadır. Yine filozoflarımız için "seçme" yalnız insana ait olan bir özgürlük durumu ifade etmektedir. Ayrıca filozoflarımızın her ikisi adına da, insanın seçerek eylemesi, onun tercihte bulunarak davranması, onun kendi elindedir. Dolayısıyla her insan, kendi elinde bulunan koşullar gereği iyi ya da kötü davranışta bulunabilme gücüne sahip olmaktadır.

Tezimizin ikinci bölümü kapsamında belirtildiği üzere Aristoteles için ancak iki durumda insan "irade-dışı" davranabilmektedir. Söz konusu iki durum ise, "bilgisizlik" ve "zorlama" durumları olarak ifade bulmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre iradi bir eylemden söz edilebilmesi için kişinin söz konusu eyleminin failinin, kişinin kendisi olması gerekmektedir. Yine kişi bu eyleminin içinde gerçekleştiği koşulları da bilmek durumunda olmalıdır ki, onun eylemi iradi olarak adlandırılabilir. Aksi takdirde Aristoteles için iradi bir eylemden söz edilememektedir. İnsan iyi ya da kötü davranmış olsun, onun söz konusu iyi ya da kötü eylemi bilerek ve isteyerek gerçekleştiriyor olması gerekmektedir. Çünkü Aristoteles'in düşüncesi gereği ancak bilmeden ya da bilgisizlik nedeniyle gerçekleştirilen edimlerle, istek dışı zorla gerçekleştirilen edimler "irade dışı" bir durumu ifade etmektedir. Yine Aristoteles için kişinin iyi ya da kötü olan iradi fiilinde, onun doğuştan bu fiile yatkınlığı söz konusu olmaktadır. Eğer; doğuştan sözü edilen iyi fiile yatkın bir doğaya sahipse, fiilinde bu iyi istidatı ortaya koymaktadır. Doğuştan kötü fiile yatkın bir doğaya sahipse de fiilinde bu kötü istidatı ortaya koyacak biçimde davranmaktadır. Demek ki Aristoteles için bizler birtakım olanaklara önceden sahibiz ve bu sahip olduğumuz olanakları tekrarlarla alışkanlık haline getirmekteyiz. Dolayısıyla karakter erdemleri alışkanlıkla elde edilmektedir. "İmdi, karakter erdemi hoş ve acı verici şeylerle ilgili, bu açık. Madem karakter, [Yunancada] adının da gösterdiği gibi, alışkanlığa bağlı olarak oluşur, alışma ise doğal olmayan, çok kez belli bir biçimde devinmekle oluşturulan bir süreç, demek ki içinde iş, eylem taşıyan bir şey (onu canlı olmayanlarda görmüyoruz, nitekim bir taşı binlerce kez yukarı atsan da, taş zor olmadan hiçbir zaman yukarı gitmeyecektir.) Dolayısıyla şunu kabul edelim: karakter, ruhun akıldan pay almayan yanının, ama buyurucu akıl yanına göre aklın peşinden gidebilen yanının bir niteliği. Demek, kimi karakterler ruhun hangi niteliği ile bağlantılı, bunu söylemek gerekiyor. Hem onlara göre insanların etkilenebilir diye adlandırıldığı duygulanım olanaklarıyla

bağlantılı hem de bu duygulanımlarla ilgili olarak insanların belli bir biçimde etkilendiği ya da etkilenmediği söylenen huylarla bağlantılı. ²⁸⁸

Aristoteles için olduğu gibi Fârâbî'nin düşüncesi gereği de ruhun arzusuyla ilgili kısmının faziletleri vardır. Aristoteles'in ruhun akılın sözünü dinleyen, baba öğüdü gereği davranan "karakter erdemleri", Fârâbî'ye göre ahlâki faziletler olarak adlandırılmaktadır. "Ahlaki faziletler ise, iffet, şecaat, cömertlik, adalet gibi arzusuyla ilgili kısmın (el-cüzü'n-nüzui) faziletleridir." ²⁸⁹

Yine Aristoteles gibi düşünen Fârâbî, ahlâki faziletlerin insanda belli bir tabii istidat gereği var olduğu görüşünü savunmaktadır. Söz konusu bu tabii istidatlar, tıpkı Aristoteles için olduğu gibi Fârâbî için de tekrarlarla alışkanlık halini almaktadır. Alışkanlıklar ise Aristoteles'in "iyi huylar" ve "kötü huylar" olarak adlandırdığı biçimiyle Fârâbî'nin düşüncesi gereği de "faziletler" ve "aşağılıklar" olarak isimlendirilmektedir. "Ahlâki faziletler ve (ahlâki) aşağılıklar, (ahlâk bozuklukları) ancak, belirli bir mizaç (el-hulk) tan doğan fiillerin belli bir zamanda defalarca tekrar edilmesi ve ona alışık hale gelinmesiyle nefiste meydana gelir ve yerleşir. Eğer bu fiiller iyi iseler, nefiste meydana gelen şey, bir fazilet; kötü iseler bir aşağılık olacaktır. Tıpkı yazma gibi sanatçıların durumunda olduğu gibi. Çünkü yazma fiilini defalarca tekrar ettiğimiz ve bunu alışık hale getirdiğimiz takdirde, buna bağlı olarak, bizde yazma sanatı meydana gelir ve iyileşir. Eğer tekrar ettiğimiz ve alışkanlık haline getirdiğimiz bu yazma fiilleri kötü fiiller iseler, bizde kötü yazma, iyi fiiller iseler, iyi yazma (alışkanlığı) yerleşir." ²⁹⁰

Şimdi, Aristoteles'e göre karakter erdemleri insanda doğal olarak bulunmamaktadırlar. Onlar, alışkanlıkla edinilmektedirler. "Karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir, adı da bu nedenle küçük bir değişiklikle alışkanlıktan [‘ethos’tan] gelir. Bundan apaçıktır ki karakter erdemlerinden hiçbiri bizde doğa vergisi bulunmaz; çünkü, doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez; örneğin doğal olarak aşağı doğru giden taş, biri onu binlerce kez yukarı doğru atarak alıştırmaya çalışsa bile, taş yukarı doğru gitmeye alışamaz, ne de alev aşağı doğru gitmeğe alışabilir, doğal yapısı gereği başka türlü olan hiçbir

²⁸⁸ Aristoteles, Eudemos, ss. 54-55.

²⁸⁹ Fârâbî, Medenî, s. 52.

²⁹⁰ Fârâbî, Medenî, s. 53.

şey de başka türlü bir alışkanlık edinemez.”²⁹¹ Aristoteles gibi düşünmekle Fârâbî için de ahlâki faziletler ve ahlâki aşağılıklar, insanda doğuştan mevcut değildir. Yalnızca her insanda söz konusu ahlâki faziletleri ve aşağılıkları gerçekleştirebilme yönünde bir hazır olma durumu tabi olarak bulunmaktadır. “Bir insanın, tabi olarak, doğuştan, bir dokumacı veya bir kâtip olarak yaratılması mümkün olmadığı gibi, ta başlangıçtan itibaren bir fazilet veya eksikliğe sahip olarak yaratılması da mümkün değildir. Ancak, tıpkı yazma sanatı veya diğer bir sanatla ilgili fiilleri yapmak, ona, başka herhangi bir şeyle ilgili fiilleri yapmaktan daha kolay gelmesinden dolayı, onun bu fiilleri yapmağa, tabi olarak, mütemayil (ve hazır) olması mümkün olduğu gibi, fazilet veya aşağılıkla ilgili fiillerin, ona, başka herhangi bir şeyle ilgili fiillerden, daha kolay olmasından dolayı, onun, fazilet veya aşağılık, durumlarına, tabi olarak, mütemayil olması mümkündür.”²⁹² Nitekim Fârâbî’ye göre, “dokumacılık fiillerine karşı (doğuştan mevcut olan) tabi eğilim (el-istidâd et-tabii) den dokumacılık olarak söz edilemeyeceği gibi, bu tabi eğilimlerden de, fazilet olarak söz edilemez.”²⁹³ Bu anlamda Fârâbî için, hiçbir tabi durum tekrarlarla alışkanlık halini almadan öncesinde ne bir fazilet ne de bir aşağılık olarak adlandırılabilmektedir. İnsanda fazileti ya da aşağılığı oluşturan tüm tabi istidatlar, istidat durumunda övülemeyeceği gibi yerilememektedir de. “Bu tabii duruma ise her ne kadar kendisinden sadece tek tip fiiller meydana gelse de, ne bir fazilet, ne de bir noksanlık adı verilir. Bu tabi durumun adı yoktur. Eğer herhangi bir kimse buna bir fazilet veya eksiklik adını verirse, bu, birinin anlamı, diğerinin anlamı olmasından dolayı (verilmiş bir isim) olmayıp, bilâkis o, sadece (söylenişi aynı, anlamı ayrı) ortak bir isim olmuş olur. İşte bir insanın övülmesi, ya da yerilmesi, alışkanlığın sebep olduğu bu durumdan dolayıdır; yoksa başka bir şeyden dolayı, insan ne övülür, ne de yerilir.”²⁹⁴ Yine Aristoteles’in düşüncesi gereği de bir erdemın övülmesi, söz konusu erdemın olanak dahilinde kişide var olmasından dolayı değil; onun gerçekleşerek bir iyi fiilde bulunmuş olmasıdır. “Öte yandan erdem övgülerinin nedeni işlerdir; işlerden, eserlerden ötürü övgü şiirleri düzülür. Yenmeyen ama yenme olanağı taşıyanların değil, yenenlerin başına çelenk takılır. Birinin nasıl

²⁹¹ Aristoteles, Nikomakhos, s. 30.

²⁹² Fârâbî, Medenî, s. 53.

²⁹³ Fârâbî, Medenî, s. 54.

²⁹⁴ Fârâbî, Medenî, s. 54.

olduğu işlerine göre değerlendirilir.”²⁹⁵ “Erdemin ya da onun işinin övülecek bir şey olduğunu kabul etmiştik. Aslında bu erdemlerin kendileri etkin haller değildir, ama onların etkin halleri vardır.”

Yine tezimizin ikinci bölümünde belirtildiği üzere, Aristoteles için bir insanın iyi ya da kötü olması onun elinde bulunmaktadır. Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere insan kendisinde doğal olarak var olan istidatı, ortaya çıkararak ve alışkanlığa dönüştürerek övülmekte ya da yerilmektedir. Aksi takdirde hiç kimse, karşısındaki kişiyi istidata sahip olması bakımından övmemekte ya da yenmemektedir. Ayrıca her insan karşısındakini sahip olduğu karakter erdemini isteğe bağlı ve elinde olarak elde etmiş olması bakımından övmekte ya da kınamaktadır. Dolayısıyla Aristoteles’e göre kişinin daha başlangıçta iyi ya da kötü bir davranışı, istidatı gereği ortaya koyarak geliştirmesi onun elinde bulunmaktadır. Ancak bir süre sonra söz konusu fiil kişide yerleşmekte ve onun terk edilebilmesi imkânsızlaşmaktadır. Tıpkı hasta olan bir kişinin durumu da böyledir. Çünkü, “Hasta olmamak bir zamanlar onun için olanaklı iken, bu fırsatı kaçırdı mı, onu yeniden elde edemez; tıpkı bir taşı fırlatanın onu yeniden elde edememesi gibi. Ama atmak ona bağlıydı, çünkü başlangıç onun elindeydi.”²⁹⁶

Aristoteles için olduğu gibi Fârâbî’nin düşüncesi gereği de kendilerinde doğuştan iyi ya da kötü bir tabiat bulunan kişiler, söz konusu bu eğilimlerini alışkanlık haline dönüştürdükleri takdirde övgü ya da yergi almaktadırlar. Yine tıpkı Aristoteles gibi düşünmekle Fârâbî de alışkanlık halini alan iyi ya da kötü ahlaki edimleri, artık terk edilebilmesinin oldukça zor olacağını düşünmektedir. “Bir fazilete veya aşağılığa meyleden durumlardan ve tabii istidatlardan bazıları, nefse, onların yerine, onlara zıt olan durumlar konulmak suretiyle, adet ile tamamen yok edilebilir ve değiştirilebilirler. Bazılarının gücü, tamamen yok olmaksızın, kırılabilir, zayıflatılabilir, azaltılabilir. Bazılarının ise, ne yok edilmesi ve değiştirilmesi, ne de kuvvetinin azaltılması mümkündür. Ancak, insan, devamlı onların fiillerinin zıtlarını yapıncaya kadar, direnmek, onların fiillerinden nefsi alıkoymak, çarpışmak ve uğraşmak suretiyle onlara karşı gelinebilir. Tıpkı bunun gibi, nitelikler (el-ahlâk)

²⁹⁵ Aristoteles, Eudemos, s. 47.

²⁹⁶ Aristoteles, Nikomakhos, s. 54.

kötü olduğunda neftse adet halinde yerleştğinde de aynı bölümlemeye tabi tutulur.”²⁹⁷

Görülüyor ki filozoflarımız için iyi ya da kötü davranımın faili kişinin kendisi olmaktadır. Söz konusu fail, gerçekleştirdiği iyi ya da kötü ediminin koşullarını bilmektedir. Zaten bu nedenle de o, başkalarınca övgüye ya da yergiye layık görülmektedir. Ancak filozoflarımız için yukarıda belirtildiği üzere, iyi ya da kötü davranış bir kez oluştuktan sonra onun isteğe bağlı olarak değiştirilebilme imkânı zorlayıcı olmaktadır. Dolayısıyla isteğe bağlı olarak değiştirilemez olan, alışkanlık halini almış olan “huy” ve “etkilenim”lerin varlığı da filozoflarımız adına savunulabilir bir olgudur.

Şimdi Aristoteles’e göre, erdemli olmak da erdemsiz olmak da insanın elindeyse, bu durumda onun etkinliğinin yalnızca “iradi” değil; “seçime” dayalı bir etkinlik de olması gerekmektedir. Bu bağlamda tezimizin ikinci bölümü kapsamında belirtildiği gibi, Aristoteles için “iradi eylem” kavramı ile “seçim” kavramı arasında eş kaplamalı bir ilişki kurulamamaktadır. Çünkü daha önce ifade edildiği üzere, Aristoteles’e göre vahşi hayvanlar ve çocuklarla da irade ile ortaya konulmuş bir davranımdan söz edilebilmektedir. Ancak yalnızca insan, irade sahibi bir varlık olması yanında seçerek eyleyen bir varlıktır. Bir seçim (hairesis) ise, tercihi (proairesis) ifade etmektedir. Ancak Aristoteles’in burada “seçim”le, düşünülüp taşınarak karar verme durumunu nitelediği söylenebilmektedir. “Bunun için ne ‘öteki hayvanlarda ne her yaşta ne de bir insanın her durumunda tercih var. Çünkü düşünüp taşınma da yok, eylemin ne için’ iyle de bir tahmin yok. Ama bir şeyi yapıp yapmamak gerektiği konusunda bir sanı taşımak pek çok kişi için söz konusu, buna bir engel yok. Tartma yoluyla eyleme ise öyle değil. Çünkü ruhun tartan yanı bir nedene bakabilen yandır, nedenlerden biri de ereksel nedendir, nitekim ne için bir neden. Bir şey ne adına oluyor ya da oluşuyorsa ona neden adını veriyoruz, söz gelişi onun için gidiliyorsa, gitmenin nedeni para getirmek. Demek ki bir hedefi olmayan kimseler düşünüp taşınabilen kişiler değil. Dolayısıyla yapılması ya da yapılmaması bize bağlı olan bir şeyi kimse bizzat kendisi aracılığıyla ve bilerek yapıyorsa ya da yapmıyorsa, isteyerek yapıyordur ya da isteyerek yapmıyordur. Düşünüp taşınmadan, önceden tasarlamadan pek çok şey yapıyoruz, öyleyse tercih edilmiş her şey

²⁹⁷ Fârâbî, Medenî, s. 56.

isteyerek olur, ama isteyerek olan her şey tercih edilmiş değildir; tercihe uygun olan davranışların hepsi isteyerek olur, isteyerek olanların ise hepsi tercihe uygun olmayabilir, bu zorunlu.”²⁹⁸ Yine Aritoteles için, “İsteyerek olan, istemeyerek olan ve önceden tasarlanarak olan durumlar yasa koyucularca doğru belirlenebilir. Çok kesin olmasalar bile bir biçimde hakikate yaklaşabilirler.”²⁹⁹

Aristoteles için oluğu gibi Fârâbî'nin düşüncesi gereği de iradi iyilik de iradi kötülük de dolayısıyla güzellik de çirkinlik de insan kaynaklıdır. “Öyle ki, insan, fiillerin kötü (kabih) olduğunda kınanır; iyi (eemil) olduğunda övülür. Yine insan, nefesine arız olan şeyler gerektiği gibi olmadıklarında kınanır; gerektiği gibi olduklarında övülür. İnsanın “ayırd - etmesi” kötü olduğunda kınanır; iyi olduğunda övülür. Kötü “ayırt - etme” ya insanın bilmeyi arzu ettiği şeyde, geçersiz bir kanaate varmasından, ya da karşılaştığı bir şey karşısında, onun doğruluğu (hak) veya yanlışlığı (bâtıl) konusunda bir kanaate ulaşmasını sağlayamayacak ölçüde “ayırt etme gücü”nün zayıflığından ibarettir. İyi “ayırt etme” ya insanın doğru bir kanaate varmasından ya da karşılaştığı şeyleri “ayırt etme gücü”ne sahip olmasından ibarettir.”³⁰⁰ “ Bundan başka, iyi “ayırt etme gücü” insanda bazen tesadüfen bulunabilir. Çünkü o, doğru bir kanaate bazen bir niyeti veya bir fiili bulunmaksızın ulaşabilir. Mutluluğa ise, insanın, ayırt ettiği şeyi nasıl ayırt ettiğinin farkında olabileceği şekilde, niyet ve file dayalı bir “ayırt etme” olmadıkça, iyi “ayırt etme gücü” ile ulaşamaz.”³⁰¹

Yukarıdaki ifadeler dolayımında Fârâbî için insanın övülesi ya da yerilesi tüm davranışlarının, onun iradesine bağlı olduğu söylenilebilmektedir. “Şu üç durumdan dolayı insan ya övülür veya kınanır: Birincisi, mesela: Ayakta durma, oturma, ata binme, yürüme, bakma, dinlenme ve (meydana getirilmesi için) insanın, fiziki organlarını kullanmasını gerektiren bütün fiillerdir. İkincisi şehvet, haz, sevinç, öfke korku, arzu, merhamet, kıskançlık v.b. nefse arız olan şeylerdir. Üçüncüsü zihin ile “ayırt- etme” (temyiz)dir. İnsan hayatında bu üçünden biri daima bulunur.”³⁰²

Şimdi yukarıda Fârâbî için insanın fiillerinde, nefesine arız olan şeylerde ve ayırt etmesinde gerektiği gibi olduğunda faziletli bir insan olacağı, böylece de

²⁹⁸ Aristoteles, Eudemos, s. 95.

²⁹⁹ Aristoteles, Eudemos, ss. 95-97.

³⁰⁰ Fârâbî, Tenbîh, s. 161.

³⁰¹ Fârâbî, Tenbîh, ss. 612-163.

³⁰² Fârâbî, Tenbîh, s. 161.

mutluluğa ulaşabileceği belirtilmektedir. ‘İnsanın bir fiili gönüllü olarak ve isteyerek yapması; iyi fiilleri iyi oldukları için tercih etmemiz; yaptığımız her şeyde ve baştan sona bütün hayatımızda bunun böyle olmasını sağlamamızdır. Ayrıca bizzat bu şartların da nefse arız olan iyi şeylerde bulunması gerekir.’³⁰³ Yine Fârâbî’nin düşüncesinde, “bazen insanın, farkında olarak, sadece birkaç şeyde ve bazı zamanlarda iyi ayırım yapması mümkündür. Fakat bu kadar cık bir iyi “ayirt etme” ile mutluluğa ulaşılmaz. Çünkü mutluluğa, insan, ancak baştan sona bütün hayatı boyunca ve ayirt edebileceği her şeyde , ayirt ettiğini nasıl ayirt ettiğinin farkında olacak şekilde , iyi ayırımlar yaptığında ulaşabilir.”³⁰⁴ Fârâbî’ye göre insan fiillerinde, nefesine arız olan şeylerde ve ‘ayirt etme’ sinde, yukarıda belirtildiği gibi, onu mutlu kılacak şeylerin aksini gerçekleştirdiğinde ise bedbaht olmaktadır. Bu durumda ise kınanmakta ve yerilmektedir. ‘İnsan, fiilleri, nefesine arız olan şeyleri ve ‘ayirt etme’si yukarıda bahsedilenlere zıt olduğunda, yani o, kötü fiilleri isteyerek yaptığında; baştan sona bütün hayatı boyunca yaptığı her şeyde kötü fiilleri tercih ettiğinde; nefesine arız olan şeyler de böyle olduğunda, bedbaht (şakave) olur ve insanın ayirt edebileceği her şeyde ve bütün hayatı boyunca kötü ayırım yapar.’³⁰⁵ “Böylece bedbahtlığa götüren şeylerden kaçınıp mutluluğa götüren şeyleri elde edebiliriz. Her insan, varlığının başlangıcından itibaren, fiillerinin, nefesine arız olan şeylerin ve ‘ ayirt etme ‘ sinin gerektiği gibi olmalarını sağlayan doğuştan bir ‘güç’ (kuvve) ile donatılmıştır. Bu üçünün, gerektiği gibi olmamaları yine bizzat bu ‘güç’ ile olur. O, iyi veya kötü fiilleri de yine bizzat bu ‘güç’ ile yapar . işte bu yüzden, insanın kötüyü yapma imkânının bulunması, iyiyi yapma imkânının bulunması gibidir. İnsanın iyi veya kötü ayırım yapabilmesi yine bizzat o ‘güç’ ile mümkün olur. O, aslında nefsin arızlarına ait olan bu güce de uygun düşer; çünkü kötünün imkânının ona ait olması, iyinin imkânının ona ait olmasına benzer. Fakat daha sonra insanda başka bir durum meydana gelir. Bundan dolayı bu üç şey sadece şu iki halden biri üzere olur. Yani gerekeni yapma imkânının gerekemeyeni yapma imkânına eşit olmayıp bilakis onlardan birinin imkân bulma bakımından diğerinden daha

³⁰³ Fârâbî, Tenbîh, s. 163.

³⁰⁴ Fârâbî, Tenbîh, s. 163.

³⁰⁵ Fârâbî, Tenbîh, s. 163.

kuvvetli olması yüzünden, o üç şey ya olması gerektiği gibi sadece iyi, ya da olmaması gerektiği gibi sadece kötü olur.³⁰⁶

İşte Fârâbî'nin yukarıda insanda başka bir durum olarak ifade ettiği, 'seçme' olarak adlandırılmaktadır. Çünkü bilindiği üzere gerek Fârâbî gerekse Aristoteles için insan, kendisinde doğal olarak mevcut olan istidatı, alışkanlığa dönüştürebilmek adına 'özgür' kılınmaktadır. O, kendisinin dışındaki canlılarla ve hatta aşağı türden hayvanlarla ve de çocuklarla duygusal ve imgesel (tahayyülü) bir 'irade' ye sahip olması bakımından ortaklık göstermektedir. Ancak insanı diğer canlılardan ayırt eden onun özgül niteliği düşünmedir. Dolayısıyla insan; düşünerek tercihte bulunur. Düşünüp taşınarak tercihte bulunma ise yukarıda belirtildiği üzere Aristoteles için 'seçim' (tercih) olarak ifade bulmaktadır. Aynı şekilde Fârâbî için de insanın irade eylemi, düşünüp taşınmanın ve akılsal düşünmenin sonucu ise ona 'seçme' (ihtiyar) adı verilmektedir. Ancak gerek Aristoteles'in gerekse Fârâbî'nin düşüncesi gereği, insanın kendisini mutlu kılacak olan 'seçimde' bulunabilmesi adına onun iradi bir eğitim alması söz konusudur. Çünkü insanın tek başına kendisini mutlu kılacak olan araçları 'tercih' etmesi imkân dahilinde değildir. Onun düşünüp taşınarak akıllı başında bir tercihte bulunabilmesi için iradi bir eğitime ihtiyacı vardır. Nitekim Aristoteles için de gençler, genç yaşlarından itibaren eğitilmelidirler.

Şimdi Fârâbî'ye göre insanın iradi bir eğitimde bulunabilmesi mümkün değildir. Aynı şekilde her insanın başkalarına yol gösterme gücü olmadığı gibi, başkalarını bu şeyleri yapmaya sevk etme gücü de yoktur. Başka birini herhangi bir şey yapmaya ve o işle çalıştırma gücüne asla sahip olmayan yalnızca kendisine gösterileni daima yapma gücüne sahip olan kimse hiçbir konuda başkan olamaz; ancak, daima ve her şeyde yönetilen bir kişi olur.³⁰⁷ Tezimizin ikinci bölümünde belirtildiği gibi, Fârâbî için insanları mutluluğa taşıyacak olan kişi, İlk Yönetici olmakla kendisine Vahiy gelen kişidir. O, Faal Akıl'dan kendisiyle Faal Akıl arasında hiçbir aracı olmaksızın 'ilk akılsallar' ın bilgisini alan kişidir. İlk yöneticinin Vahyin bilgisini toplu halde ve yardımlaşarak yaşayan insanlara kılavuzlaması gerekmektedir. Çünkü Fârâbî'ye göre, "her insan kendini devam ettirmek ve en üstün mükemmelliğini elde etmek için birçok şeye muhtaç olan bir

³⁰⁶ Fârâbî, Tenbîh, ss. 163-164.

³⁰⁷ Fârâbî, Medeniyye, s 44.

yaratılıştta (fitra) varlığa gelmiştir. Onun bu şeylerinin hepsini tek başına sağlaması mümkün değildir. Tersine bunun için o, her biri kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak birçok insana muhtaçtır.³⁰⁸ Bu nedenle Fârâbî'ye göre, 'en üstün iyilik ve en büyük mükemmelliğe ilkin ancak şehirde ulaşılabilir, şehirden daha eksik olan bir toplulukta ulaşamaz. Ancak gerçek anlamda iyi, seçme ve irade ile elde edilebilir bir özelliğe sahip olduğundan, kötülükler de ancak seçme ve iradenin ürünleri olduklarından, bir şehrin kötü olan bir takım amaçların elde edilebilmesi için insanların birbirlerine yardım ettikleri bir varlık olarak kurulması mümkündür.'³⁰⁹

Bu anlamda Fârâbî için 'kötülük, (eş-şer) asla mevcut değildir; bu evrendeki herhangi bir şeyde de yoktur; genel olarak ifade edecek olursak, kötülük, varlığı insan iradesiyle olmayan herhangi bir şeyde asla mevcut değildir; bilakis onların hepsi, iyilik (hayr) tır. Kötülük iki çeşittir: a) 1.si mutluluğun (sa' ade) zıttı olan bedbahlık (eş- şeka) tır. b) 2.si kendisiyle bedbahlığa ulaşan her şeydir. Bedbahlık, ulaşılan amaç anlamında, bir kötülüktür ki, onun ötesinde, onunla ulaşılabilecek daha büyük bir kötülük mevcut değildir. İkinci kötülük, bedbahlığa sevk eden iradeli fiillerdir. Bunun gibi, bu iki kötülüğün zıddı, iki iyiliktir. Bunlardan birisi, mutluluktur (a) ki, o, ötesinde, mutlulukla, istenecek başka amaç bulunmayan bir amaç anlamında, iyiliktir. İkinci iyilik, mutluluğun elde edilmesinde, herhangi bir şekilde yararlı olan her şeydir. (b)³¹⁰

Görülüyor ki Fârâbî için gerek iyilik, gerekse kötülük insan iradesi ile gerçekleşen bir, 'tercih' durumu arz etmektedir. Bu anlamda âlemde kendiliğinden ve başlangıçta var olan bir kötülük durumu söz konusu olamamaktadır. " Âlemdeki iyiliğe gelince, o, İlk Sebep'tir ve her şey O'na bağlıdır; bir başkasının varlığı da O'na bağlı olana bağlıdır ve her ne olursa olsun bu bağlılıklar (el-levazım) zinciri sonuna kadar, böylece devam eder. (gider) Çünkü bunların hepsi liyakette, bir nizam ve adalete göredir. Liyakat ve adaletten (dolayı) meydana gelenin ise, hepsi iyidir."³¹¹ İşte Fârâbî ' ye göre insanların İlk Sebep' in iyiliğini "akli tercih etmeye" götürecek olan kılavuz İlk Yönetici olarak tanımlanmaktadır..

³⁰⁸ Fârâbî, Fazıla, s 69.

³⁰⁹ Fârâbî, Fazıla, s 70.

³¹⁰ Fârâbî, Medenî, s. 104.

³¹¹ Fârâbî, Medenî, s. 105.

Aristoteles için de iyilik ya da kötülük insan kaynaklıdır. Çalışmamızın ikinci bölümünde belirtildiği üzere, Aristoteles'e göre erdeme özgü bir karakterin oluşması ise eğitimle mümkün olmaktadır. Gençliğinden itibaren kişiye yasaların belirlemiş olduğu bir eğitimle alışkanlık kazandırabilmelidir. Çünkü ilerleyen yaşlarda alışkanlık haline gelen şeylerin değiştirilebilmesi zordur ve ayrıca da acı vericidir. Yine, “çoğunluk sözden çok zorunluluğa, güzelden çok cezalara baş eğiyor.”³¹² “İmdi dediğimiz gibi, iyi olacak insanı güzelce yetiştirmek, alıştırmak gerekiyorsa; sonra da onun erdemli uğraşlarla yaşaması isteyerek ya da istemeden kötü şeyler yapmaması gerekiyorsa; bu, bir usa gücü olan doğru bir düzene uygun yaşayanlar için söz konusu olabilir. Babanın vereceği emirler ne güç taşır ne de zorlayıcılık; kral ya da bu tür biri değilse genel olarak tek bir insanınkiler de öyle ama “aklıbaşındalık ile usa bağlı bir söz” olan yasa, zorlayıcı güç taşır.”³¹³ Ancak Aristoteles için yasa koyucu kişi, sıradan bir yönetici olamaz. “Ne ki, usa uygun etkinlikte bulunan, buna özen gösteren kişinin, en iyi şeylere yatkın ve tanrıarca en çok sevilen kişi olduğu görünüyor. Çünkü düşünüldüğü gibi, tanrıların insancıl şeylere bir ilgisi varsa; onların en iyiden, kendilerine en yakın olandan (bu da us olsa gerek) hoşlanmaları; en çok usu sevenlere, ona değer verenlere; onlarca sevilenlere özen gösterdikleri için; doğru, güzel davrandıkları için ödüllendirmeleri usa uygun bütün bunların ise en çok bir bilgede bulunduğu açık: İmdi tanrıarca en sevilen kişi de o. Onun en mutlu kişi olması da doğal; dolayısıyla bilge kişi bu açıdan da son derece mutlu olsa gerek.”³¹⁴

Demek ki Fârâbî için olduğu gibi Aristoteles'in düşüncesi gereği de insanda iradi iyiliği oluşturacak olan bir yöneticiye ihtiyaç vardır. Ayrıca bu kişi kendinde “hikmet sahibi olma” ya da “bilge olma” vasfını barındıran kişi olmalıdır. Fârâbî'ye göre “hikmet, en mükemmel (faziletli) varlıkların en mükemmel (faziletli) bilgisidir.”³¹⁵ “Hikmet, bilhassa, her en son varlığın en son sebebinin bilgisi olduğuna; insanın, kendisi için var olduğu en son amaç mutluluk olduğuna ve bu amacın, o sebeplerden biri olduğuna, göre o halde hikmet, insana gerçek mutluluğu bildiren şeydir. Yine hikmet, geri kalan diğer varlıkların, fazilet ve yetkinliği (el_kemal) kendisinden aldıkları İlk Bir (el vahid el evvel)'i tek başına bildiğine; bu

³¹² Aristoteles, Nikomakhos, s. 212.

³¹³ Aristoteles, Nikomakhos, s. 213.

³¹⁴ Aristoteles, Nikomakhos, s. 211.

³¹⁵ Fârâbî, Medenî, s. 81.

varlıklardan her birinin, bunları O'dan nasıl aldıklarını; onlardan her birisinin, yetkinlikten ne kadar pay aldıklarını ve insanın da İlk Bir'den yetkinlik alan varlıklardan biri olduğunu bildiğine göre, o halde hikmet, insanın İlk'ten aldığı en büyük yetkinliği, yani mutluluğu da bilir. (Kısacası hikmet bütün bunların bilinmesini sağlayan bir niteliktir.) Öyleyse hikmet, insana gerçek mutluluğu, ameli hikmet de mutluluğu elde etmek için yapılması gereken şeyleri bildirir. O halde bu ikisi, insanın yetkinliğe erişmesinde (rolü olan) iki temel unsurdur. Öyle ki, hikmet, en son amacı verir. Ameli hikmet ise, kendisi ile bu amaca ulaşılan şeyi verir.”³¹⁶

Görülüyor ki her iki filozofumuz adına da ay-altı dünyada beşeri iyilik ve kötülük her ne kadar insanın “düşünüp taşınarak bir tercih” durumuna bağlı olmuş olsa da, aslen son çözümde insanı beşeri mutluluğa yöneltecek ve ulaştıracak olan bir kişiye, yöneticiye ihtiyaç bulunmaktadır. Yine ay-altı âlemde Fârâbî için kötülük, insan iradesinin ürünü olmakla, “seçime” dayandırılmakta ve bu anlamda ay-üstü alem ve “İlk Sebep” adına bir kötülük düşünülememektedir. Yine Aristoteles için de İlk Varlık’ın hiçbir karşıtı bulunmamaktadır. “Örneğin kötü-olan ve eşit- olmayan karşıt, madde içerdiği için içinde kuvve ve olumsuzluk barındırır. Bundan ötürü o var olmayabilir veya hiç olmazsa fiil safhası ancak kuvve safhasından sonra gelir. O halde onun ezeli-ebedi varlıkları teşkil etmek üzere taa ezelden beri fiilde bulunmamış olması mümkündür. Ama bu ezeli-ebedi varlıkların varlığı kesindir. O halde karşıtların, şeylerin ilkeleri olmaları kabul edilemez.”³¹⁷Oysa töz ve ezeli ebedi bir İlk İlke var olmaktadır. Dolayısıyla bu İlk İlke'nin özü gereği iyi olması gerekmektedir.

Sonuç olarak gerek Aristoteles'in, gerekse Fârâbî'nin düşüncesi gereği, ay altı âlemdeki insanın fiilleri son çözümde Tanrısal, ilahi bir iradeye dayandırılmaktadır. Bu anlamda beşeri iyilik; insanın en yüksek yetkinlik olarak mutluluğa ulaşmış bir yöneticinin kendisine yetkinleşmesinde kılavuzluk etmesi ile mümkün kılınabilmektedir. Ancak her insanın tabiatında birbirine zıt iki güç olarak iyilik de kötülük de bulunmaktadır. Yine her insanın iyiliğe de kötülüğü de yatkınlığı diğerinden farklılık göstermektedir. Önemli olan kişinin yatkınlığı düzeyinde iyi olana yönelmesi ve onu tercih etmiş olmasıdır. Ancak beşeri boyutu ile değerlendirildiğinde; insanın kötüye de mehil göstererek, onu tercih ediyor olması

³¹⁶ Fârâbî, Medenî, ss. 82-83.

³¹⁷ Aristoteles, Metafizik II, s.s. 194-195.

imkân dahilindedir. Nasıl ki her insanın yönetici olabilmesi istidatı gereği mümkün değilse; aynı şekilde herkesin iyi olması da mümkün değildir. Zaten öyle olmuş olsa, insan adına sorumluluktan da söz edilebilmesi imkân dahilinde olamamaktadır. Yine insanın sorumlu olmadığı bir eylemi adına da, onun özgür olup olmaması tabii ki hiçbir anlam ve değer ifade edememektedir. İşte bu bağlamda filozoflarımız adına ay- altı âlemdeki beşeri mutluluğun, Tanrısal iradeye bağlı olarak gerçekleştiği söylenebilmektedir. Ancak tahmin edileceği üzere, sözü edilen beşeri mutluluk, ay- üstü alemdeki mutluluk gibi “zorunlu bir determinizm” durumu arz arzetmemektedir. Çünkü insanın ve iradesinin söz konusu olduğu beşeri düzlemde insanların Tanrı’nın iyiliğini seçerek mutlu oldukları gibi; onların, duyusal arzu (iştah) neticesinde insani kötüyü seçerek mutsuz olmaları da imkân dahilindedir. Bu anlamda filozoflarımız için ay -altı alemdeki determinizmin, ay-üstü alemdekine oranla çok daha “ılımlı bir determinizm” olduğu söylenilebilmektedir.

SONUÇ

Çalışmamızda amacımız, giriş bölümünde de belirtildiği gibi, “Aristoteles’te ve Fârâbî’de Özgür İrade” konusunun olabildiğince ayrıntılı bir değerlendirmesini yapabilmektir. Çalışmamızın birinci bölümünde, hürriyet ve hürriyet çeşitleri analiz edilmiştir. İkinci bölümde Aristoteles’te özgür irade, üçüncü bölümde ise Fârâbî’de özgür irade incelenmiştir. Tezimizin son bölümünde Aristoteles’in ve Fârâbî’nin ay-üstü ve ay-altı âlemi adına özgür irade konusu karşılaştırılarak incelendikten sonra, artık konumuza ilişkin değerlendirmede bulunabiliriz. Şimdi çalışmamızı ana hatları ile hatırlamakta yarar görmekteyiz.

Yukarıda söz edildiği üzere, çalışmamızın birinci bölümünde, hürriyet kavramı farklı biçimlerde tanımlanarak, seçme ve eylem hürriyeti, sınırlı ve mutlak hürriyet anlayışlarından söz edilmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, Aristoteles’te özgür irade konusu hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır. Bu bölüm dahilinde konumuz, Aristoteles’te ay-üstü alemde özgür irade ve ay-altı alemde özgür irade olmak üzere iki başlık çerçevesinde değerlendirilmektedir. Gerek ay-üstü dünyada, gerekse ay-altı dünyada varlıklar, kendi içlerinde oluşturmuş buldukları bir hiyerarşik dizilim dahilinde incelenmektedir. Dolayısıyla ay-üstü dünyada öncelikle varlıklar hiyerarşisinin en zirvesinde yer alan “İlk Sebep”, “Hareketsiz Hareket Ettirici” olması bakımından Tanrı adına özgürlük değerlendirilmektedir. Daha sonra göksel cisimlerin akılları, ruhları ve kendileri adına bir iradi özgürlük durumu incelenmeye çalışılmaktadır. Sözü edilen değerlendirmeler dahilinde, Aristoteles için Tanrı adına ve ay-üstü varlıkları adına bir özgürlükten söz edilememektedir. Çünkü belirtildiği üzere, Tanrı özü bakımından maddeden tamamen arınmış, hiçbir kuvveye sahip olmayan bilfiil bir varlıktır. Dolayısıyla Tanrı, bilfiil bir varlık olmakla onun fiili de en mükemmel olmak durumundadır. Bu nedenle de O, kendisi adına en mükemmel fiil olan düşünme fiilini gerçekleştiriyor olmalıdır. Ancak Tanrı’nın en mükemmel fiili olarak düşünmesi de mükemmel bir öze ait olmak durumundadır. Bu durumda Tanrı, yalnızca mükemmel bir öz olan kendi özü üzerine düşünmekle konumlanmaktadır. Tanrı’nın söz konusu durumda, kendisi dışında başka bir varlık, evren üzerine düşünüm özgürlüğünden bu anlamda söz edilememektedir. Yine Aristoteles için ay-

üstü varlıkları olan göksel cisimler sahip oldukları akıllar gereği Tanrısal varlığı taklit etmektedirler. Göksel akıllar, Tanrısal mutluluğu taklit edebilmek adına sürekli bir yer değiştirme hareketi olan dairesel hareketi gerçekleştirmektedirler. Dolayısıyla göksel akıllar adına da iradi bir özgürlük durumu söz konusu olamamakta, onların fiilleri dolayısıyla ay-üstü alem adına “Mutlak bir Determizm” gerçekleşmektedir.

Aristoteles için ay-altı varlıkları da en yukarıda insan olmak üzere, hayvan ve bitkilere uzanan bir hiyerarşi oluşturmaktadır. Aristoteles’e göre kendi içerisinde bir hiyerarşi oluşturan varlıkların sahip oldukları ruhlar da hiyerarşik bir dizilim arz etmektedir. Bu dizilim gereği en aşağıda besleyici ruh olmak üzere; daha sonra duysal ruh, hayal gücü (imgeleme) ve düşünme ruhsal yetileri bulunmaktadır. Söz konusu yetilerden besleyici ruh, yalnızca bitkilerde bulunmaktadır. Bitkiler beslenme ve üreme faaliyetlerini sözü edilen bu yeti dolayısıyla gerçekleştirmektedir. Hayvanlarda besleyici yetinin yanı sıra duysal yeti de bulunmaktadır. Hareket, duyum, imgeleme ve duysal arzu (iştah) duysal yetinin hayvani işlevleri olarak konumlanmaktadır. Aristoteles’e göre duysal yetinin hemen üzerinde bulunan imgeleme yetisi, hayvanlarda yer alan bir yetidir. Tüm hayvanlar adına imgesel bir yetinin varlığından ve duysal bir arzudan söz edilebilmektedir. Ancak ay-altı varlıkların en üstünü olarak konumlanan insan, yalnızca düşünen ruha sahip olabilmektedir. Yine yalnız insan, düşünsel bir imgeye sahip olabilen bir varlıktır. İnsan, ancak tutku ve hastalık durumunda duysal arzuya bağlı olarak hareket etmektedir. Aristoteles için insan, her ne kadar düşünsel bir yetiye sahip olması bakımından en üstün varlık (ay-altı varlığı) olarak kabul görmüş olsa da o, aynı zamanda arzu duyan, isteyen ve irade gösteren bir varlıktır. Dolayısıyla Aristoteles’e göre insan salt düşünen bir varlık olarak konumlanmamaktadır. Her ne kadar insan, irade sahibi olmak bakımından diğer hayvanlarla ortaklık içermiş olsa da o, tercihte bulunabilen bir varlık olması bakımından onlardan ayrılanmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles “irade” kavramı ile “tercih”(seçim) kavramını eş kapsamlı kavramlar olarak değerlendirmemektedir. Yine Aristoteles, hiçbir duysal arzu ve iradi durumun da eylemin ilkesi kabul edilemeyeceği görüşündedir. Ancak düşünüp taşınarak, tartılarak yapılan eylemler tercihin ürünüdür. Tercih edilerek ortaya konulan eylemler ise, duysal iştah sonucu gerçekleşmiş olan iradi eylemlerden

farklıdır. Bu anlamda, Aristoteles için tercih konusu olan eylem, üzerinde düşünülüp taşınan eylemdir.

Aristoteles'e göre övülen ya da yergi gören eylemler iradi olanlardır. İradi eylemler ise, bilgisizlik ve zorlama sonucu gerçekleşmeyen eylemlerdir. Yine Aristoteles için bu tür eylemler sonucu kişinin pişmanlık duyması önem arz etmektedir. Eğer kişi yaptığı kötü edim sonucu üzüntü duyuyor ve pişman oluyorsa, gerçekleştirmiş olduğu eylemi istemeden gerçekleştirmektedir. Bu bağlamda Aristoteles'in akousion ile 'istemeden yapılan'ı aukh hekousion ile de 'irade dışı'nı kastetmiş olduğu dikkate değer bir durumdur. Ancak yine de Aristoteles'e göre kişinin kötü olacağını bilmediği ve kötü olmasını istemediği özel koşullu bir eylemi gerçekleştiriyor olması, onun irade-dışı bir eylemi gerçekleştirdiği biçiminde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla kişi, her ne kadar bilmeden kötü eylemiş olsa da, aslen bunu bilmek ve kötü davranmamak onun elinde bulunmaktadır. Bu durumda onun bu edimi, "iradi" olarak değerlendirilmek durumundadır.

Bu ifadelerimiz ışığında Aristoteles için kişinin iyi ya da kötü davranması, kendine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Dolayısıyla iyi davranmak da kötü davranmak da kişinin kendisine bağlı bir durumdur. Her insan karakter erdemlerini edinebilecek bir doğal yapıya sahip olup, onların olanaklarını önceden taşımaktadır. Ancak benzer etkinlikler sürekli gerçekleştirilerek, alışkanlık haline almakta ve böylece de huylar oluşmaktadır. Her insanda hem iyi, hem de kötü olma yönünde bir eğilim söz konusu olmaktadır. Önemli olan bu noktada iyi olan karakter erdeminin ortaya çıkarılması ve geliştirilmesidir. Bu durumda erdemli etkinliklerin de yalnız iradi değil, "seçim"e dayalı etkinlikler olması gerekli kılınmaktadır. Çünkü Aristoteles için tercihe dayalı seçim (prairesis) kavramı, erdem tanımı içinde içerilebilmektedir. İşte bu bağlamda Aristoteles'in düşüncesinde daha önce belirttiğimiz üzere "seçim" kavramı ile "iradi eylem" kavramı eş kaplamalı kavramlar olarak birbirini karşılamamaktadır. Çünkü iyi olan karakter erdemi, üzerinde düşünülüp karar verilmiş olan bir edim olmakla "tercih"i gerekli kılmaktadır. Düşünüp taşınan, tercih edilir olan ise duyusal arzuyu değil, düşünsel arzuyu gerektirmektedir. Bu nedenle de duyusal arzuyu gerektiren iradi durum, yalnızca çocuklarda ve yabani hayvanlarda bulunmaktadır. Onların eylemleri ise yalnızca "iradi" olmakla, "tercih edilmiş olan" dan ayrı kılınmaktadır. Yine Aristoteles için

tercihini akla uygun olarak yapan akli başında ve ölçülü olan kişi, erdeme uygun bir etkinlikte bulunabilmekte ve mutlu olabilmektedir. Ancak kişinin söz konusu bu mutluluğu, yasalarca belirlenmiş bir mutluluk olmalıdır. Bu nedenle de her insan daha genç yaşlardan itibaren yasalara uymak yönünde eğitilmelidir. Yasaların insan adına belirlediği erdeme uygun etkinlik ise “teori etkinliği” dir. İnsan için akla uygun yaşam, en Tanrısal ve en mutlu yaşam olarak konumlanmaktadır. Önemli olan küçük yaşlardan itibaren yasalar yönünde eğitim alabilmek, yasayı bilmek ve bu bilgisini alışkanlık haline getirerek uygulayabilmektir. Bu anlamda insan, eylemlerinin sorumlusu olarak kabul görebilmektedir. Dolayısıyla yasayı bilmediği için kötü eyleyen kişi, bilmeme nedeni ve bilgisizliğini giderebilme durumu kendisine bağlı olduğu ölçüde eyleminden sorumludur ve cezalandırılmalıdır. Ancak Aristoteles’in düşüncesinde her ne kadar insan eylemlerinin belirleyicisi yasalar olmuş olsa da, insan sözü edilen yasalar gereği usa uygun davranıp davranmamak adına özgürdür. İşte bu anlamda insan, ay-altı dünyası adına her ne kadar bir determinizme bağlı olarak konumlanıyor olsa da; yine de onun determinizmi ay-üstü dünyaya nispetle daha ılımlı bir determinizmi ifade etmektedir. Çünkü o, tercihini hazları yönünde kullanabilmek kadar, akli yönünde kullanabilmek özgürlüğüne de sahiptir. İnsan, ister duyuşal iştahı ile diğer hayvanlar gibi hareket ederek iradi tutku, arzu ve hazlarının peşinde koşabilmekte; isterse de akli yönünde tartarak düşünmekte ve tercihini duyuşal arzu yerine düşünsel arzu yönünde kullanabilmektedir.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise, Fârâbî’de özgür irade konusu yine ayrıntılı olarak incelenmeye çalışılmıştır. Tıpkı Aristoteles’te özgür irade konusu değerlendirilirken olduğu gibi, Fârâbî için de özgür irade konusu iki başlık çerçevesinde değerlendirilmektedir. Fârâbî’de özgür irade, hem ay-üstü alem adına, hem de ay-altı alem adına incelenmektedir. Tıpkı Aristoteles için olduğu gibi Fârâbî için de gerek ay-üstü, gerekse ay-altı varlıkları adına hiyerarşik bir dizilim söz konusu olabilmektedir. Yine ay-üstü varlıkları kendi içerisinde sıralanırken, ay-altı varlıkları da kendi içerisinde sıralanmaktadır. Bilindiği üzere Fârâbî’ye göre ay-üstü varlıklarının en mükemmeli olmakla “İlk Olan” varlıksal dizilimin doruk noktasını oluşturmaktadır. Yine Fârâbî için “İlk Varlık”, zorunlu varlık olmakla, mümkün varlıklardan ayrı bir mahiyete sahip olabilmektedir. İlk Varlık, özü ve varlığı aynı olma durumu ile zorunlu bir varlıktır. O, bir ve aynı öze ve varlıktalığa sahiptir. Yine

Fârâbî için olumsal tüm varlıklar, zorunlu bir varlık olması bakımından Tanrısal Varlık' a dayandırılmakta; böylece de Fârâbî'nin teolojisi, onun metafiziğinin temelinde yer almaktadır. Fârâbî, İlk Varlık'ı özü bakımından bilfiil akıl ve akılsal bir varlık olarak tasavvur etmektedir. Fârâbî'ye göre İlk Var olan' ın bilgisi de en mükemmel bilgi olmak durumundadır. Dolayısıyla "O", ancak kendi özü üzerine düşünmekle en mükemmel bilgiye de sahip olabilmektedir. Bu anlamda İlk Varlık'ın, kendisinden daha az mükemmellik ihtiva eden olumsal varlıklar üzerine bir düşünsel eylemi ve bilgisi söz konusu olamamaktadır. Bu ifadeler bağlamında "O"nun hiçbir şeyi düşünmemek gibi bir özgürlüğünden söz edilemeyeceği gibi; kendi mükemmel olan özü dışındaki olumsallık ihtiva eden varlıklar üzerine de bir düşünsel özgürlüğünden ve bilme fiilinden söz edilememektedir. İşte Fârâbî bu noktada İlk Varlık'ın yalnızca kendi mükemmel özü üzerine düşünmesinin zorunlu bir sonucu olarak, O'ndan diğer varlıkların südür ederek (taşarak) meydana geldiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda o, kendisinin tinsel varlıktalığı üzerine düşünen akılsal bir kavrayışa sahip olan varlık olarak tasavvur ettiği Tanrı'da akılsal kavrayış ile madde arasında tam bir karşıtlık ilişkisi kurmaktadır. Yine o, Tanrı'nın tinsel varlıktalığı ile de O'nun akılsal kavrayışı arasında da bir koşutluk ilişkisinden söz etmektedir.

Fârâbî'nin düşünsel yaklaşımı gereği, İlk Varlık' ın kendi tinsel özünü düşünmesi ve kavramasının zorunlu bir sonucu olarak O'ndan önce ay-üstü varlıkları olmakla akıllar teşekkül etmektedir. Fârâbî için sözü edilen akıllar, "İkinciler" olarak adlandırılmaktadır. İkinciler, semavi cisimlerin varoluş nedenleridir. Fârâbî ikincilerin her birinin kendine özgü bir individuallik (bireysellik) taşıdığı düşüncesindedir. Onlar, kendi özlerinin yanı sıra mükemmel bir öze sahip olan İlk Var olan' ın özünü düşünmekle İlk Varlık' a göre eksik bir öze sahiptirler. Fârâbî, ay-üstü varlıkları adına varlıksal hiyerarşide ikincilerin hemen altında semavi cisimleri konumlamaktadır. Yine Fârâbî'ye göre semavi cisimler, özleri gereği madde barındırıyor olmaları sebebiyle, İlk Var olan' dan ve on aşkın akıldan (ikincilerden) farklılık içermektedirler. Ancak Fârâbî için göksel cisimler, her ne kadar özlerinde maddesel unsur ihtiva ediyor olsalar da, bu durum onların İlk Varlık' ı düşünüyor olmalarına engel teşkil etmemektedir. Onlar, sahip oldukları suretler gereği hem sahip oldukları akılları, hem de İlk Varlık' ı düşünmektedir. Dolayısıyla

semavi cisimler, sahip oldukları özleri gereği bilfiil akıl olmakla, onların fiilleri de bu özlerine uygun olmak durumundadır. Bu bağlamda Fârâbî için semavi cisimlerin fiilleri kesintisiz bir dairesel hareket olmak durumundadır. Onlar, söz konusu sürekli dairesel hareketle Tanrısal mutluluğu amaçlamaktadırlar.

Faal Akıl'a gelince, Fârâbî onun İkinci' yi, İkincilerin tümünü ve kendi özünü bildiği ve düşündüğü görüşündedir. O, kavrayan bir varlık olmak bakımından insan aklını edimsel konuma taşıdığı gibi, ay-altı varlıklarının suretlerini de gizil konumdan edimsel konuma taşımaktadır. Bu bağlamda o, ay-üstü ayırık akılların sonuncusuna tekabül etmektedir. Onun sayesinde bilkuvve akıllar, bilfiil akılsallar olmaktadır. Çünkü Fârâbî için o, tözü gereği bilfiil akıl olmakla, maddeden ayrı bir öze sahiptir.

Şimdi yukarıda ay-üstü âlemi varlıkları adına belirtilenler ışığında Fârâbî için, İlk Varlık olmakla "Birinci" adına iradi bir özgürlükten söz edilememektedir. Çünkü o, özü gereği mükemmel olması bakımından bilfiil akıldır ve aynı zamanda akılsaldır. Dolayısıyla O'nun kendi özünden başka bir öz ve "olumsal olması bakımından eksik olan bir başka varlık" üzerine düşünmesi söz konusu olamamaktadır. Ancak evren, İlk Varlık' ın kendi mükemmel olan akılsal tözü üzerine düşünmesi ve yalnızca O'nu bilmesi sonucu zorunlu olarak varlığa gelmektedir. Bu bağlamda İlk Varlık'ın evrenin varlığa gelişi adına bir erekselliğinden de söz edilebilmesi imkân dahilinde değildir. Sonra, Fârâbî için İlk Varlık' tan diğer varlıkların varlığı, zorunlu olarak taşarak meydana gelmesi bakımından, varlıklar adına da hiyerarşik bir dizilim söz konusudur. Bu anlamda ay-üstü âlemi varlıkları olarak ikinciler, semavi cisimler ve Faal Akıl adına da iradi bir özgürlükten söz edilememektedir. Çünkü Fârâbî için söz konusu hiyerarşik ve zorunlu yapılanım gereği, her ay-üstü varlık, kendi üstündeki varlığı akılsal ve bilgisel kavrayışına konu edinebilmek durumuyla konumlanmakta ve sınırlandırılmaktadır. Yine Fârâbî'ye göre İlk Varlık; özü gereği en mükemmel varlık olması bakımından "Mutlak İyi", "En İyi" varlık olarak nitelenmektedir. Dolayısıyla O'nun sahip olduğu "En Mükemmel Töz" gereği de O, en yetkin varlıktalığı ifade etmektedir. Varlıksal hiyerarşide O'ndan sonra gelen ayırık akıllar ve semavi cisimler ise önce kendi eksik ve mükemmellikten uzak tözlerini düşünmeleri bakımından yetkinlikten uzak varlıktalığı nitelemektedir. Bu bağlamda Fârâbî için, onların kendi

eksik özlerini düşünmeleri adına duydukları haz, İlk Varlık' ı düşündükleri zaman duydukları "tinsel haz"la mukayese edilemeyecek ölçüde olmaktadır. Dolayısıyla da söz konusu ay-üstü varlıklar,"İlk Varlık" ın özünü düşünmek durumunda ancak en yüksek haz durumunu yaşamaktadırlar. Bu anlamda onların İlk Varlık' ı düşünmek ve bilmek zorunluluğundan söz edilebilmekte ve iradi bir özgürlük onlar adına kabul edilememektedir.

Yukarıda belirtildiği üzere, Fârâbî'ye göre ay-üstü varlıkları için olduğu gibi, ay-altı varlıkları adına da bir varlıksal hiyerarşi söz konusudur. Bu anlamda ay-altı varlıkları olarak hayvan, bitki ve insan adına varlıksal hiyerarşi değerlendirildiğinde, sözü edilen dizilimde düşünme yetisine sahip olması bakımından insan, en üst konumda bulunmaktadır. Yine bu hiyerarşide, bir üstte bulunan varlık, bir sonraki varlık için akılsal kavrayışın öznesi olarak konumlanmaktadır. Ayrıca Fârâbî, "akılsal kavrayış" ile "akılsal bilgi" arasında bir koşul ilişkisi kurmaktadır. Ona göre, bir altta bulunan varlık, bir üstte bulunan varlığı akılla kavramasının sonucu olarak, onun bilgisine de sahip olmaktadır. Yine Fârâbî'nin düşüncesi gereği, "akılsal kavrayış" ve "akılsal bilgi" ile de "salt iyi" ve "tinsel haz" kavramları arasında da bir koşulsal ilişkiden söz edilmektedir. Buna göre; İlk Olan,"Mutlak İyi Olan" varlıktır. Dolayısıyla O'nun kendi "Salt İyi" olan tözü üzerine düşünmesi ve tözsel bilgisi de en mükemmel bilgi olmak durumundadır. O'nun mükemmel olan tözüyle mükemmel olan özü üzerine düşünmesi sonucu elde etmiş olduğu "haz" da "en üstün haz" olmak durumundadır. Yine daha önce ifade edildiği gibi Fârâbî için, tüm ay-üstü varlıkları, İlk Olan' ı taklit etmek zorunluluğu içerisinde olmaları bakımından O'nun hazzını örnek alarak mutlu bir yaşam sürmektedirler. Aynı durum ve örnek alma ay-altı âlemi varlıkları adına da söz konusu olmaktadır. Ancak Fârâbî'ye göre, ay-altı varlıklarından yalnız insan, düşünme yetisine sahip bir varlıktır. Dolayısıyla da yalnızca o, tinsel hazzı ve tinsel mutluluğu amaçlayacak olan bir varlık olarak konumlanmaktadır. Yine Fârâbî, insandaki akli yetiyi tüm diğer yetilerin üstüne yerleştirmiş olsa da, varlıksal düzlemde diğer yetilerin varlığı da onun için yadsınamaz bir gerçektir. Bu anlamda bitkiler adına yalnızca besleyici yetiden söz edilebilirken; hayvanlar adına besleyici yetinin yanı sıra duyuşsal yetiden, imgeleme yetisinden ve arzu yetisinden söz edilebilmektedir.

Fârâbî'nin düşüncesinde ay-altı varlıkları, göksel cisimlerin kendisine verdiği yetkinliği olanaklı kılmaya çalışmaktadır. Ancak göksel cisimler, onların yetkinleşmesi adına tabii bir iyilik verebileceği gibi; tabii bir kötülük de verebilmektedirler. Yine göksel cisimler, söz konusu tabii durumları gerçekleştirirken, onların Faal Akıl'ın amacına uygun olup olmadığı ile ilgilenmemektedirler. Bu anlamda göksel cisimlerin meydana getirdiği her durum, Faal Akıl'ın amacına uygun olarak gerçekleşemeyebilmektedir. Çünkü göksel cisimler, tabii durumları gerçekleştirirken Faal Akıl'a yardım amacı gözetmemektedir. Ancak Fârâbî için göksel cisimler, mümkün varlıklar içerisinde "insan" dışındaki varlıklara söz konusu yetkinlik durumunu kazandırabilmektedirler. İnsanın yetkinlik durumu ise ancak Faal Akıl tarafından gerçekleştirilmektedir.

Şimdi, Fârâbî'ye göre tabii bir iyilik ve kötülüğün yanı sıra iradi bir iyilik ve kötülükten söz edilebilmektedir. İradi iyiliğin ortaya çıkarılması adına insanın yetkinleşmesi ise, Faal Akıl'ın insana vermiş olduğu bir güç ve ilke ile gerçekleşmektedir. Ancak Fârâbî için Faal Akıl'ın insana bu güç ve ilkeyi verebilmesi için insanda nefsin duyum ve arzu gücü, hayal gücü ve düşünme gücü teşekkül etmelidir. Fakat Fârâbî, nefsin duyum, arzu ve hayal gücüne bağlı durumlarını, nefsin düşünme gücüne bağlı durumundan ayrı olarak konulamaktadır. O, bu noktada nefsin düşünme yetisine bağlı olarak gerçekleşen isteğe, "seçme" (ihtiyar) adını vermektedir. Yine Fârâbî nefsin akıl gücüne bağlı bu iradi durumunu yalnızca insana ait bir özgürlük durumu olarak nitelendirmektedir. Dolayısıyla ay-altı varlıkları adına yalnızca insan, sahip olduğu akılsal yetiyle seçerek, tercihte bulunarak eylemektedir. Fârâbî için duyu ve tahayyülden doğan arzu ve eğilim, diğer hayvanlarda da bulunurken; düşünüp taşınmanın, akılsal düşünmenin sonucu olan "seçme" yalnızca insana özgü kılınmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî'nin insanın idrak ettiği şeylere duyu ve tahayyülle yönelimini "irade", düşünceyle yönelimini ise, "seçme" olarak adlandırmış olduğu dikkate değer bir noktadır. Bu anlamda Fârâbî'nin düşüncesinde tahayyül, teemmül (akletme) göre daha özel bir yönelimi arz etmektedir. Ancak Fârâbî için, insanın düşünsel yetisiyle seçimde bulunabilmesi için, ona Faal Akıl tarafından "İlk Akılsallar" ın bilgisinin verilmesi zorunludur. İlk Akılsalların bilgisine sahip olan insan, seçerek eyleyebilmektedir. Fakat insanın iyi olanı seçebileceği gibi, seçimini kötü olan adına

da kullanabilmesi mümkündür. Zaten insan, hem iyiye hem de kötüye iradi olarak yönelebilmek için imkânına sahip bir varlıktır. O, tabiatı gereği iyi olanı seçebileceği gibi kötü olana da meydelebilmektedir. Yine her insanın yaradılışı gereği sahip olduğu istidat da farklıdır. Önemli olan onun, sahip olduğu iyi istidatları alışkanlık haline getirerek onları yerleştirebilmesidir. Ancak söz konusu bu durum iradi bir eğitimi zorunlu kılmaktaydı. İradi eğitimi gerçekleştirecek olan kişi ise, tabiatı gereği tüm iyi olan istidatların kendisinde barındığı kişi olmak durumundadır. O, İlk Yönetici olmalıdır. Yine O kendisine “vahy” gelen kişi de olmalıdır. İşte ilk yönetici, Faal Akıl aracılığıyla kendine sunulan vahiysel bilgiyi, iradi bir eğitimle insanlara ulaştırabilen kişi olarak konumlanmaktadır. Ancak bu noktada yine de, her insanın bu bilgiye eşit ölçülerde ulaşabilmesi ve mutlu olabilmesi mümkün kılınmamaktadır. Fârâbî’ye göre, her ne kadar insan, iyi olanı seçebildiği ölçüde eylemlerinden sorumlu olsa da, söz konusu bu durum Tanrı’nın insan eylemlerinin belirleyicisi olmadığı yönünde yanlış algılanmamalıdır. Çünkü göksel cisimler ve Faal Akıl dolayısıyla insana sunulan yetkinlik, Tanrısal bir yetkinliktir. Bu bağlamda Tanrı; göksel cisimler ve Faal Akıl’a göre uzak ve dolaylı bir sebep olarak konumlanıyor olsa da, aslen O, “ilk Sebep”tir. Dolayısıyla O’nun külli iradesi ve bilgisi dahilinde de cüzi irade ve bilgi gerçekleşebilmektedir. Çünkü insana göre bilkuvve olan mevcutluk durumu, O’nda zaten başlangıcında bilfiil olarak mevcuttur. İşte bu anlamda Fârâbî için, Tanrısal iradeden ve bilgiden bağımsız bir insani irade ve bilginin varlığı da yadsımaktadır. Dolayısıyla son çözümünde, insanın eylemleri üzerinde kendisi adına mutlak anlamda bir belirleniminden söz edilememektedir. Tanrısal iradenin ay-üstü varlıkları için olan daha doğrudan belirlenimi, ay-altı varlıkları adına da daha dolaylı bir biçimde gerçekleşmektedir.

Çalışmamızın son bölümüne gelince, bu bölüm tezimizin odak noktasını oluşturmaktadır. Söz konusu bölüm kapsamında çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümleri bizler için aydınlatıcı olmaktadır. Bilindiği üzere ikinci bölüm dahilinde “Aristoteles’te Özgür İrade” konusu, üçüncü bölümde ise “Fârâbî’de Özgür İrade” konusu ayrıntılı olarak incelenmektedir. Çalışmamızın bizler için asıl önem arz eden son bölümünde ise, sözü edilen diğer iki bölüm verileri ışığında “Aristoteles’te ve Fârâbî’de Özgür İrade” konusu değerlendirilmeye çalışılmaktadır.

Şimdi, son bölümümüz çerçevesinde gerek Aristoteles için, gerekse Fârâbî için varlıklar, ay-üstü alemleri varlıkları ve ay-altı alemleri varlıkları olarak iki ayrı kategori oluşturmaktadır. Yine ay-üstü varlıkları kendi içerisinde hiyerarşik bir düzen oluştururken, ay-altı varlıkları da kendileri adına hiyerarşik bir dizilim arz etmektedir. Söz konusu dizilim dahilinde de varlıklar en mükemmel varlık olması bakımından “İlk Varlık”tan başlayarak, mükemmellik derecesi aşağı, ilk maddeye ulaşıncaya değin gittikçe azalan bir sıralanımına tabi tutulmaktadır. Dolayısıyla “İlk Varlık” olması bakımından Tanrısal Varlık, varlığı en mükemmel varlık olarak diğer tüm varlıkların varlığının “İlk Sebep”idir. İşte bu anlamda her iki filozofumuz adına da metafiziğin, teolojiye dönüştüğü görülmektedir. Metafizik, konusu en mükemmel varlık olması bakımından öncelikle Tanrısal Varlık’ı konu almakla, en üstün bilim kılınmaktadır. Bu anlamda gerek Aristoteles gerekse Fârâbî için özgür irade konusunun açıklanabilmesi adına öncelikle “Tanrısal Varlık”ın bilgisi zorunludur. Yine O’na merteye olarak yakınlığı itibarıyla özgür irade önce ay-üstü dünyada değerlendirilmekte, daha sonra ay-altı dünyada iradi özgürlükten söz edilip edilemeyeceği üzerinde durulmaktadır.

Ay-üstü dünyada özgür irade konusunun değerlendirilmesine geçilmeden evvel, filozoflarımız adına “Tanrısal Varlık”ın mahiyeti karşılaştırılmak suretiyle anlatılmaya çalışılmıştır. Söz konusu değerlendirmede, Aristoteles için O, evrendeki devinin merkezinde yer almakta, ancak kendisi devinin ilkesine sahip olamamaktadır. Bu anlamda O, “Hareketsiz Hareket Ettirici” olarak ifade bulmaktadır. Dolayısıyla İlk Hareket Ettirici’ nin evren üzerindeki etkisi, fizik-dışı bir etki olmakla, ereksel bir biçimden gerçekleşmektedir. Fârâbî’nin düşüncesi gereği de İlk Var olan, evrendeki tüm diğer var olanların varlığının “İlk Neden”i olarak konumlanmaktadır. Yine her iki filozofumuz için de O, özü gereği zorunlu olan bir varlıktır.

Şimdi, Aristoteles’e göre İlk Olan, “En Yüksek İyi” olması zorunlu bir varlık olması bakımından arzu edilir kılınmaktadır. Yine O, kuvve ve değişimden arınmış olmakla, bilfiil bir varlıktır. Bu nedenle de O’nun için, olduğundan başka türlü olması mümkün olmayan bir varlık ifadesi kullanılmaktadır. İşte bu anlamda İlk Olan; olduğu biçimiyle, bilfiil ve hareketsiz olması bakımından zorunlu olan bir varlıktır. O, aynı zamanda “Hareketsiz Hareket Ettirici” olmakla evren üzerinde

ereksel bir etkiye sahip olmaktadır. Ancak İlk Olan'ın evrene devinim kazandırmak gibi bir ereği söz konusu olamamakta ve O, bir arzu objesi olarak söz konusu devinimi gerçekleştirebilmektedir. Fârâbî için de İlk Sebep, Varlığı zorunlu olan bir varlıktır. Yine Fârâbî'nin düşünsel yaklaşımı gereği de O'nun evrendeki varlıkları meydana getirme, onlara varlık kazandırma gibi bir ereğinden söz edilememektedir. Aksine, O'nun varlığı yalnızca kendi özü içinde ve diğer varlıkların O'ndan taşarak (feyz) çıkması, O'nun tözünün ve varlığının sonucudur. Bu anlama filozoflarımız için Tanrı; özü gereği akıl ve akılsal bir varlık olması bakımından O'nun yalnızca bu akılsal olan özü üzerine düşünmesi söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla Aristoteles için İlk Olan'ın evrene devinim kazandırmak gibi bir ereği olmadığı gibi, Fârâbî için de O'nun evreni varlığa getirmek gibi bir ereğinden söz edilememektedir. Aristoteles'e göre O, "En yüksek iyi" olmakla, "En yüksek Arzu Edilir Olan" ı, ifade etmekte ve bir arzu objesi olarak evrene devinim kazandırabilmektedir. Ay-üstü alem varlıkları olmakla göksel cisimler, O'nu taklit etmek suretiyle O'nun sahip olduğu en yüksek tinsel hazzı amaçlamaktadırlar. Yine Fârâbî için de ay-üstü varlıkları olmakla ikinciler ve semavi cisimler, Tanrısal mutluluğa ve Tanrısal hazza ulaşabilmek adına İkinci'nin özünü kavramak ve bilmek durumundadırlar. Bu bağlamda Fârâbî'ye göre de ay-üstü varlıkları adına İlk Varlık'ın özünü düşünmek gibi bir zorunluluk söz konusu olmaktadır. Varlıksal hiyerarşide her bir ay-üstü varlığı; bir üstündeki varlığı düşünme konusu kılmakla, aslen en uzak sebep olarak görünen varlıksal hiyerarşinin en ilk ve üstün Varlık'ını düşünmek ve bilmekte, böylece de varlık kazanabilmekte ve mutlu olabilmektedir. İşte bu anlamda her iki filozofumuz adına da ay-üstü alem adına "Mutlak bir determinizm" geçerli olmaktadır. Dolayısıyla da hiçbir ay-üstü varlığı Tanrısal varlığı arzu etmek, O'nu düşünmek ve bilgisinin konusu kılmak dışında bir özgürlüğe sahip olamamaktadır.

Ay-altı varlıkları da hiyerarşik bir dizilim arzietmekte olup bunlar içerisinde insan, bitki ve hayvanlardan farklı bir üstün konuma sahip olmaktadır. O; besleyici yetiye ve duyusal yetiye, imgelemeye, duyusal arzu (iştah) ya sahip olmasının yanı sıra düşünme yetisine sahip olmaktadır. İşte sahip olduğu bu akli yeti dolayısıyla o, bir üstünlük elde etmektedir. Bu noktada gerek Aristoteles gerekse Fârâbî için insan, diğer hayvanlarla "irade"ye sahip olması bakımından ortaklık gösterirken; o aklın düşünüp taşınarak "seçim" yapılabilmesi anlamında onlardan ayrılanmaktadır.

Nitekim, tüm diğer hayvanlar da insan gibi duyuşsal arzu ya da imgelemeye dayalı arzuya sahip olabilirken; yalnızca insan, düşünsel bir arzuya sahip kılınmaktadır. O, düşünsel arzu ile tercihte bulunabilen bir varlıktır.

Şimdi filozoflarımızın her ikisi adına da insanın tercihini iyi yönde kullanabilmesi ve kötü yönde kullanabilmesi imkân dahilindedir. Çünkü o, tabiatı gereği kendini iyi olan iradi fiillere yöneltecek bir istidata sahip olduğu gibi, kendini kötü olan iradi fiillere yöneltecek bir istidata da sahiptir. Önemli olan, insanın kendindeki iyi olan istidatları alışkanlık haline getirmesi ve yerleştirmesidir. Bunun için de onun, iradi bir eğitime tabi tutulması gerekmektedir. Bu anlamda her insanın söz konusu iradi eğitimi alabilme gücü de birbirinin aynı değildir. Çünkü her insanda iradi istidatların iyi ya da kötü yönde dağılımı ve derecesi farklılık içermektedir. Yine onları iradi bir eğitime tabi tutacak olan kişi de sıradan bir insan olamamaktadır. O kişi, kendisinde iyi yönde tüm iradi istidatların doğuştan bulunduğu ayrıcalıklı bir kişi olmak durumundadır. Ancak ilk yönetici böyle bir kişiliğe sahip olan kişidir. İşte o, insanlardaki iyi irade fiilleri alışkanlığa dönüştürerek ortaya çıkarmakla görevlidir. Ancak yine de filozoflarımız için iyi ya da kötü yönde seçimde bulunarak, eylemde bulunabilmek son çözümde kişinin kendi elindedir. Dolayısıyla her insan, eyleminin failidir. Bu nedenle insanın iyi edimlerinden dolayı övüldüğu; kötü edimlerinden dolayı da yerildiği görülmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere, insanın kendindeki iyi olan iradi istidatları gereğince ortaya çıkarabilmesi için düşünüp taşınarak, tartarak “seçim”de bulunabilmesi gerekmektedir. Zaten ilk yönetici de ona bu dolayımnda kılavuzluk edecek kişidir. O, sahip olduğu en yüksek Akıl’ın ve en yüksek Tanrısal’ın bilgisiyle insanları aydınlatıyor olmalıdır. O, her insanı gençliğinden bu yana iradi olarak eğitmekle Tanrısal mutluluğu amaçlamaktadır.

Son çözümde, filozoflarımız adına insanı ay-altı dünyada beşeri iyiliğe ya da kötülüğe götürecektir olan insanın “seçim”i olmuş olsa da, insan, seçimini aklın yönünde kullanarak mutlak iyiliğe ulaşabilmek adına bir kılavuza gereksinim duymaktadır. İşte bu bağlamda insan adına aslen tam anlamıyla bir özgürlük durumundan söz edilememektedir. O; Tanrı’nın küllî idaresi içerisinde cüzî bir iradeye sahip bir varlık olarak konumlanmaktadır. Ancak yine de insanın ay-altı dünya adına özgürlüğu, onun seçimi dahilinde gerçekleşeceğinden, söz konusu özgürlüğün,

”ılımlı bir determinizm” i ifade ettiği belirtilebilir. Dolayısıyla beşeri determinizmin sözü edilen bu ılımlılığının, yalnızca insan adına var olma durumundan söz edilebilirse, ay-üstü varlıkları adına daha katı olmakla, ”mutlak determinizm”den söz edilmesi bizce gerekli görülmektedir. Çünkü ay-üstü varlıkları gerek ontolojik konumları, gerekse epistemolojik değerleri itibariyle, Tanrısal Varlık’ a yakınlık arz etmektedir. Onlar adına özgürlük durumunun belirlenimi, yalnızca Tanrısal Varlık’ a ait olmaktadır. İşte bu anlamda onların her biri de O’nun özünü düşünmek, bilmek ve arzu etmekle aslında tek bir ereksel mutluluğu amaçlamaktadırlar.

Yukarıdaki özetsel ifadelerde filozoflarımız adına Ay-Üstü ve Ay - Altı âlemde irade özgürlüğü konusunda bir benzerlik bulunmaya çalışılmaktadır. Ancak bilindiği üzere Aristoteles Batı Felsefesi; Fârâbi ise İslâm felsefesi filozofudur. Her ne kadar Aristoteles Batı dünyasında ilk öğretmen; Fârâbî ise ikinci öğretmen (muallim-î sanî) olarak kabul görüyor ve Fârâbî Felsefesinde bir meşşaiyyun ve felasife filozofu olması adına Aristoteles’i izliyor olsa da sonuçta, Türk - İslâm filozofu olması adına tabii ki onun felsefesi, Aristoteles’in felsefesinden farklılık içermektedir. Anlaşılacağı üzere, Fârâbî’ nin özgür irade konusuna yönelimi de Aristoteles’le tam bir örtüşme içerisinde değildir. İlk bakışta Fârâbî’yi konuya yaklaşımında Aristoteles’in bir izleyici olarak görmemiz mümkündür. Ancak Fârâbî ’nin İslâm felsefesi filozofu olması açısından, gerek Ay-Üstü âlem gerekse Ay-Altı âlem adına iradî özgürlük konusunda tam anlamıyla Aristoteles’in bir takipçisi olması bizce mümkün değildir. Fârâbî’ nin konuya yöneliminde Aristotelesçi yönler olsa da, onun konuya ilişkin değerlendirmeleri, Aristoteles’inkinin bir tekrarı olarak kabul edilememektedir. Bizce Fârâbî’nin, Aristoteles’in felsefesini İslâm kaidelerine daha uygun bir biçime getirebilmek için Tanrısal Varlık, Akıl ve Peygamberlik Nazariyeleri arasında bir bağ kurma çabasında olduğu söylenilebilir. Çünkü tezimiz dahilinde ifade edildiği üzere Fârâbî için Ay-Üstü ve Ay-Altı âlem ilişkileminde, onun Tanrısal Varlık Nazariyesi; Akıl Nazariyesinin başlangıç noktasını, Akıl Nazariyesi ise Peygamberlik Nazariyesinin esasını teşkil etmektedir. Dolayısıyla Fârâbî için ay-Üstü ve ay-Altı varlık âlemi ontolojik, epistemolojik ve ahlaki açıdan en üstün varlık olması bakımından Tanrısal Varlık’ a dayalı olarak açıklanmaktadır. Fârâbî’ nin düşüncesinde Tanrı var olan her şeyin varlığını kendisinden aldığı, özü gereği zorunlu olan varlıktır. O, tözü bakımından en

mükemmel ve gerçek varlığa sahiptir. Tanrı, evrendeki tüm var olanların varlığının “İlk Neden”idir. O, özü bakımından ezeli bir varlığa sahiptir. Tanrı’nın maddesi ve formu yoktur. Aynı biçim de Tanrı’da cins ve tür bakımından da bir bileşim yoktur. Bu nedenle de tanımlanamamaktır. Yine İlk Varlık, varlığında maddeye muhtaç olmadığından tözü bakımından bilfiil akıldır, aynı zamanda da akılsaldır. O, akılsal olmak için kendisini düşünecek kendisinden ayrı bir töze ihtiyaç duymamaktadır. O’nda düşünen ve düşünülen öz bir ve aynı şeydir. Bu bakımdan Fârâbî’nin Tanrı kavramı, esas itibariyle Aristoteles’ininkinin aynıdır. Aristoteles’te olduğu gibi Fârâbî için de Tanrı, kendi kendini düşünen düşüncedir. Tanrı, düşüncenin düşüncesidir. O, en mükemmel olan özünü düşünmek ve bilmek zorundadır. Bu anlamda Tanrı’da özne ile nesne, bilen ve bilinen bir ve aynı şeydir. Ancak ana çizgileriyle Aristotelesçi olan bu Tanrı anlayışı, aşkın olmasına rağmen yarattıklarının yanında olan, onlarla ilgilenen ve onların dualarına kulak veren İslâm’ın Tanrı tasavvuru ile bağdaşmamaktadır. İşte bu noktada Fârâbî için Tanrı salt Aristotelesçi anlamıyla değerlendirilememektedir. Çünkü ifade edildiği üzere; Aristoteles’in Tanrı’sı Salt akıl, mutlak düşünce olduğundan O, dünyaya eğilememektedir. Bu anlamda Aristoteles’e göre Tanrı’nın dünya ile ilgilendiği görüşünün kabulü bizleri, Tanrı’nın mükemmelliğini ortadan kaldırmak gibi bir sonuca ulaştırmaktadır. Bu anlamda Aristoteles’in Tanrısının “Bencil bir Tanrı” olduğu söylenilebilmektedir. Ancak bir İslâm filozofu olması bakımından Fârâbî bu Aristotelesçi “Bencil Tanrı”yı südür Teorisi ile İslâm’ın Tanrı’sıyla bağdaştırmaya çalışmakta, böylece de duyuşal dünyayı akılsal dünyaya, evreni Tanrı’ya bağlamaktadır. Fârâbî’ye göre feyz, Tanrı’nın fiil halinde bulunan ezeli bilgisinin ve düşüncesinin sonucudur. Fârâbî için “yaratım” , Tanrı’nın kendi kendini düşünmesinin zorunlu bir sonucudur. Tanrı, kendi kendini düşünürken zorunlu olarak evreni varlığa getirmektedir. Dolayısıyla evrenin varlığı, Tanrı’ nın kendi kendini düşünmesinden ibaret ise, Tanrı ezeli düşünme olduğu için, evren de ezeli olarak var olmak durumundadır. Görülüyor ki Fârâbî, Aristoteles gibi maddenin ezeliğini kabul etmekle birlikte, onu Tanrı’dan türetmekle felsefeyi İslâm dinine yaklaştırma çabası içerisindedir. Çünkü Fârâbî için, tüm ay-altı âlemdaki insani fiiller son çözümde küllî, ilahi bir iradeyi dayandırılmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî’ye göre, Tanrısal iradeden ve bilgiden bağımsız bir insani irade ve bilginin varlığı yadsınmaktadır. İnsanın kendi eylemeleri

üzerinde mutlak anlamda bir belirlenimi söz konusu olamamaktadır. Bu bağlamda Tanrısal iradenin ay-Üstü varlıkları adına olan daha doğrudan belirlenimi, ay-Altı varlıkları adına daha dolaylı biçimde gerçekleşmektedir. Tanrı, Ay-Üstü varlıkları için yakın, ay-Altı varlıkları için ise uzak sebeptir. Ancak onun uzak sebep olması, fiillerin belirleyicisi olmadığı anlamında yanlış algılanmamalıdır. Tanrı, insanın varlık nedeni ve insani fiillerin dolaylı failidir. Yine Tanrı'nın insan fiilleri üzerindeki etkisi, insana hiçbir hürriyet alanı açmayan bir etki de olamamaktadır. İnsan, fiillerinin bizzat doğrudan failidir. Ancak Fârâbî için insan mümkün bir varlık olması bakımından fiillerinde doğru ya da yanlışla yönelecek biçiminde Tanrı adına belirlenmişliğe sahip değildir. Çünkü her mümkün varlık kendi içerisinde bir çelişki barındırır. Tanrının insan fiilleri üzerinde bir iyi ya da kötü olarak belirlememişlik, durumu , “O” nun ilahi ilim ve ilahi bilgisine hanel getirememektedir. Söz konu durum, Tanrısal iradenin küllîğini gözetmesi yanı sıra insana da bir hürriyet alanı açabilmektedir. İnsan, mümkün bir varlık olarak yaratılmıştır ve onda iki zıt durum bir aradadır. Ancak insanın Tanrı tarafından iki zıt durumdan birini gerçekleştirecek biçimde bir istidatla yaratılması, Tanrı adına bir mümkünlük durumu arzetmemektedir. Çünkü Tanrı'da bizatihi mümkünlük durumu olamamaktadır. Tanrı için insan fiillerinin bilkuvve olma durumu hiçbir suretle söz konusu olamamaktadır. Ancak insan için fiillerin bu biçimde ya da şu biçimde gerçekleşiyor olması söz konusudur. Dolayısıyla Tanrı'nın insana verdiği istidatlar, Tanrı'da bilfiil iken, insan'da henüz bilkuvveldir. Söz konusu istidatlardan birini seçerek, onu kuvve olma durumuna fiil olma durumuna geçirecek olan insanın kendisidir. Yani Tanrı'ya göre bilfiil olma durumu, insana göre bilfiil olma durumundan farklılık arzetmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın küllî iradesi ve küllî bilgisi içerisinde insanın cüzî iradesi ve cüzî bilgisi bir anlam ifade etmektedir. Tanrısal iradede bilfiil mevcut bulunan iradi fiiller, insani iradede henüz gerçekleşmediği durumuyla bilfiil olarak mevcuttur.

Sonuç olarak bir İslâm filozofu olması adına Fârâbî'nin konuya yöneliminin, ilk bakışta Aristoteles'inkiyle bir benzerlik durumu arz ediyor görünse de; aslen bu yönelimin Batı Filozofu olan Aristoteles'ten daha farklı olduğu gerçeği tarafımızca yadsınamaz bir olgudur.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia. **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1994.

Aristoteles. **Eudomos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Dost Yayıncılık, Ankara, 1999.

Aristoteles. **Fizik**, çev. Saffet Babür, Y.K.Y, İstanbul, 2005.

Aristoteles. **Gök Üzerine**, çev. Saffet Babür, Ankara, 1997.

Aristoteles. **Metafizik I**, çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1985.

Aristoteles. **Metafizik II**, çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1993.

Aristoteles. **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007.

Aristoteles. **Oluş ve Bozuluş Üzerine**, çev. Celal Gürbüz, Ara yayıncılık, İstanbul, 1990.

Aristoteles. **Retorik**, çev. Mehmet H.Doğan, YKY, Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Aristoteles. **Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

Arslan, Ahmet. **İlkçağ Felsefe Tarihi**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

Bertrand, Alexix. **Ahlâk Felsefesi**, çev. Salih Zeki, Akçağ Yay, Ankara, 2000.

Çağrııcı, Mustafa ve Hökelekli, Hayati. **D.İ.A İrade Maddesi**, İstanbul, 2000.

Dağ, Mehmet. "Fârâbî'nin İki Yapıtı", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 14-15, 2003, ss. 17-87.

Demiray, Kemal ve Alaylıoğlu, Ruşen. **Ansiklopedik Türkçe Sözlük**, İnkılap Kitapevi, İst. 2000.

Erdem, Hüsamettin. **Ahlak Felsefesi**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2005.

Fârâbî. **Kitabûl-Hurûf**, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul,2008

Fârâbî. **Fususu'l-Hikem**,

Fârâbî. **Peri Hermenias Muhtasarı**, çev. Mübahat Türker-Küyel, Ankara, 1990

Fârâbî. **Fusûlü'l-Medeni**, çev. Hanifi Özcan, İFAV, İstanbul,2005

Fârâbî. **Makâle fî mâ Yasihhu ve mâ lâ Yasihhu min Ahkami'n-Nücûm**, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul,2003

Fârâbî. **Fusul Munteza**, neş. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut,1971

Fârâbî. **Uyûnu'l-Mesâil**, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul,2003

Fârâbî. **El-Medinetü'l-Fazla**, çev. Ahmet Arslan kültür Bakanlığı Yayınları Ankara, 1990.

Fârâbî. **Es-Siyaset'ül Medeniye**, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1980.

Fazlur, Rahman. **Ana Konularıyla Kur'an**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009

Hançerlioğlu, Osman. **İnanç Sözlüğü**, Remzi Yayınları, İstanbul, 1975.

İbn Manzur. **Lisanül Arap**, Daru'l-Meârif, Kahire, trhsz.

Öner, Necati. **İnsan Hürriyeti**, Kültür ve Turizm Bak. Yayınları, Ankara, 1987.

Özcan, Hanifi. **Fârâbî'nin İki Eseri**, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005.

Özlem, Doğan. **Etik**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2004.

Ross, David. **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınları İstanbul, 2002.

Toktaş, Fatih. **Fârâbî'de Ahlak ve Siyaset**, Etüt Yayınları, Samsun, 2009.

Türkeri, Mehmet. **Elmalı'nın Ahlak Felsefesi**, Birleşik Matbaacılık, İzmir, 2006.

Türkeri, Mehmet. **Etik Bilinç**, Lotus Yayınevi, Ankara, 2011.

Yazıcıoğlu, M. Sait. **Maturidi ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı**, Akit Yayınları, 1988.

Yeprem, M. Saim. **Maturidi'nin Akide Risalesi**, Marmara Üniv. İlah. Vak. Yayınları, İstanbul, 2000