

İbn Sînâ'ya Göre Ahlâkî Temellendirilmesi: Teorik ve Pratik Akıl ile Ölçülülüğün İşlevi

The Foundation of Ethics According to Ibn Sînâ: The Function of Theoretical and Practical Reason and the Role of Moderation


Büşra Bilgin 

Özet

Ahlâkî eylemin ortaya çıkması için akli zorunlu kıstas olarak gören İbn Sînâ, insanın nihâî amacına paralel olarak eylemlerinin teorik ve pratik akla uygun olması gerektiğini düşünür. O, entelektüel faaliyetin yanı sıra, pratik eylemlerimizin ifrat ve tefritten uzak, orta hâl üzere olması gerektiğini düşünür; böylece, hem zihnen hem bedenen ahlâklı olmanın tamamlanmışlığını tarif eder. İbn Sînâ, insanı ruhen ve bedenen bir bütün olarak görür, mutluluk için hem bedenle ilgili hem de ruhla ilgili erdemlere ehemmiyet göstermek gerektiğini iddia eder. İbn Sînâ ahlâkî ve zihnî yönden tekâmülün sağlanması için bedenin ıslah ve arınmasının gerektiğini söyler. Bunun için, insana en çok felsefe, dua, ibadet ve zikirler

Abstract

Avicenna, who sees reason as a necessary criterion for the emergence of moral action, thinks that man's actions should be in accordance with theoretical and practical reason in parallel with his ultimate purpose. In addition to intellectual activity, he thinks that our practical actions should be in the middle state, far from excess and deficiency; thus, he describes the completion of being moral both mentally and physically. Avicenna thinks of man as a whole in both aspects (spiritually and physically), therefore, in order to ensure his happiness, he thinks of the virtue of the soul as well as the virtue of the body, thus idealizing making man happy in both worlds. The best way that morality can suggest to man is for

 Bu makale, Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında lisanslanmıştır. This article is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) License.

 Dr. Öğr. Üyesi | Artvin Çoruh Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü | busracosanay@artvin.edu.tr | ORCID: 0000-0002-2918-6131.

yardımcı olabilir; çünkü o ancak bunlar aracılığıyla tümel ilkelerin bilgisini elde etme istidadına sahip olabilir. İnsan için nihâî mutluluğun yolu, tümelerin ve Zorunlu Varlık bilgisini elde etmekten geçer. Bu çalışmada, İbn Sînâ'nın ahlâk düşüncesi entelektüel ve mistik boyutlarıyla ele alınarak, Platon ve Aristoteles gibi selefleriyle, Kant gibi halefleriyle mukayeseli biçimde incelenmiştir. Böylelikle, bu çalışma İbn Sînâ'nın düşünce tarihinde ahlâkî açıdan konumunu belirlemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, İbn Sînâ, Teorik Akıl, Pratik Akıl, Ölçülülük.

him to complete his mental evolution and to provide the correction and purification of the body for this evolution. For this, philosophy, prayer, worship and invocation can help man the most because only through these can he have the ability to acquire the knowledge of universal principles. The path to ultimate happiness for man is to acquire the knowledge of these universals and of course the Necessary Being.

Keywords: Islamic Philosophy, Avicenna, Theoretical Reason, Practical Reason, Temperateness.

1. Giriş

Ibn Sînâ'nın ahlâk anlayışı, insanı hem beden hem ruh yönünden bütüncül bir varlık olarak ele alan, akla ve ölçülülüğe dayalı sistematik bir yapı arz eder. Onun ahlâk öğretisi, Platon ve Aristoteles gibi seleflerinin felsefî mirası İslâmî-tasavvufî hassasiyetlerle birleştirerek özgün bir biçime kavuşturulmuştur. İbn Sînâ'ya göre insanın nihâî amacı, aklî yetkinliğe erişerek hakiki mutluluğu elde etmektir. Bu mutluluk ise, insanın ancak teorik aklın kemale ermesi, yani Zorunlu Varlık'ın bilgisine ulaşması ile mümkündür. İbn Sînâ'da ahlâk yalnızca dünyevî refahı değil, öte dünyada ebedi saadeti temin etmeye yönelik metafizik bir temele sahiptir.

Bu çalışmanın temel problemi, İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışında pratik aklın bedenî arzuları denetim altına alma işleviyle teorik aklın yetkinleşmesi arasında kurulan ilişkinin nasıl temellendirildiğidir. Özellikle İbn Sînâ'nın ölçülülük (itidal) anlayışı çerçevesinde pratik aklın erdemli eylemleri nasıl meleke hâline getirdiği ve bu süreçte nihâî hedef olan mutluluğa nasıl ulaşıldığı tartışılacaktır. İbn Sînâ'nın bu konuda Aristotelesçi bir temelden hareket etmekle birlikte, insanın yaratılış ölçüsüne uygun davranış ilkesini öne çıkararak daha aşkın bir amaca yöneldiği görülmektedir. İbn Sînâ, her bireyin aklî kapasitesinin eşit olmadığını, dolayısıyla her bireyin teorik ve pratik akla uygun davranmasının da eşit derecede mümkün olmadığını kabul eder. Ancak yine de her bireyin kendi yaratılış ölçüsüne uygun bir orta hâl üzere yaşaması gerektiğini vurgular.

Bu makalede varsayım olarak İbn Sînâ'nın ahlâk sisteminin bireysel davranış düzenlemeleriyle birlikte, nefsin kemâlini hedefleyen metafiziksel bir çerçeve içinde şekillendiği ileri sürülmektedir. Çalışmanın iddiası, İbn Sînâ'da pratik aklın, teorik aklın saflaşmasına hizmet eden bir araç olduğu; ölçülülüğün ise insanı bedeninin etkilerinden arındırarak aklî kemale ve nihayet ebedi mutluluğa ulaştırdığı yönündedir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışı, Aristoteles'in erdem merkezli pratik ahlâkını aşarak, insanı Zorunlu Varlık'a yönelten aşkın bir gaye etrafında sistematize edilmiştir.

Çalışmanın amacı, İbn Sînâ'nın pratik ve teorik akıl ayrımı temelinde şekillenen ahlâk anlayışını, ölçülülük ilkesi çerçevesinde yeniden analiz

ederek, onun ahlâk felsefesini hem bireysel tekâmül hem de metafizik hedef açısından temellendirmektedir. İbn Sînâ'nın "*Nefsin Halleri*" başta olmak üzere "*İşaretler ve Tembihler*", "*Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*" ve "*Ahlâk Risalesi*" gibi birincil kaynakları esas alınarak, bu sistemin nasıl inşa edildiği açıklığa kavuşturulacaktır. Ayrıca ilgili ikincil kaynaklardan faydalanılarak İbn Sînâ'nın ahlâk öğretisi, başta Aristoteles ve Kant olmak üzere selefleri ve halefleriyle mukayeseli olarak ele alınacaktır. Nihâî hedef, İbn Sînâ'nın ebedi mutluluğa ulaştırarak akla ve ölçüye dayalı ahlâk sisteminin yapısını bütüncül bir biçimde ortaya koymaktır.

2. Teorik ve Pratik Akıl: Ahlâkın Aklî Temellendirilmesi

İbn Sînâ'ya göre akıl, nefsin iki asli kuvvetinden biridir (İbn Sînâ, 2023, s. 96). Teorik akıl tümel bilgileri idrak eden, pratik akıl ise bedenini fiillerini yöneten rasyonel kudrettir. Teorik aklın nihâî hedefi Zorunlu Varlık'ın bilgisine ulaşmaktır. Bu hedefe ulaşabilmek için pratik aklın bedenini arzularını kontrol altına alarak teorik aklın gelişimine imkân sağlaması gerekir. Ahlâk İbn Sînâ'da sadece dışsal davranışlara değil, nefsin kemâline yönelen içsel bir sürece işaret eder. İbn Sînâ ahlâkı, insanın yetkinliğe erişmesi için bir araç olarak görür; ahlâkın amacı olan mutluluk ise bu yetkinliğin elde edilmesinin sonucu olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla ahlâk teorik yaşamın kaynağı iken, teorik yaşam ebedi mutluluğun kaynağıdır. İbn Sînâ'nın düşüncesinde ahlâk ve metafizik iç içe geçmiş bir bütündür.

İbn Sînâ, insanı diğer canlılardan ayıran şeyin aklî idrak olduğunu belirtir. İbn Sînâ'ya göre aklî nefis, iki temel işleve sahiptir: teorik yönüyle tümel kavramları kavrar; pratik yönüyle ise eylemleri yönlendiren aklî tercihleri yapar ve düşünsel üretim sağlar. Bu iki yön, insanın aşkın âlem ile doğa âlemi arasında bağ kurmasına olanak tanır ve varlığın birliğini ortaya koyar (Gutas, 2010, s. 37). İbn Sînâ'ya göre, İnsanı diğer varlıklardan ayıran en temel özellik, tümel kavramları zihninde canlandırabilmesi, madde-den tamamen soyutlanmış anlamları akıl yoluyla kavrayabilmesi ve akılla bilinebilir olandan yola çıkarak yeni bilgilere ulaşabilmesidir (McGinnis, 2019, s. 137). Nihâî amaç, teorik yaşamın gerçekleşmesi ise, ahlâk insa-

nı teorik yetkinliğe hazırlamalıdır. İbn Sinâ, ahlâkın iki önemli kavramı olan “iyilik” ve “kötülük”ü teorik yetkinliğin dereceleri ile ilişkilendirir. Ona göre, “iyilik, her şeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı şey ise, varlıktır veya varlığın varlık açısından yetkinliğidir... Bilakis kötülük, ya cevherin yokluğudur veya cevherin bir hâline ait iyiliğin yokluğudur. O halde Varlık, iyiliktir; varlığın yetkinliği ise varlığın iyiliğidir” (İbn Sinâ, 2013a, s. 100-101). İbn Sinâ’ya göre, varlık iyilik olduğuna göre, yokluk kötülüktür dolayısıyla varlığı zorunlu olan (Zorunlu Varlık), saf iyilik; varlığı mümkün olanlar ise, sırf iyilik değildir. Onlar iyiliği ve kötülüğü, varlığı ve yokluğu kendinde muhtemel olarak bulundurur. Varlığın yetkinliği varlığın iyiliği olduğuna göre, varlık iyi olmak için yetkinleşmeye ve sırf iyilik veya sırf yetkinlik olan Zorunlu Varlık’a doğru meyletmelidir. İbn Sinâ iki tür varlık kabul eder; biri Zorunlu Varlık diğeri mümkün varlıktır. Zorunlu Varlık’tan kasıt Allah, mümkün varlıktan kasıt Allah dışındaki tüm varlıklardır. Dolayısıyla varlığı iyilik olarak kabul eden bu düşüncede Allah saf iyilik ve varlığı zorunlu olandır. Bu, Allah’ın, aynı zamanda Platoncu etkiyle ahlâkî bir varlık olduğuna işaret eder. Mümkün varlıklar ise, varlığında yokluk yani kötülük barındırdığı için varlığı saf iyilik olan Zorunlu Varlık’a benzemeye çalışmalıdır. Bu da, mümkün varlıkların tam anlamıyla ahlâkî varlıklar olmayıp içinde imkân taşıdıklarını gösterir. Dolayısıyla insan, teorik yaşamın bir öznesi olarak aynı zamanda ahlâkî varlık olma yolunda da bir yolcudur.

İbn Sinâ aklı, insanda cevher olarak bulunan nefsin iki fiilinden biri olarak görür: “Nefsin iki fiili vardır: bedene kıyasla fiili, bu siyasettir; zatına ve ilkelere kıyasla fiili, bu da akletmedir” (İbn Sinâ, 2023, s. 96). Başka bir deyişle, düşünen nefsin bilici ve yapıcı olmak üzere iki kuvveti bulunur ve bunların her biri isim ortaklığıyla akıl olarak isimlendirilir (İbn Sinâ, 2023, s. 42). İbn Sinâ, bilici kuvveti, teorik akıl, nazari akıl veya âlim akıl gibi isimlerle anarken; yapıcı kuvveti, pratik akıl, eylemsel/uygulayıcı akıl, âmil akıl gibi isimlerle anmaktadır. “Nazari kuvvet/teorik akıl, etkilenmek, ondan faydalanmak ve ondan gelen şeyleri kabul etmek için üst tarafında olana yönelik bir kıyası bulunan güçtür” (İbn Sinâ, 2023, s. 44). Başka bir

deyişle yönü mâkullere dönük olan ve mâkullerin bilgisini elde etmeye istidadı bulunan kuvvettir. Nazarî kuvvet, maddî yönden arınmış, soyutlanmış tümellerin suretlerini kabul eder. Bu nedenle “eğer bu sûretler zatları itibariyle soyut haldelerse, bu halleriyle kabul eder, eğer soyutlanmış değilse de onları maddeden hiçbir eklenti onlarda kalmayana kadar soyutlar” (İbn Sinâ, 2023, s. 44). Bu soyutlama derin tefekkür ve düşünceyi saflaştırma yoluyla yapılır. Yani insan teorik akıl vasıtasıyla soyut hâlde olmayan sûretleri saflaştırır/teorikleştirir ve temâşâ eder; bu, onun yapabileceği en iyi ve en yetkin fiildir.

Teorik akıl, tümellerin sûretlerini bazen bilkuvv ve bazen de bilfiil olarak kabul eder. Teorik aklın kendine nispetle mutlak kuvvet, mümkün kuvvet ve yetkin kuvvet gibi doğuştan sahip olunan kapasiteleri vardır. Teorik akıl bu kapasitelere nispetleri ile heyulânî akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve müstefad/kazanılmış akıl gibi aklın kuvvet derecelerine sahip olur (İbn Sinâ, 2023, s. 46-48). İbn Sinâ’ya göre, “müstefad akıl seviyesinde insan türü tamamlanır. Orada insanî kuvvet var olanların tamamıyla ilgili olan ilk ilkelere benzer” (İbn Sinâ, 2023, s. 48). O hâlde teorik akıl, tümellerin bilgisine veya sûretlerine ulaşmak için yukarıda basamaklar hâlinde sayılan yetkinliği tamamlaması gerekir. Kendisine verildiği hâliyle akıl, bu bilgilere erişmek için yetkin değildir onu kendi kemâl derecesine ulaştırması gerekir ki bunun yolu yukarıda da bahsedildiği üzere ahlâktır.

İbn Sinâ, aklın kuvvetlerinin bir kısmının bir kısmına hizmet ettiğini belirtir. Ona göre, kazanılmış ya da kutsal akıl, tüm aklî düzeylerin en üstünde yer alır ve diğer akıl türleri ona hizmet eder. O, nihâî amacı temsil eder. Ardından, potansiyel hâlden etkin hâle geçmiş olan meleke akıl gelir; bu akıl, heyulânî (maddeye bağlı potansiyel) aklın gelişiminden sonra ortaya çıkar. Yapıcı akıl ise tüm bu akıl türlerinin işleyişini destekler. Bedenle kurulan ilişki, nazarî aklın kemale ermesi ve saflaşması için gereklidir. Bu süreci yöneten ise pratik (eylemsel) akıldır (İbn Sinâ, 2023, s. 50). İbn Sinâ’da eylemsel akıl yani pratik akıl, “insanın, belli tikel fiillere yönelik bedensel hareketlerinin ilkesi olan bir güçtür. Bu güç, fikirlerini terimlerle özelleştirmeyi gerektiren etraflı bir düşünmeye dayanır... Örneğin, yalan

kötüdür, zulüm kötüdür, gibi mantık kitaplarında saf akli öncüllerden ayrılan apaçık öncüller gibi” (İbn Sînâ, 2023, s. 42). Pratik akıl, bedeninin refahıyla ve tercihleriyle ilişkilidir. İbn Sînâ’nın pratik akla yüklediği işlev, bedenî arzulara karşı nefsi disiplin altına almak ve insanı erdemli bir yaşama yöneltmek noktasında merkezi bir rol taşır. İbn Sînâ’ya göre pratik akıl, ahlâkî değerleri tayin eden, iyi ile kötüyü ayıran ve buna göre tercih yapma yetisine sahip olan akıldır. Fakat burada dikkat çekici olan nokta, pratik aklın yalnızca teorik bir bilme yetisi değil, aynı zamanda etkin ve yönlendirici bir kuvvet olarak tasarlanmış olmasıdır. İbn Sînâ, bu yönüyle akli bir “âmil” güç olarak tanımlar; yani akıl sadece neyin doğru olduğunu bilen değil, bedensel arzulara hâkim olan, nefsi terbiye eden bir otoritedir (İbn Sînâ, 2019, s. 55). İbn Sînâ’ya göre, yapıcı gücün, bedenî güçler üzerinde denetim kurması gerekir. Aksi hâlde, bedensel eğilimler tarafından yönlendirilen ve onlara boyun eğen bir yapı ortaya çıkar ki bu, ahlâkî bir düşüklük olarak değerlendirilir. Oysa yapıcı güç, bu etkilerden bağımsız olmalı, onlara tâbi olmamalı; tersine, onları yöneten konumda bulunmalıdır. Bu durumda ahlâk, yalnızca dışsal kurallara dayalı değil, nefsi yetkinleştiren ve ruhu saflaştıran erdemli bir nitelik kazanır (İbn Sînâ, 2023, s. 42). Dolayısıyla İbn Sînâ’nın ahlâk felsefesinde, pratik akıl yalnızca dünyevî uyumu sağlayan bir düzenleyici değil, aynı zamanda teorik aklın gelişimi için gerekli zemin hazırlayıcı bir kuvvet olarak temayüz eder.

Bu bağlamda İbn Sînâ’nın pratik akıl anlayışı, Aristoteles’in *phronesis* kavramıyla yapısal benzerlikler taşır. Aristoteles’te *Phronesis*, düşünme, anlama, ihtiyatlı olma, doğru olanı, uygun zamanda ve ölçülü biçimde gerçekleştirme kudreti iken (Preus, 2007, s. 203), İbn Sînâ’da pratik akıl bu işlevi aşkın bir boyutta üstlenir. Pratik akıl, yalnızca ahlâkî eylemleri yöneten değil, aynı zamanda insanı teorik aklın kemâline hazırlayan ve Zorunlu Varlık’a yönelten metafizik bir araç hâline gelir. Bu yönüyle, İbn Sînâ’nın pratik akıl tasarımı, *phronesis*’in fonksiyonunu genişleterek onu ebedî mutluluğa ulaştıracak felsefî bir köprüye dönüştürür.

Bu yaklaşım, pratik aklın bedenî eğilimlere hâkimiyet kurmasını, yalnızca bireysel erdem için değil, aklî kemâlin ve ilahî hakikatin idraki için

zorunlu bir koşul olarak görür. Nitekim burada İbn Sînâ'nın Aristotelesçi mirasa yakınlaştığı görülür; çünkü Aristoteles de erdemi, tutkuların akıl tarafından orta hâle sevk edilmesiyle tanımlar. Ancak İbn Sînâ, bu öğretiyi yalnızca dünyevî ölçekte bırakmaz; onu metafizik bir amaca bağlar. Pratik akıl, bu yönüyle yalnızca bedensel arzuların sınırlandırıcısı değil, aynı zamanda insanın teorik tekâmülüne katkı sunan ilkesel bir kudret olarak işlev görür.

Bu noktada İbn Sînâ akılla, insan tabiatının bir parçası olan bedensel arzuları neredeyse bütünüyle karşıt olarak konumlandırır. Bu durum, özellikle Aristoteles'teki orta yol anlayışından farklı olarak, insanın bedenî yönünü bastırmaya yönelik daha asketik bir eğilim taşır. İbn Sînâ'nın mistik yönelimiyle de uyumlu bu anlayış, bedensel olanı sadece düzenlenecek bir unsur değil, aşılması gereken bir engel gibi sunar. Oysa günümüz ahlâk psikolojisinde ve erdem teorilerinde, bedensel arzular mutlak bir olumsuzluk olarak değil, doğru şekilde yönlendirilip dönüştürülebilecek bir unsur olarak görülür. Bu açıdan İbn Sînâ'nın pratik akla verdiği merkezî ve hâkim rol, insanın bütünlüklü yapısını (akıl-beden dengesi) aşırı biçimde aklın lehine bozmakla eleştirilebilir.

İbn Sînâ insanî nefsi tek bir cevher olarak tasavvur eder. Bu cevherin bir aşağıya diğeri yukarıya doğru olan iki faaliyeti vardır. Aşağıya doğru olan faaliyet beden ve onun yönetilmesine yönelik iken, yukarıya doğru olan ise, tümeller ve makullerin bilinmesine yöneliktir. Nefsin iki yönü bulunur: biri bedene döndüktür ve bu yönün, bedenine doğasına uygun arzuları kabul etmemesi gerekir; diğeri ise yüce ilkelere yönelmiştir ve bu tarafın, yüksek hakikatlerden gelen etkileri sürekli olarak alması ve onlara açık olması beklenir (İbn Sînâ, 2023, s. 44). Nefis, tekil fiillere pratik akıl aracılığıyla, tümel bilgiye ise teorik akılla ulaşır. Nitekim Aristoteles'in de belirttiği gibi, teorik aklın amacı hakikati bilmekken, pratik aklın amacı eylemdir (Aristoteles, 2017, s. 45). Ancak insanın pratik aklı teorik aklına daima hizmet eder çünkü amaç bedenine işlerini yöneterek teorikleşmeyi sağlamaktır. Dolayısıyla her iki kuvvet de birbirinden bağımsız hareket etmez; “insani nefis tasavvur ve tasdikini ilkelerini elde etmek için bedenden yardım alır.

Bu ilkeleri elde ettiğinde tekrar kendi zatına döner” (İbn Sinâ, 2023, s. 86). Böylelikle, bedenden aldığı yardım ile tümellere yönelir ve bedenin etkisinden kurtulmaya çalışır. Aristoteles’te olduğu gibi, ruh veya nefis bedeni kullanmak ve ondan yardım almak zorundadır (Aristoteles, 2021, s. 61). Ancak bu iki kuvvet birbiriyle çeliştiğinden birbirinin fiillerine engel olur. Bundan sebep, nefis, bir işle meşgulken diğerinden uzaklaşır; iki işi aynı anda yürütmesi oldukça zordur. Bedenle ilgili meşguliyetleri arasında duyular, hayal gücü, arzular, öfke, korku, üzüntü ve fiziksel acılar yer alır. Akledilebilir bir şeyi düşünmeye başladığında, beden kaynaklı unsurların seni engellediğini fark edersin. Bu durumda ya sen bu engelleri aşarsın ya da bedenin eğilimleri seni kendi doğrultusuna çeker (İbn Sinâ, 2023, s. 96). Alpina’ya göre, bu iki yönlü hareket birbiriyle çelişkili görünmesine rağmen, aslında nefsi çok iyi açıklar: Nefs, bir yandan bedene yerleşmekten ziyade onunla bir ilişki kurmaya ihtiyaç duyarken, öte yandan, kendi eylemlerini gerçekleştirmede bağımsız kalır. Bu durum, nefsin doğasındaki dengeyi açık bir şekilde ortaya koyar (Alpina, 2024, s. 178). İbn Sinâ *Hayy bin Yakzan* adlı eserinde, teorik aklı meşgul eden bedenin bu güçlerini birbirine kırdırmak gerektiğini söyler.

İbn Sinâ bu meşhur alegorik hikâyede insan için kötü olan üç kötü huy/arkadaş olduğunu bunların muhayyile (hayal gücü) kuvveti, gazap kuvveti ve şehvet kuvveti olduğunu söyler. Muhayyile, bâtil ve boş şeyleri süsleyerek yalanlar düzer. Bu sebeple onun verdiği bilgileri mantıkla tasdik etmeden inanmamak gerekir (İbn Sinâ, 2017, s. 55). Gazap kuvveti, öfke ve heyecan içerir. Onun durdurulması, sakinleştirilmesi çok zordur bu sebeple, yavrusunu kaybeden aslana ve dışı arayan kızgın deveye benzetilir (İbn Sinâ, 2017, s. 57). Şehvet kuvveti ise, açgözlü murdarın biri olarak tasvir edilir ve onu doyumunun mümkün olmadığını açıklığının ancak toprakla yani ölümle son bulacağını bildirir. İnsanın bu kuvvetlerden bu dünyada kurtulmasına imkân yoktur bu ancak ölümle mümkün olabilir. Fakat insan bu dünyada bu kuvvetlerin etkisini azaltabilir ve bir ölçü tutturabilir. Bunun yolu ise gazap kuvveti ile şehvet kuvvetini birbirine kırdırıp, şehvetin yumuşak başlılığını gazabın sert mizacıyla dizginlemektir ki ancak

böylelikle bunların taşkınlıkları giderilebilir. Muhayyile kuvvetinin ise, mantık süzgecinden geçirerek elde edebileceklerinin dışında hiçbir söylediğine inanmamak gerektiğini belirtir İbn Sinâ. (İbn Sinâ, 2017, s. 57-59). Özetle, İbn Sinâ'nın söylemek istediği şey, insanlar elde edebilecekleri en yüce şeyi bedeninin meşguliyetlerinden azade olduklarında bulabilecekleridir. Çünkü onlar ancak böylece mâkulleri ve ilahî olanı bütünüyle temâşâ edebilirler.

İbn Sinâ, insan hayatında en yüce fiilin, ilahî olan saf akılları ve Zorunlu Varlık'ı temâşâ etmek olduğunu belirtmiştir. Çünkü İbn Sinâ'ya göre, teorik zekâlarımız göksel zekâlarla aynı öze sahiptir, onların tam potansiyellerine ulaşmalarını ve göksel zekâlar gibi davranmalarını, yani akıl edilebilir şeyleri düşünmelerini sağlamak bizim kozmik görevimizdir (Gutas, 2014, s. 379). Bu görev Tanrı ile insan arasında bir sevgi ve aşk zemininde ortaya çıkar. "İlk İllet (Zorunlu Varlık), ilahî nefislerin maşukudur; beşer ve melek nefislerinin kemâlleri, mutlak iyinin zatına benzemeye çalışarak, makûlatı güçlerine nispetle olduğu gibi tasavvur etmektir" (İbn Sinâ, 1953, s. 15). İnsan bu tasavvuru elde etmek için onun teorik aklını kuvveden fiile çıkaracak ve onu aydınlatacak bir cevhere ihtiyaç duyar bu cevher, İbn Sinâ'nın metafiziğinin kurucu unsurlarından biri olan Faal Akıl'dır. Ona göre, "bu şey bilkuvve akıl olan her şeyin bilfiil akıl olmasının sebebidir. O, akılların kuvveden fiile çıkmasında tek başına sebep olarak yeterlidir. Bu şey, bilkuvve hâlde olup ondan dolayı bilfiil hâlde geçen akıllara kıyasla Faal Akıl olarak isimlendirilir" (İbn Sinâ, 2023, s. 124). Faal Akıl, her türlü maddeden soyutlanmış saf bir cevherdir. İbn Sinâ'nın kozmolojisinde Faal Akıl, ay altı âleminin maddesinin, maddede beliren tabîî formların, bitkilerin, hayvanların ve insanların ruhlarının zuhur ve insan aklının tahakkuk sebebidir (Davidson, 1992, s. 76). Ancak İbn Sinâ'ya göre, ondan daha yüce birçok varlık bulunmaktadır ve bu varlıkların her biri, onun gibi maddeden soyutlanmış aklı bir cevher olma açısından onunla ortak özellik taşır. Ancak, her biri kendi başına bir tür teşkil etmesi bakımından ondan ayrılır. Bu varlıklar, yüce âlemlerin ve göksel kürelerin sayısı kadar çoktur (İbn Sinâ, 2023, s. 126). İnsan, Faal Akıl'la kurabileceği bağlantı sayesinde

kuvveden fiile yükselir ve mâkullerin sûretlerini alma noktasında kendini yetkinleştirebilir. “Tıpkı güneşin bilkuvve görünür olanı bilfiil görünür kılmasından dolayı bizatihi görünür ve sebep olması gibi” (İbn Sinâ, 2013b, s. 178) Burada Faal Akıl, Güneş’e benzetilir. Tıpkı Güneş’in cisimleri aydınlatarak görmemizi sağladığı gibi Faal Akıl da, aklımızı aydınlatarak sûretleri görmemizi sağlar. Bu açıdan İbn Sinâ, Aristoteles gibi aklın insanda bulunan en yüce ve tanrısal bir şey olduğunu düşünür (Aristoteles, 2021, s. 67). İnsan aklının tekâmülünün en yetkin derecesi Faal Akıl’dır. Dolayısıyla, “ırfânî idrak de en kat’i anlamıyla, feylesofların akl-ı bi’l-fiil diye nitelendirdikleri akıl düzeyi, insan nefsinin tekâmül etmiş hâlinde zuhur eder” (Chittick, 2010, s. 27). Bu mertebeye erişenlere felâsife “filozof”, sûfîler “insan-ı kâmil” derler. Olgun ve kâmil insan haline gelmek, yani tüm mânevî ve ahlâkî tekâmül evrelerini tamamlamış olmak, İslâmî geleneklerde insanın beşerlikten insanlık makamına yükseldiği yolculuğun nihâî durağını temsil eder. Bu, varoluşsal gelişimin tamamlandığı zirve noktadır (Alantar, 2013, s. 166).

Davidson’a göre, insanın pratik aklının ilkeleri, İbn Sinâ’ya göre, Faal Akıl’dan kaynaklanmaz; bunlar genel olarak kabul görmüş görüşler, gelenekler, fikirler ve zayıf deneyimlerdir. Fârâbî de *Risale fi el-Akl* da pratik aklın ilkelerinin aktif akıldan değil deneyimden geldiğini ileri sürmüştür (Davidson, 1992, s. 88). Teorik aklın ilk ilkeleri elde edebilmesi için pratik aklın deneyimleri ve bedeni belli bir itidal üzere yönetmesi ve düşünen nefsi bedeninin etkilerinden uzak tutması gerekir. Örneğin uyku veya baygınlık gibi durumlarda nefis bedeninin etkilerinden berîdir. Bu durumlarda hayal edici kuvvet duyunun etkisinden kurtulur ve pratik kuvvet, onu sûretlere yöneltir daha sonra elde ettiği suretleri nefste devamlı tutmaya çalışır. Çünkü bu sûretler devamlı kalmadıkça yok olur ve yerini aldatıcı hayallere bırakır. Böylelikle nefste tutulan sûretlerle birlikte rüyalar görülmeye başlar. Hayal edici kuvvetin sabitlediği sûretler daha önce bulunan ve duyulardan elde edilen sûretlerle ve ilahî sûretlerle benzerlik kurmaya başlar. Bu benzerliğin ilki ile görülen rüyalar tabir gerektirirken ikinci benzerlik ile görülen rüyalara tabir gerekmez. Bu rüyalar ile peygamberliğin dereceleri

ortaya çıkar. İşte pratik aklın hem idrak etmesi, hem de bedeni ve âlemi yönetimi bu şekildedir. İbn Sinâ'nın takipçisi olan Şihâbüddîn Sühreverdî (ö. 1234) de, “insanın dış duyularının meşgaleleri azalır, tahayyülün meşgalelerinden kurtulup gaybî şeylere muttali olabilir, böylece sadık rüyalar görür” (Sühreverdî, 2012, s. 208) der.

İbn Sinâ için “insan türünün en faziletlisi, nazarî kuvvetin sezgisinde bir öğreticiye ihtiyaç duymaksızın en üst yetkinlik seviyesine ulaşan, nef-sânî âlemdaki bu âlemlerle ilgili olayları müşâhede ederek pratik kehanette en yetkin seviyeye ulaşan ve uyandığında da söz konusu şeylerin sabit bir şekilde ortaya çıkan kişidir” (İbn Sinâ, 2023, s. 148). Bu kişiler, kuşkusuz filozoflar ve peygamberlerdir. Teorik akla bu yolda yardım eden Faal Akıl, onu yetkinleştirir ve kişinin basireti arttıkça mutluluğa istidadı da artar. Esasen, İbn Sinâ'ya göre, “felsefe, kemale veya mutluluğa ermek için, insanın, elinden geldiğince, teorik ve pratik hakikatlere, kavramsal yolla ve çıkarışlar yapa yapa ulaşmaya çalışmaktır” (Türker-Küyel, 1997, s. 1283). İbn Sinâ düşüncesinde, İnsan, bu dünyaya ve ona ait olan şeylere ancak öte âlemlerle olan bağını kuvvetlendirdiğinde yabancılaşabilir. Böylece, o kişi için o âleme yönelik bir özlem ve oradaki gerçekliklere karşı derin bir sevgi oluşur; dünyaya dair olan her şeyden yüz çevirir. Hakiki mutluluğa, nefsin tikel fiillerle ilgili yönünün ıslah edilmesiyle ulaşılır (İbn Sinâ, 2023, s. 164). İnsanın tikel eylemlerini düzeltmesiyle, tümel şeyleri elde etmesi olanaklı hâle gelir ve bu yolla ebedi mutluluğa ulaşması mümkün olur. İnsanın en yüce ideali, teorik yaşamı inşa etmek ve ilahî olan varlıkları temâşâ etmektir. Bu amaç için pratik aklın teorik akla hizmet etmesi gerekir. Bu hizmet, Aristoteles ve Platon'da olduğu gibi bir yönüyle bedeninin işlerini orta hâl üzere düzenlemeyi diğer yönüyle nefsi bedeninin etkilerinden ve meşguliyetinden olabildiğince uzaklaştırmayı içerir. İnsan bu âleme âşıktır, bu öyle bir aşktır ki, insanı rahat bırakmaz ve ona musallat olur. Burada İbn Sinâ, eğer yapabilirsen, bu dünyanın yakıcı gayrı meşru aşkından kurtulman gerekir, der (Dînânî, 2024, s. 166). Bu anlamda, İbn Sinâ'nın teorik yaşama dayalı ahlâk düşüncesi, bir taraftan teorik ve pratik akli temel alırken diğer taraftan bedeninin eylemlerinin ölçülülüğünü

temel alır. Nihayetinde tümellere erişmek için tikel eylemlerin düzelmesi gerekmektedir. Biz (yani, bizi tanımlayan ve hayatta kalan temel özümüz, rasyonel ruhlarımız) bir bedene sahip olduğumuz ve maddi varlığımız göksel varlıklarınki gibi engelsiz aklımızı engellediği için, bedene her türlü yolla, davranışsal (dini uygulamalar, etik davranış) ve farmakolojik olarak bakmak zorundayız, böylece onun mizahi mizacını aklın işlevine yardımcı olacak bir denge düzeyine getirmeliyiz. Bu, dünyaya dair bilimsel bir bakış açısıyla dikte edilen hümanist bir etikdir (Gutas, 2014, s. 379).

İbn Sînâ'nın insanın teorik aklın ilkelerini veya tümel varlıkları idrâk edebilmesi için aklının ve ruhunun kemâle ermesi gerektiğine dair tezi, birçok düşüncesinde olduğu gibi Aristoteles'in düşüncesiyle benzerdir. Aristoteles'te insanın nihâî amacı ve yetkinliği kendi kendine yeterlidir. Ona göre, kişinin yetkinleşmesi ve mutluluğa erişmesi, kişinin doğasına uygun olarak erginleşmesini ifade eder (Aristoteles, 2010, s. 9). Aristoteles, mutluluğu erdemle birleşmiş refah olarak görür. İnsan için erdemli olmak, insanî niteliklerini ve yetkinliklerini en fazla geliştirdiği duruma erişmiş olmak demektir (Aristoteles, 1995, s. 48). Yani insanın kendi potansiyel yetkinliğini doğasına uygun biçimde gerçekleştirmiş olması demektir. Ancak İbn Sînâ'da yetkinleşme yalnızca aklî gelişimle sınırlı değildir; bu süreç aynı zamanda mistik bir gayreti de zorunlu kılar. İnsanın nefsinin en yüksek mertebeye ulaşabilmesi, aklî bilginin yanında aşkın bir yönelim gerektirir. Bu yönelim, nefsin İlk İlke'ye, yani Zorunlu Varlık'a benzemeye çalışmasıdır. İbn Sînâ'ya göre her hareketin kökeninde bu benzemeye yönelik bir arzu bulunur. Feleklerin hareketi bile İlk İlke'ye benzemeye duyulan aşkın bir tezâhürdür. Nitekim bu aşk, âşğın maşukuna kavuşma arzusuna benzer şekilde düşünülür. İbn Sînâ bu meseleyi şu şekilde açıklar: “Bir iyiye erişen tabiatları icabı ona âşık olur. İlk İllet, ilâhî nefislerin mâşukudur; beşer ve melek nefislerinin kemâlleri, mutlak iyinin zatına benzemeye çalışarak, makûlatı güçlerinin yettiği kadar olduğu gibi tasavvur etmektedir” (İbn Sînâ, 1953, s. 15). Böylece İbn Sînâ'nın sisteminde mutluluğa erişme çabası, yalnızca entelektüel bir faaliyet değil; nefsin İlk İlke'ye benzemek, ona yönelmek ve onunla aşk temelinde irtibat kurmak istemesinden kay-

naklanan metafizik bir gayretin neticesidir. Bu mistik arzu, ulvî cevherleri harekete geçiren temel kuvvettir.

Bu noktada İbn Sînâ'nın ahlâk ve akıl anlayışının merkezinde yer alan mistik yönelim, Kant'ın çok daha sonraları geliştirdiği pratik akıl kavramıyla dolaylı bir benzerlik gösterir. İbn Sînâ'da teorik akıl nihâî mutluluğa ulaşma aracı iken, bu hedefe ulaşmak için nefsin İlk İlke'ye, yani aşkın olana yönelmesi zorunludur. Bu yönelimde mistik aşk ve İlk İlke'ye benzemeye çalışmak, aklın aşkın boyutla irtibatını sağlar. Kant ise, teorik aklın bu aşkın varlık alanına ulaşamayacağını kabul eder; fakat benzer şekilde, insanın özgürlük ve ahlâk üzerinden aşkın bir varlık düzeniyle ilişki kurabileceğini öne sürer. Böylece her iki düşünür de insanın nihâî amacını, doğrudan kavranamayan aşkın bir varlıkla ilişkilendirir; fakat İbn Sînâ bu bağı aşk ve mistik benzeşim üzerinden kurarken, Kant ahlâkın rasyonel zorunluluğuna dayanır.

Kant, metafiziksel olanı, teorik akıl ile kavrayamayacağını düşünerek, metafiziksel alan için pratik akli yani ahlâkı önermiştir. Düşünce tarihinde bir dönüm noktası olan Kant'ın bu düşüncesi, aklın tabiat ötesine ulaşamayacağını ve aklın yalnızca bu tabiatla faal olduğunu kabul eder. Dolayısıyla teorik akla kapatılan tabiat ötesi, pratik akla yani ahlâka bırakılmıştır ve pratik akıl, tabiat ötesiyle ilişki kurulabilecek bir alan olarak belirlenmiştir. Kant, pratik akli teorik aklın apriori kavramlarının nesnel karşılığını göstermek amacıyla kullanır. Kant'a göre teorik eleştiri, deneyim yoluyla algıladığımız nesnelere sadece görünüşler olarak geçerli olduğunu, ancak bu nesnelere ardında kendi başına var olan gerçek şeylerin bulunduğunu kabul etmeye çalışır. Böylece, duyuların ötesinde kalan kavramların boş ve anlamsız olmadığını savunur. Pratik akıl ise, teorik akılla açık bir mutabakat olmaksızın, nedensellik kavramının duyular üstü bir nesnesi olan özgürlüğe gerçeklik kazandırır; yani yalnızca düşünülebilen bir şeyi, gerçek bir olgu olarak onaylar (Kant, 2016, s. 6). Kant, İbn Sînâ'dan farklı olarak teorik akılla kavranan saf düşünülür şeylerin gerçekte nasıl varlıklar olduğunu asla bilemeyeceğimizi düşünür. Bu apriori kavramlar, "içlerinde duyuma ait hiçbir şey bulunmayan tasarımlar" (Kant, 1993, s. 51) olarak

bizim bilme yetimizin üstünde olan bir varlık alanıdır. Kant için bir şeyin bilgisinin edinilmesi ve kalıcı olması için yaşam içinde deneyimle tanıtılması gerekir (Kant, 2014, s. 101). Çünkü ona göre, “insanın bilgisi zaman-mekân formlarına bağlı duyu verileri alanında olup biter. İnsanın aklı, doğanın bağlayıcı koşullarına dayanmaz” (Heimsoeth, 1986, s. 113). Dolayısıyla Kant için bilgimiz ampirik alanla sınırlı kalmış olur. Ancak Kant, insanı düşünen yönü ile teorik alana ait görür ve onu duyulur dünyanın nedensellik zincirinden zihinsel özgürlük aracılığıyla kurtarır. Bu özgürlük kavramı, yukarıda sözü edilen pratik aklın yani ahlâkın alanına aittir. Kant’a göre “akıl sahibi varlıkların bütün eylemlerinin idesinin temelinde özgürlük idesi bulunur. Düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak insan, kendi istemesinin nedenselliğini, özgürlük idesi olmadan hiç düşünemez; çünkü duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız olma özgürlüktür” (Kant, 2002, s. 71). Öyleyse Kant insanın teorik alanla bağlantısını ancak ahlâkî olan üzerinden mümkün görür. İbn Sinâ’nın insana ebedi mutluluk ve ulaşması gereken yegâne amaç olarak ortaya koyduğu tabiat ötesini teorik olarak bilme, Kant’tan sonra büyük bir kırılmaya uğramıştır.

3. Ölçülülük Erdemi: Orta Yolun Ahlâkı

Bedensel varlığımızın ve faaliyetlerimizin yöneticisi olan pratik akıl, bedenini erdemini belirleyecek ve onun için neyin iyi veya neyin kötü olduğuna karar verebilecek bir kuvvettir. Bu nedenle, ahlâkî eylemlerin oluşumunda en fazla pratik akıl rol oynar ve bedenini erdemi olan ölçülülük de pratik aklın gerektirdiğidir. İbn Sinâ’ya göre pratik aklın ahlâkla ilişkisi onun teorik akılla olan ilişkisinde ortaya çıkar. Nitekim pratik akıl tikel eylemlerdeki ahlâkî kuralları uygularken, teorik aklın toplumda mevcut olan genel ahlâkî kuralları düşünmesi ile ortaya çıkan hükümlere göre davranır. Bir bakıma teorik akıl kanun koyar pratik akıl ona tâbi olarak gündelik hayatta eyleme dâhil eder. Pratik akıl bedenini sahip olduğu arzulara rağmen ahlâkî hükümlerle uygun eylemde bulunabilirse ahlâkî huylar tam anlamıyla oluşmaya başlar. Bu demektir ki, ahlâksız olan eylemler bedenini arzu ve isteklerinin pratik akla baskın gelmesiyle ortaya çıkar. Bu durumda

insan mevcut eylemlerini akla dayalı bir çıkarımla değil bedensel arzuların lehine gerçekleştirmiştir. Bu durum İbn Sinâ'ya göre bedbahtlıktır ve asıl mutluluk aklî kuvvenin yetkinliğe erişmesidir. Bu yetkinliğe ulaşmak, nefsin amelî tarafını ıslahla mümkün olabilir (İbn Sînâ, 2011, s. 3-5).

İbn Sinâ, ahlâkî, bir düşüncenin öncelemesi olmaksızın kimi fiillerin nefsten kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan bir meleke olarak tanımlar. Burada İbn Sînâ'nın kastettiği, aklın devre dışı bırakılması değildir. Aksine, ahlâkî meleke, akıl tarafından şekillendirilmiş ve tekrar eden doğru eylemler yoluyla nefse yerleşmiş bir alışkanlık hâlidir. Başlangıçta aklî muhakeme ile gerçekleştirilen erdemli fiiller, zamanla melekeye dönüşerek nefiste sabitlenir. Böylece kişi, her defasında aklî bir muhakeme yapmaya ihtiyaç duymaksızın, doğru olanı kolaylıkla ve doğal bir şekilde gerçekleştirecek bir ahlâkî olgunluğa ulaşır. İbn Sînâ'ya göre bu hâl, nefsin kemâline işaret eder. Ona göre “ahlâk kitaplarında iki zıt ahlâk arasında ‘ortada olma’nın kullanılması emredilir, yoksa ortada olma melekesi hatta ortada olma meydana gelmeden ortada olmanın fiillerini yapmak değil. Tavassut melekesi adeta hem düşünme gücü ve hem de hayvani güçler için beraber bulunan bir melekedir” (İbn Sinâ, 2013b, s. 271). İbn Sinâ'nın burada dikkat çektiği asıl nokta, ifrat ve tefritten uzak durmanın ahlâk (huy) ve melekeler geliştirmekle kazanılacağıdır. Nefsi bedenden ve duyulardan alıkoyan fiiller ile bu başarılabilir aksine nefse kendi madenini hatırlatmak gerekir (İbn Sinâ, 2014, s. 235). İbn Sinâ bu düşüncüyü Aristoteles'in ahlâkından almıştır. Nitekim Aristoteles “ölçülülük de yiğitlik de aşırılık ya da eksiklik yüzünden bozular, orta olma ile korunur” (Aristoteles, 1997, s. 26) diyerek, erdemli davranışların ifrat ve tefritten uzak orta hâl üzere bulunmakla kazanıldığını ifade eder. Yine Platon'un da temel erdemleri arasında olan ölçülülük, iki aşırı uç arasında ve akla uygun olan davranışı ifade eder (Platon, 2018, s. 125). Platon'a göre, insan en başta kendinin yöneticisi olmalıdır bu yöntemi de ölçülülük, kendini bilmek, zevklerini ve tutkularını dizginlemekle yapabilir (Platon, 2016, s. 97). Platon'a göre insan erdemleri akıl aracılığıyla, bilerek elde edebilir. İbn Sinâ da benzer düşüncededir, ona göre, hayvanî güçlerde teslimiyet ve itaatlik egemen iken düşünme gü-

cünde, hâkimiyet egemendir. İfrat ve tefrit eğilimi, bunların birbiriyle yer değişmesi demektir yani hayvanî gücün egemen, düşünce gücünün itaatkâr olmasıdır. Oysa ortada olma melekesi, bağılıktan ve itaatkârlıktan kurtulma ve düşünce gücünün mizacı üzere bırakılmasıdır (İbn Sinâ, 2013a, s. 176). Ortada olma melekesi düşünen nefis için uygun bir ölçülülüktür; onu bedene meyletmekten alıkoyarak kendi yönüne döndürür. Ancak nefis, beden oyalamalarından bu şekilde kurtulamaz. Bunun için nefsin bedenden ayrılması gerekir.

İbn Sinâ, bedenle ilgili hâllerdeki ve fiillerdeki dengeyi korumamız gerektiğini düşünür. Onlarda herhangi bir sebepten dolayı bir sıkıntı meydana geldiğinde içinde bulunduğu durumu karşıt bir şeyle tedavi etmeye çalışırız ve beden oyalamalarını veya fiillerimizdeki aşırılığı itidal üzere olana kadar noksanlaştırır veya ziyadeleştirme cihetine gideriz. Böylelikle nefsi orta hâllilik itiyadına alıştırmamız gerekir (İbn Sinâ, 2014, s. 233). İbn Sinâ, Aristoteles’de olduğu gibi erdemlerin insanlarda huy olarak yerleşmesi için onları tekrar tekrar yapmaları ve alışkanlık hâline getirmeleri gerektiğini düşünür. Aristoteles’e göre, erdemler, diğer sanatlarda olduğu gibi, önce uygulama yoluyla kazanılır; çünkü öğrenmemiz gerekenleri yaparak öğreniriz. Örneğin, ev inşa ederek usta, gitar çalarak gitarist olunur. Aynı şekilde, adaletli davranışlar sergileyerek adil, ölçülü hareket ederek ölçülü, cesaretle hareket ederek de cesur insanlar haline geliriz (Aristoteles, 1997, s. 24). İbn Sinâ da ölçülü olmanın yolunun orta hâl üzere olan davranışları alışkanlık hâline getirmek olduğunu belirtir. Bu açıdan aslında İbn Sinâ, Aristoteles’in eylem ahlâkını ve tasavvufun nefis tasfiyesine dayanan ahlâk yaklaşımını aşar. Aristoteles’e göre, ahlâk bir iyiyi yapmak iken İbn Sinâ’ya göre iyiliği yapmak değil alışkanlık hâline getirmektir. Tasavvuf ahlâkında iyi olan nefsin bedenden kurtulmasıdır. İbn Sinâ da ise iyi, insanın toplumsal ilişkiler içinde insanlara iyilik yapması ve bunu alışkanlık hâline getirmesidir. Amacı, insanı iyilik yoluyla mükemmel kılmak ve Allah’a ulaştırmaktır (Çağlar, 1994, s. 37).

İbn Sinâ, insanın düşünce gücünü beden oyalamalarından kurtarmak için ortada olma melekesinin etkin olması gerektiğini ve eylemlerinde ifrattan

ve tefritten uzak durması gerektiğini belirtir. Ona göre dürtüler, şehvî, gadabî ve tedbirî olmak üzere üç tanedir. Bunların erdemi ise her birinde orta olanın bulunmasıdır. Şehvanî durumlardan olan cinsel ilişki, yemek, giyim, rahatlık... gibi duysal ve vehmî hazların orta hâl üzere karşılanması bir erdemdir. İkinci türden erdemler, gadabî durumlardan olan korku, öfke, üzüntü, nefret, öfke, haset gibi dürtülerde orta hâl üzere olmakla elde edilir. Üçüncüsü ise, tedbirî işlerde orta olan yapının bulunmasıdır (İbn Sinâ, 2013a, s. 204). Bu erdemlerin en önemlileri iffet, hikmet ve cesarettir; bu üç erdemın birleşimi ise adaleti oluşturur. Adalet, teorik erdemın kapsamı dışındadır. Bu erdemlerle birlikte teorik hikmete sahip olan kişi, kesinlikle mutluluğa ulaşmıştır (İbn Sinâ, 2013a, s. 204). İbn Sinâ'ya göre adalet ortada olmaktadır; bu nedenle, nefsin arınıp bedenden kurtulması ve ona ege-men olması için adalet üzere olması gerekir. Bu insan, hem kendi yapısında hem de toplum içinde adaleti elde ederek gerçek mutluluğu elde etmiştir. Bir başka ifadeyle, İbn Sinâ'ya göre, “insanın mutluluğu, nefsin ıslah edilmesiyle mümkündür. Bu da nefse iki zıt huy arasında dengede olma melekesinin kazandırılmasıyla. Böylece, hayvanî kuvveler sindirilip bo-yunduruk altına alınmalı, nâtik kuvveler ise etkilenmeye ve daha üstün bir konum alıp etkilemeye hazır hâle getirilmelidir” (İbn Sinâ, 2014, s. 235). İbn Sinâ'nın nefsanî dürtüler olarak saydığı durumları, insanın bedensel ve ruhsal yaşamı için en itidalli seviyede bulundurmak gerekir. Çünkü ona göre, teorik ve pratik erdemlere ilişkin alışkanlıkların edinilmesi, bedenın orta ve dengeli yapısıyla paralel olarak artar. Bu nedenle gazap ve şehvet gibi güçleri tamamen yok etmek yerine, ihtiyaç duyulduğunda dengeli bir şekilde işlevsel hale getirmek önemlidir. Bu, hem bireylerin sağlıklı yaşamı ve neslin devamı için hem de erdemli bir toplumun sürdürülebilirliği için gereklidir (Kılıç, 2022, s. 619).

İbn Sinâ, ifrat ve tefritten uzak kalıp itidalli davranmayı ve bu ölçü üzere düşünerek yetkinlik kazanmayı, aslında insanın bedensel bağlardan kurtulup nefsin akleden yönünü muhafaza etmek için amaçlar. McGinnis'in ifadesiyle, İbn Sinâ, Platon'un Phaidon'unda yer alan Sokrates gibi, kişinin erdemli ve dengeli hayatını bir tür ölüm provası olarak yaşadığını söyler;

burada ölüm, nefsin bedenden ayrılması şeklinde anlaşılır (McGinnis, 2019, s. 239). Dolayısıyla, bedensel arzular insanı teorik yaşamdan uzaklaştırdığı için İbn Sinâ tarafından kusurlu ve kaçınılması gereken şeyler olarak görülür. İnsan itidal üzere yaşarsa, yetkinliğe meyli artar ve kişi akledilirlere yönelir böylelikle nefis de bedenden ayrılmaya hazırlanır. İbn Sinâ, nefsin kendi zatına çokça yönelerek bedenın etkilerinden kurtulması için “nefse, her daim Allah’ı, melekleri ve saadet yurdu olan ahireti hatırında bulundurmasını önerir. Bunlar inancı güçlendirici değerler sayesinde nefste, bedenden rahatsız olma ve uzak durma melekesi yerleşir” (İbn Sinâ, 2014, s. 235). Bu meleke insanın nefsine yerleşince yüzünü Hakk’a döner ve batıldan yüz çevirerek saadete ulaşır. İbn Sinâ, nefsin güzel ahlâk kazandıktan sonra ulvî feyzleri almanın dua ve zikirlerle mümkün olacağını belirterek aklî tekâmülün yanı sıra ibadetlerin ve ihlasın önemini vurgular. Bu hususta ahlâklı insanları bile fazilet ehli ve kendini tutan (nefsine hâkim olan) olarak ayırır. Ona göre, “bunlardan birincisi hayrı isteyerek yapar, ondan haz alır ve yaptığı bu hayr dolayısıyla asla bir sıkıntı ve pişmanlık yaşamaz. İkincisi ise hayrı istemeye istemeye yapar, ondan dolayı acı çeker, muzdarip olur, bu eyleminden asla lezzet almaz” (İbn Sinâ, 2014, s. 239-240). Bu nedenle ihlasla ve nefsin yatınlığı veya kazanılmış melekesi ile erdemli olmak saadet ehlinin özelliğı olarak görünür. Bir bakıma İbn Sinâ, yaptığımız eylemlerde samimiyet ve süreklilik olması gerektiğini söyler.

Pratik akıl, bedenın arzularını kontrol ederken ifrat ve tefritten kaçınmayı, yani orta hâli gözetmeyi esas alır. Bu ölçülülük ilkesi, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde ahlâkî dengeyi temin eder. İbn Sinâ’ya göre, ölçülülük yalnızca davranışsal değil, aynı zamanda psikolojik bir melekedir ve tekrar eden fiillerle kazanılır. Bu bakımdan, alışkanlıklar yoluyla kazanılan erdemli hâller, insanı hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğa erıştırir.

4. Teleolojik Bir Hedef Olarak Mutluluk

İbn Sinâ’ya göre insanın nihâî amacı mutluluktur; bu mutluluk ise teorik aklın yetkinliği ve Zorunlu Varlık’a yönelimle mümkün olur. İnsan

aklı, Faal Akıl aracılığıyla tümellerin bilgisine erişerek yetkinleşir. Bu süreçte dua, ibadet, zikir gibi mistik uygulamalar da aklın saflaşmasına katkı sağlar. Böylece İbn Sînâ, entelektüel faaliyet ile mistik deneyimi aynı potada eritir.

Burada mistik deneyim ile rasyonel çerçevenin telifi, İbn Sînâ'nın ahlâk ve akıl anlayışında birbirini tamamlayan iki unsur olarak kendini gösterir. Mistik pratikler, aklın saflaşmasına hizmet eden araçlardır; insanın nefsinin arzu ve tutkuların etkisinden arındırarak teorik aklın hakikate yönelmesini kolaylaştırır. Böylece mistik yönelim, aklın yetkinleşmesi için zorunlu bir aşama hâline gelir. İbn Sînâ'ya göre teorik aklın kemâline erişme süreci yalnızca akllî bir faaliyetle değil, nefsin terbiye edilmesiyle mümkün olur. Bu terbiye ise dua, zikir gibi manevi eylemlerle sağlanır. Son kertede insan akıllı, Faal Akıl'dan aldığı nurlar sayesinde tümelleri kavrayarak Zorunlu Varlık'a yönelir. İbn Sînâ'nın sisteminde mistik aşk, rasyonel aklın nihâî hedefi olan hakikate ulaşma çabasının doğal bir uzantısıdır.

Neticede ister bu dünyada tam bir arınma ve yetkinlikle; ister ölümlü başlayan bir arınma ve yetkinlikle olsun insan arzuladığı ve hasretini duyduğu hakikate erişir ve nihâî olarak mutlu olur. Çünkü İbn Sînâ için nefis bedende bulunurken haz alma tamamen kaybolmaz. Tam tersine, ceberut âleminin düşüncesine yoğunlaşan ve dünyasal meşguliyetlerden uzak duranlar, beden içinde olsalar da bu hazdan büyük bir pay alırlar. Bu haz onlarda yerleşir ve böylece her şeyden uzaklaşıp kendilerini derin bir meşguliyete kaptırırlar (İbn Sînâ, 2013c, s. 178). Böylelikle İbn Sînâ, bu dünyadaki teorik yaşama ilişkin çabanın bizi aynı zamanda ölüme ve ahiretteki mutluluğa da hazırladığını göstermiş olur.

İbn Sînâ, mutluluğu Allah'ın yakınında ebediyen kalmak olarak tanımlar. Mutluluk, insanın kendini soyutlayıp kendisine yöneldiği gayeler içerisinde özü itibarıyla en erdemli gayedir. Öyle ki mutluluk kendi zâtı dolayısıyla gaye edinilmelidir başka hiçbir şey elde etmek veya talep etmek maksatlı olmamalıdır. Çünkü ona göre, mutluluğun kendisi dışındaki hiçbir şey zatından ötürü ardına düşülecek şeyler değildir (İbn Sînâ, 2011, s. 1-2). İnsan bir ölçü dâhilinde yaratılmıştır bundan dolayı o, yaradılışına

uygun olarak her eyleminde ölçüyü gözetmesi gerekir. Dünya ve ahiret işlerinde ölçülü ve dengeli olmayı bilmesi gerekir. Dünyada iken bir ölü gibi yaşamaması gerektiği gibi hiç ölmeyecekmiş gibi dünya işlerine de dalması gerekir. Amacı ebedi mutluluk olup ölçüsünce dünya nimetlerinden faydalanan insan dengeyi kurup mutluluğa ulaşmış demektir.

5. Sonuç: Entelektüel ve Mistik Gayretin Birliği

İbn Sinâ ahlâk üzerine düşüncelerini, epistemoloji ve metafizik üzerine düşünceleri ile temellendirerek kurgular. Bu bakımdan onun ahlâk anlayışı ne hazza dayalıdır ne de herhangi pragmatik bir kaygı taşır. Aksine onun ahlâk anlayışı, Aristotelesçi mânâda saf *theoria*¹'ya dayanır. Metafiziğinin de temeline aldığı gibi *theoria*'ya yani teorik olana, saf tümel ve akledilir olana ulaşmak nihâî amaçtır. Bu amaç temelinde, ahlâkın iyi ve kötü kavramları, mutluluk kavramı, aklın tekâmülü ve bedeninin erdemi olan ölçülülük gibi meseleler entelektüel bir çabanın sonucu olarak elde edilirler. İbn Sinâ'nın entelektüel çabaya dayandığı bu ahlâk sisteminin iyi tesis edilmesi için aynı zamanda mistik bir gayretin ve dini uygulamaların da bulunması gerekir. Bu tarzda bir gayrete ihtiyaç gösterilmesi onu Aristotelesçi gelenekten ve kendinden sonraki Kantçı gelenekten ayırarak ona İslâmî bir yorum özgünlüğü kazandırır.

Ahlâk konusunda genel hatları itibariyle Aristotelesçi çizgide duran İbn Sinâ, ahlâkî olanın elde edilmesi için bir eylemin ahlâkî yasaya göre uygulanmasını yeterli bulmaz; onun, insan nefsine bir huy veya meleke olarak yerleşmesi gerektiğini belirtir. Bunun yolu, teorik aklın koyduğu ahlâkî yasaları pratik aklın devamlı olarak uygulaması ve alışkanlık hâline getirilmesiyle olur. Böylelikle alışkanlıklar, yapa yapa/eyleye eyleye huy/meleke hâlini alırlar. Bundan sonra insan yaptığı eylemleri bilinçli, istekli ve ondan hoşnut olarak yapar. Burada amaç, iyiliği içselleştirerek kalbi

¹ Theoria'yı Aristoteles en yüksek ve en seçkin etkinlik olarak gördüğü teorik etkinlik mânâsında kullanmıştır. Bk. Michael V. Wedin, "Aristotle", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Ed. Robert Audi, (New York: Cambridge University Press, 1999), 51.

safılaştırmak ve hem toplumsal mükemmelliğe hem de Allah'a ulaşmanın yolunu tesis etmeye çalışmaktır. Dolayısıyla insan iyiliği içselleştirdiğinde ve mizacına huy olarak eklemeyi başarabildiğinde, toplumsal saadetin yanı sıra ebedi saadete gidecek yolu da elde etmiş olacaktır. Zaten İbn Sinâ'ya göre ahlâkın nihâî amacı bu ebedî mutluluktur.

Son olarak İbn Sinâ, ahlâkın inşasını teorik ve pratik akıl ile beden inşasının erdemi olan ölçülülüğe dayandırır. Ancak akla dayalı bu ahlâkî sistem insanı ebedi saadete götürmek için tek başına yeterli görünmez. İnsan felsefe yapmanın yanı sıra öte dünya mutluluğunu elde etmek için dua, ibadet ve zikirlerle ilahî feyzleri almaya elverişli hâle gelmelidir. Bunu elde etmenin yolu ise ihlas ve samimiyettir. İbn Sinâ, insanın iki âleme dönük her yönü için ortak bir ahlâk tesis etmeye çalışmıştır. İnsan bu tek ahlâkî yaşam biçimiyle, hem bu dünyada saadeti ve kendi mizacına uygun hayatı elde edebilecek hem de bu dünyada yaratılış amacına uygun hareket ettiği için ahiret mutluluğunu kazanacaktır. İbn Sinâ'nın her iki dünya için de ortak mutluluğu tesis etme düşüncesi, insanın tekâmülü ile akledilirlerin ve Zorunlu Varlık'ın bilgisine erişmeyi öngörür. İnsan bu mertebede en yüce seviyeye çıkmış ve gerçek mutluluğu elde etmiştir.

İbn Sinâ'nın ahlâk anlayışı Aristoteles ve Kant'ın ahlâk anlayışından daha ileri bir özelliğe sahiptir. Bu da, İbn Sinâ'nın ahlâk anlayışı yalnızca bu dünyadaki eylemleri veya toplumsal düzeni değil, insanın varoluşsal amacı, metafiziksel mutluluğu ve nihâî hakikate yönelişiyle ilgili içerim ve uzantılara sahiptir. Yani, İbn Sinâ'ya göre ahlâk, sadece doğru davranmak ya da toplumsal uyum için değil; insanı Zorunlu Varlık'a (Tanrı'ya) ve nihâî mutluluğa ulaştırmak için de vardır. Bu yönüyle Aristoteles'in dünyasal ve pratik temelli, Kant'ın ise ahlâkî ödev ve özgür iradeye dayandıran anlayışından daha metafiziksel bir ufka sahiptir. İbn Sinâ'nın ahlâk sistemi, Aristoteles'in eylem ahlâkını aşarak erdemin bir meleke olarak yerleşmesini şart koşar. Aristoteles'te erdem alışkanlıkla kazanılır, ama Aristoteles'in ahlâkî eyleme ve karakterin bu dünyadaki olgunlaşmasına odaklanır. İbn Sinâ ise yalnızca eylemle sınırlı kalmaz; erdemin nefste meleke (sabit huy, kalıcı yetkinlik) hâline gelmesini ve insanın ruhunun

kemâline ulaşmasını zorunlu görür. Bu meleke, ahlâkî eylemin rastgele veya düşünerek değil, doğal ve sürekli bir şekilde ortaya çıkmasını sağlar. Son hedef, teorik aklın yetkinliği ve Zorunlu Varlık'a yönelme olduğundan İbn Sînâ, ahlâkı daha metafizik bir çerçeveye yerleştirir. Kant ise teorik aklın sınırlarını belirleyerek metafizik alana pratik akılı yerleştirir. Kant'ta ahlâk, özgürlük idealiyle ilişkili iken; İbn Sînâ'da aşkın mutluluğa götüren bir arınma ve yetkinleşme yolu olarak belirir. Bu yönüyle İbn Sînâ'nın yaklaşımı, daha kapsamlı ve metafiziksel boyutlara açık bir etik anlayış sunar. İnsanın aklen kemâline dayalı, teorik olanla ilişkisinin yalnızca teorik aklın gücü ölçüsünce elde edilebileceği düşüncesi, İbn Sînâ tarafından mistik bir görüşle aşılmış ve sınırları hem toplumsal hem de metafiziksel olarak genişletilmiştir. Tanrı'ya ulaşmak için akıl önemli bir araçtır ancak bu aklın kemâli için beden ve ruh arasındaki ilişkinin dengeli olmasına ve Tanrı ile ilişki kurabilecek bir bağ geliştirmeye ihtiyaç vardır. Bu bağ en genel anlamıyla ahlâk olarak tanımlansa bile, İbn Sînâ'nın işaret ettiği üzere ahlâkın daha özel bir boyutu olan sevgi ve aşk ile sağlamlaştırılması gerekir.

İbn Sînâ, ahlâkı sadece bireysel ya da toplumsal davranış normları olarak değil, insanın ruhsal tekâmülünü hedefleyen bütüncül bir sistem olarak kurgular. Bu sistemde teorik aklın gelişimi, pratik aklın yönetimi ve bedeninin ölçülülüğü birlikte değerlendirilir. Mutluluk, ancak bu unsurların uyumlu birlikteliği ile elde edilir. Ahlâkın mistik bir derinliğe sahip olması, İbn Sînâ'nın düşüncesine İslâmî bir özgünlük kazandırır. Sonuç olarak, onun ahlâk felsefesi hem akıl hem de aşkınlık boyutuyla insanı iki dünyada da mutlu kılmayı amaçlayan bir ideal ortaya koyar.

Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışının çağdaş etik kuramlar bağlamında nasıl okunabileceği de önemli bir sorudur. Günümüzde ahlâk felsefesi, çoğunlukla bireyin özerkliği, bağlamsal karar verme, çokkültürlülük ve toplumsal eşitlik gibi temalar etrafında şekillenmektedir. Kantçı deontolojik etik, faydacı yaklaşımlar ve erdem etiği gibi çağdaş sistemler, ahlâkı daha çok dünyevi, toplumsal ya da bireysel faydayla ilişkilendirirken, İbn Sînâ'nın düşüncesi ise insanın metafizik bir amaca yönelişini mer-

keze alır. Bu anlamda onun ahlâk anlayışı, yalnızca davranış normlarını değil, ruhsal tekâmül ve aşkın bir hedefe yönelmişliği de içerir. Özellikle erdem etiği ekseninde yeniden canlanan klasik geleneklere olan ilgi, İbn Sînâ'nın düşüncesini günümüzde daha anlamlı ve tartışılır kılmaktadır. Onun ahlâkı, sadece bir eylem rehberi değil, insanı Tanrı bilgisine ve ebedi mutluluğa taşıyacak bir yaşam felsefesi olarak güncel etik tartışmalara derinlikli bir perspektif sunmaktadır. Bu yönüyle İbn Sînâ, yalnızca tarihsel bir filozof değil, ahlâkın ontolojik ve teleolojik temelleri üzerine düşünen bir düşünür olarak çağdaş etik için de zengin bir kaynak teşkil eder.

Kaynakça

- Alantar, N. (2013). *Mistik bilim*. Sınır Ötesi Yayınları.
- Alpina, T. (2024). *İbn Sînâ psikolojisinin yapısı: Konu, tanım, fiil* (E. Akdeniz, Çev.). Klasik Yayınları.
- Aristoteles. (1995). *Retorik* (M. H. Doğan, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (1997). *Nikomakhos'a etik* (S. Babür, Çev.). Ayraç Yayınları.
- Aristoteles. (2010). *Politika* (M. Tuncay, Çev.). Remzi Kitabevi.
- Aristoteles. (2017). *Metafizik* (Y. G. Sev, Çev.). Pinhan Yayınları.
- Aristoteles. (2021). *Ruh üzerine* (Ö. Aygün & Y. G. Sev, Çev.). Pinhan Yayınları.
- Çağlar, A. (1994). İbn-i Sina felsefesinde ahlâk. *M. Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 6, 29–38.
- Chittick, W. C. (2010). *Kozmos'taki tek hakikat* (Ö. Çolakoğlu, Çev.). Sufi Kitap.
- Davidson, H. A. (1992). *Alfarabi, Avicenna and Averroes on intellect*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195074239.001.0001>
- Dînânî, Ğ. İ. (2024). *İbn Sînâ söyleşileri* (A. Dursunoğlu & A. Söğüt, Çev.). Önsöz Yayınları.
- Gutas, D. (2010). *İbn Sînâ'nın mirası* (M. C. Kaya, Çev.). Klasik Yayınları.
- Gutas, D. (2014). *Avicenna and the Aristotelian tradition: Introduction to reading Avicenna's philosophical works*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004451100>
- Heimsoeth, H. (1986). *Kant'ın felsefesi* (T. Mengüşoğlu, Çev.). Remzi Kitabevi.
- İbn Sînâ. (1953). *Aşkın mahiyeti hakkında risale* (A. Ateş, Çev.). İbrahim Horoz Basımevi.
- İbn Sînâ. (2011). *Mutluluk ve insan nefsinin cevher olduğuna ilişkin on delil* (F. Toktaş, Çev.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- İbn Sînâ. (2013a). *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik II* (E. Demirli & Ö. Türker, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2013b). *En-Necât* (K. Şenel, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- İbn Sînâ. (2013c). *İşaretler ve tembihler* (M. Macit, A. Durusoy & E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2014). Risale fi'l birr ve'l-ism (G. Deniz, Çev.). *Diyanet İlmi Dergi*, 50(1), 229–243.
- İbn Sînâ. (2017). *Hayy bin Yakzân: Keşifler* (Ş. Yaltkaya, Çev.). Büyüyenay Yayınları.
- İbn Sînâ. (2019). *Ta'likat: Felsefi-bilimsel fragmanlar I* (İ. Hanoğlu, Çev.). Elis Yayınları.
- İbn Sînâ. (2023). *Nefsin hâlleri: Nefsin ölümsüzlüğü ve dönüş yeri hakkında risale* (Ö. A. Yıldırım, Çev.). Litera Yayınları.
- Kant, I. (1993). *Arı usun eleştirisi* (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayınları.
- Kant, I. (2002). *Ahlâk metafiziğinin temellendirilmesi* (İ. Kuçuradi, Çev.). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2014). *Prolegomena* (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayınları.
- Kant, I. (2016). *Pratik aklın eleştirisi* (İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk & F. Akatlı, Çev.). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kılıç, E. (2022). İbn Sînâ felsefesinde ahlâkî öznellik. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 609–624. <https://doi.org/10.32711/tiad.1166473>
- McGinnis, J. (2019). *İbn Sinâ* (E. B. Şaman, Çev.). Klasik Yayınları.
- Platon. (2016). Gorgias. In M. C. Anday (Çev.), *Diyaloglar* (s. 47–135). Remzi Kitabevi.
- Platon. (2018). *Devlet* (S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, Çev.). Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Preus, A. (2007). *Historical dictionary of ancient Greek philosophy*. The Scarecrow Press.
- Sühreverdî, Ş. (2012). *İşrak felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)* (T. Uluç, Çev.). İz Yayınları.
- Türker-Küyel, M. (1997). İbn Sînâ'nın felsefesi ve ahlâk anlayışı. *Erdem*, 9(27), 1279–1287.
- Wedin, M. V. (1999). Aristotle. In R. Audi (Ed.), *The Cambridge dictionary of philosophy* (s. 44–51). Cambridge University Press.