

ULUSLAR ARASI İBN SÎNÂ SEMPOZYUMU

Bildiriler

22-24 Mayıs 2008

İSTANBUL

INTERNATIONAL IBN SINA SYMPOSIUM
Papers

May 22-24, 2008

İSTANBUL

I

Mart 2009

İSTANBUL BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ KÜLTÜR A.Ş. YAYINLARI

Maltepe Mahallesi Topkapı Kültür Parkı Osmanlı Evleri

Topkapı - Zeytinburnu / İstanbul

Tel: 0212 467 07 00 Faks: 0212 467 07 99

www.kultursanat.org / kultursanat@kultursanat.org



ULUSLARARASI İBN SİNÂ SEMPOZYUMU BİLDİRİLER

INTERNATIONAL IBN SINA SYMPOSIUM PAPERS

Genel Yayın Yönetmeni
Nevzat Bayhan

Genel Yayın Danışmanı
Prof. Dr. İlhan Kutluer

Yayın Koordinatörü
Müjdat Uluçam
Hasan Işık

Editörler
Mehmet Mazak
Nevzat Özkaya

Kapak
Aydın Süleyman

Yapım



Ekim / 2008 İstanbul
Copyright © KÜLTÜR A.Ş.
ISBN:

Baskı ve Cilt

.....

İbn Sînâ'da Ahlakî Çözüm Üzerine

On Ethical Analysis In Ibn Sînâ's Thought

Doç. Dr. Müfit Selim Saruhan*

Abstract

In this paper my main concern will be to find out ethical principals that are evaluated by İbn Sînâ in his philosophical system. It is a fact that İbn Sînâ did not deal with the issue of ethics in detail. The main purpose of this paper is to shed light on and to deduce and extract his ethical views and his moral philosophy from the books of Physics and Metaphysics and from his ontology and epistemology. He examined ethics in separate places leaving the synthesis to the careful readers. Relying on different principles in his ethics İbn Sînâ has three different bases in harmony: Ethical Rationalism, Ethical Empiricism, and Ethical intuition. Each one of them has a sense in his thought. In search of foundations of his ethics, the above mentioned principles are examined.

In the background we find finalist and optimistic approach. His cosmological division of the universe into the superlunary and the sublunary has a key role in his ethical analyses. The perpetual problem of good and evil finds itself a reasonable solution in İbn Sînâ. He evaluates physical, logical, epistemological, and empirical answers in order to overcome questions about evil. In short, we focus on the ethics of İbn Sînâ from the point of view of analyses and resolutions.

GİRİŞ: Felsefe ve Çözüm

Felsefenin temel işlevinin ne olduğu hususu üzerinde durulduğunda felsefenin çözüm getiren bir sistem olmaktan çok çözüme giden yolları sorgulayan işlevi ön plana çıkmaktadır. Kanaatimizce felsefeye çözüm getiren bir sistem gözü ile bakmak ile felsefeyi çözüme bir katkısı bulunmayan nitelikte değerlendirmek eşdeğerdir. Felsefe, tanımlanması gereken salt bir sözcük olmaktan çok, araştırılması gereken insani ve kültürel bir girişim olarak eleştirel derin ve bilinçli düşünceyi niteler. Felsefi düşünce, kavram ve soyutlamalar kullanarak bunların

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak.

yardımla, ilkeler ve yasalar ortaya atar. Modern felsefede filozofun görevi ve kapsamı konusu söz konusu olunca, iki temel yaklaşım açısından meseleye yaklaşılmaktadır. Eleştirel filozoflara göre, filozofun başlıca görevi, önermeleri çözümlenmek, kavramların kesin anlamlarını ve aralarındaki karşılıklı ilişkileri belirlemektir. Eleştirel filozoflar için, anlamları açıklığa kavuşturmak bir yükümlülüktür. Eleştirel filozofun işlevi, kavramların doğasını sırf incelemek için incelemektir. Kurgusal felsefede filozof, değer sorunlarından, dinsel içermelerden, şiirsel anlatımlardan ve sanatsal duyarlılıklardan kaçınmaz. Kurgusal felsefe, ortalama insanın felsefenin ne olduğuna ilişkin inançlarına daha uygundur. Filozof, sağduyuyu elden bırakmayan bir araştırmacıdır. Filozof; gözlemlediklerini, saf ve açık bir şekilde dile getirme açıklığının verdiği bir sağduyu taşımaktadır. Temel kaygısı felsefe de doğrulara varmaktır. Filozof, açıklayıcıdır. Anlamın içeriklerini bütün kısımlarıyla gün ışığına çıkarmaya çalışır. Filozof, her soruyu cevaplandırmaz; cevaplandıramaz, böyle bir görevi de yoktur ¹

II- İbn Sînâ'da Ahlaki Çözümlerinin Temel İlkeleri

İslam Felsefesi tarihi ile ilgili genel ve özel çalışmalarda İbn Sînâ ve ahlak konusu incelenmeye başlandığında İbn Sînâ'nın ahlak ile ilgili kapsamlı eserlerinin azlığı sebebiyle bu konuyla ilgili özet değerlendirmelerde bulunmaktadır. İslam felsefesi tarihinde klasik filozoflar dediğimiz döneme ait en kapsamlı eserlerin başında İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l ahlak* adlı eseri gelmektedir. Aristo'nun Nikomakhos'a Etik adlı eseriyle muhteva paralelliğiyle ele alınan bir eserdir. Farabi, ahlak konusunu ele alırken onu siyasetin ruhu olacak bir sunumla tasarlayıp açıklamaya çalışmıştı. İbn Sînâ, ahlak konusunu tüm sisteminin içinde parça parça işlemeye çalışıyordu.

İbn Sînâ, ahlaki konulara diğer filozoflar gibi pek müstakil eserler başlığı altında durmamış olsa da eserlerinde bu konuyla ilgili temel değerlendirmeler önemli yer tutmaktadır. İbn Sînâ'da ahlak, bağımsız bir sistem olarak işlenmekten ziyade sentezi sanki okuyucusuna bırakılmış gibi, tabiat, psikoloji, metafizik içine yerleştirilmiş bir görünüm taşımaktadır.

Bu tebliğin temel hedefi, İbn Sînâ'nın ahlak konusuna yaklaşımında problemleri çözme çabasındaki tutumunun temel ilkelerini tespiti çalışmaktır.

Ahlaki çözümlenmenin, İbn Sînâ düşüncesinde ele alınışı üzerinde duracağımız bu tebliğimizde hemen ifade edelim ki, Metafizik tartışmalara girerken yoğun bir şekilde gayesinin hal (en nehulle) çözüm getirmek olduğunu okuduğumuz İbn Sînâ, ahlak felsefesinin temel konularında aynı çabayı ince yorumlara dayanarak göstermeye çalışmıştır.

Ahlakın kaynağını değerlendirmeye çalışırken, İbn Sînâ'da ahlaki bir akılcılıktan söz edilebilir mi? Ahlakın kaynağı akıl, sezgi ve tecrübe açısından nasıl tespit edilebilir?

Teorik tartışmalara değinmesinin yanı sıra birey, toplum aile ve devlet ahlakı gibi konulara kendince yorumlar getirmeye çalışmakta, temel çaba olarak bir aklileştirme ve insan idrakine yakınlaştırma çabası içinde olmaktadır. Ahlakta tündengelimci bir yaklaşım izlemektedir.

1 Stanley M.Honer, Thomas, C.Hunt, *Felsefeye Çağrı*, çeviri: Hasan Ünder Uygur, Nermi, Felsefenin Çağrısı, İstanbul,1984,s.134-180, Ankara,1996,s.9-35 Randall, J.Jr. Buchler, Justus, *Felsefeye Giriş*, (Çev: Ahmet Arslan) İzmir 1989,s.2vd.;

İbn Sînâ, insanları teorik ve pratik açıdan güçlü ,teorik ve pratik açıdan zayıf , teorik güçleri kuvvetli ama pratik yönden zayıf olanlar ve nihayet pratik yönden kuvvetli ama, teorik yönden zayıf olanlar olarak dört grupta ele alırken aslında insanların doğuştan farklı bir doğada var olduklarına işaret etmektedir. Her insan, eşit epistemolojik ve ontolojik yetkinliğe sahip bulunmamaktadır. Buna rağmen insanın bir mükemmelleşme çabası tarih boyunca müşahede edilmektedir. Her farklı doğadaki insan grubu, kendi yetenekleri ölçüsünce kemali aramakta ve kendi derecesine göre buna bir şekilde ulaşabilmektedir. Bu tebliğin sınırları çerçevesinde İbn Sînâ'nın, iyi ve kötü, mutluluk ve mutsuzluk (saadet ve şekva) lezzet ve elem gibi ikilemleri açıklarken çözüm getirme çabasında nasıl bir metot işlemekte olduğunu ve esas aldığı iyimserlik ve izafiyet gibi ilkeleri ışığında irdelemeye çalışacağız.

İbn Sînâ, ahlaki konularda çözüm geliştirmeye çalışırken çeşitli ilkelere dayanır. Ahlakın kaynağını çözümlenmeye çalışırken ahlaki akılcılık, sezgicilik ve deneycilikten hareket eder.

İbn Sînâ'nın ahlaki çözümlerinin alt yapısını; gayeci bir metot, iyimser bir yaklaşım, evrenin ayüstü ve ayaltı olarak kozmolojik ayırımının getirdiği sınırlayıcı bir yaklaşım ve izafiyete dayalı açıklamalar oluşturmaktadır.

İbn Sînâ, ahlak felsefesini baştan sona bir sistem haline ortaya koymaktan ziyade okuyucunun dirayetiyle ortaya konulabilecek bir şekilde, fizik, nefis ve metafizik teorileri içine serpiştirmiş bir özeliğe sentezini ardından gelenlere bıraktığını belirtmiştik. Bunun bir örneğini, İşarat'ta görüyoruz. Yaratma'dan bahsettiği beşinci namattan sonra *Gayeler* konusunu ele alan İbn Sînâ metaetik açısından ciddi ilkeler belirlemeye çalışır. Cömertlik nedir sorusunu metafizik konuların ortasında sorarken aslında verdiği ve geliştirdiği cevapta Kant'tan çok önceleri görev ahlakının temellerini belirler. Onun açıklamasına göre, cömertlik, gerekeni karşılıksız vermektir. Gerekmeyen kimseye bıçak veren kişi cömert değildir derken yararcılık ilkesine göndermede bulunur. Bir iş karşılığı veren cömert değildir. İnsanların cömert görünmelerinin temelinde çeşitli etkenlerin olduğunu belirtir. Buna göre insanların övgüsünü kazanıp, yergisinden kurtulma düşüncesi davranışı belirleyen hususlardan biridir. Daha iyi olanı elde etmek için, gerekenden fazlaya ulaşma düşünceleri davranışı belirlemektedir. Bir davranışın eyleme dönüşmesinde şayet şerefli görülmek ve övülmek düşüncesi yer alıyorsa İbn Sînâ'ya göre bu insanlar, ahlaki bir tutum içinde olmayıp cömert olarak değil de ancak karşılık bekleyen kimseler olarak nitelebilirler. Gerçek cömert, beklentisiz hareket edebildir. Kendisine dönecek, bir şeyi kastetme, istek ve arzusu olmaksızın kendisinden yararlar bolca taşandır. ²

İbn Sînâ, ahlaki değerlerin temellendirilmesinde niyeti merkezi noktaya almakta, ahlaklı olmayı niteleyen şeyin öznenin niyetinden kaynaklanan hareket olduğunu belirtmektedir. *Kitabü's Şifa* 'da Fizik ilmini incelediği *es Sîma'ut tabii* 'de ahlak felsefesi açısından niyet, gaye ve bir davranışın ahlaki olup olmamasını belirleyen şeyin ne olduğunu sorgulamamızda ilke olacak değerlendirmelerde bulunur.

"Asıl ve yardımcı (el asl –el Muin) arasındaki fark şudur: asıl kendisine ait bir gaye için hareket ettirirken yardımcı, kendisine ait olmayan bir gaye için ya da hareket ettirmeyle meydana gelen aslın gayesinin aynısı olmayıp dahası tıpkı, şükür, iyi karşılık(ecir) veya iyilik gibi başka bir gaye için hareket ettirir."³

² el-İşârat ve't-Tenbîhat.

³ Kitâbü's Şifâ, es-Sîma'ut-Tabii.

İbn Sînâ, talih ve rastlantı arasındaki farkı açıklamaya yönelirken ahlak felsefesi açısından ilke olacak değerlendirmelere başvurur.

“*Kuyu kazan kişi bir hazineye rastladığı zaman aptallar mutlu bir talihin ona iliştiğini kesin sözle ifade ederler. Eğer kuyuya kayıp düşer ve ayağı kırılırsa kendilerine kötü bir talihin iliştiğini kesin olarak söylerler. Burada ona kesinlikle talih ilişmemiştir. Aksine kim define için kuyu kazarsa ona ulaşır. Kim de kuyunun kenarına kaymaya meylederse kesinlikle kayıp düşer.... Bir fiil için çeşitli gayelerin olması mümkündür. Dahası fiillerin çoğu böyledir. Ancak bu fiili yapana bu fiillerden sadece birini gaye kılma durumu arız olur. Böylece diğer gayeler, kendilik durumunda değil, bu gayenin kabulüyle (va'z edilmesiyle) başa çıkarlar; ki bunlar kendilik durumunda gaye olarak atanması ve diğerlerinin dışlanması uygun olan gayelerdir.*”⁴

İbn Sînâ, sebeplilik teorisini ahlaki meselelerin izahında çözüme giden yolda kurgulamaktadır. Onun kötülük ve türlerini açıklarken ortaya koyduğu açıklamaları besleyen ve geliştiren felsefi teori, sebepler nazariyesinde yer alan; maddi, şekli, fail ve gaye nedenlerin kötülüğü açıklama çabasında uyarlanmasıdır.

İbn Sînâ'nın genel sistemi içinde konuların ele alınışında Vacip-Mümkün varlık, illet-malul şeklinde bir ikilem hemen göze çarpmaktadır. İbn Sînâ, sistemini kurarken hem akla yüklenilecek tüm ihtimallere dayalı bir açıklama getirmekte hem de kötülük meselesini izahında ortaya çıktığı üzer iyilik ile kötülük dengesinin zorunluluğundan hareket etmektedir. Kötü, iyinin bilinmesi için gerekli olarak düşünülmektedir.

I) Ahlakın Kaynağını Nasıl Çözümlemeye Çalışır?

“*Aksamu'l Ulum il Aklîyye*” eserinde İbn Sînâ, ahlâkı, amelî felsefe olarak kaydeder.⁵ İbn Sînâ, ahlâk ilminden “hikmet-i hulkiyye” olarak bahsederek, bu ilimde erdemlerle bezenildiğini ve reziletlerden arınıldığını dile getirir.⁶ Bu yaklaşımı bize İbn Sînâ'nın erdemlerin tesisinde ve reziletlerin ortadan kaldırılmasında bilgiye bir aracı değer atfettiğini göstermektedir. Öte tarafta, ahlâkı, insan nefsinden, düşünüp taşınmaya gerek kalmaksızın bir takım fiillerin doğmasını sağlayan bir meleke olarak görür.⁷

İbn Sînâ'da, ahlak, *hulk*, bir düşüncenin öncelemesi olmaksızın kimi fiillerin nefisten kolaylıkla çıkmasını sağlayan bir melekedir. Ahlak kitaplarında iki zıt hulk arasında “ortada olmanın” kullanılması emredilir.⁸

İbn Sînâ, böylece, ahlaki, insanda “bir hazır bulunuşluk” olarak görerek, onun doğal bir mevcudiyetinin olduğunu belirtir. Erdem konusunu, bilginin kaynağı ve değeri açısından değerlendirdikten sonra ifrat ve tefriti, canlılardaki bir zıt kuvvet olarak mütalaa eder. Bu iki durum bir bağımlılığı ifade eder. Natik nefis, bilgi melekesi, insanda aktif olduğu ölçüde ifrat ve tefrit dengelenir, insan ortayı bulur. Bağımlılıktan azâde olur. Bilgi, insanı bağımsız kılar, insanı uçlardan dengeye getirir ve dört erdemini geliştirir.⁹

4 İbn Sînâ, a.g.e.s.74 (15)

5 İbn Sînâ, *Er-Risâle fi Aksâmi'l-Ulûm il-Aklîyye, Tis'a Resâil*, s.71-80, 1298;

6 İbn Sînâ, *Uyunu'l-Hikme*, Beyrut 1980, s.16.

7 İbn Sînâ, *İlmü'l-Ahlâk*, s.191.

8 Kitâbü'ş-Şifâ, s.176,(888)

9 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 51; İbn Sînâ, *eş-Şifa, İlâhiyat*, s. 443.

İbn Sînâ'nın ahlakla ilgili yazıları değerlendirildiğinde bunların felsefi, dini ve tasavvufi karakterler taşıdığı görülür. İbn Sînâ'nın ahlak anlayışının temel hareket noktaları incelendiğinde *gaye güdücü* ve *gözetici* olduğu görülmektedir. İbn Sînâ sisteminde, kâinatın mutlak yaratıcısına inanmak teorik kemaldır. Kur'an'ın istediği ibadetlerin yerine getirilmesi ise ameli kemaldır.

İbn Sînâ, önce bir değer teorisi geliştirmeye çalışır. Ardından ahlaki yükümlülük anlayışını bu değerün üstüne koyar. Bu süreçte, öncelikle neyin kendi başına iyi olduğunu belirlemeye çalışırken neyin kötü olduğu buna göre tespit ve tayin edilir.¹⁰

Erdemler, söz konusu olduğunda hikmet, adâlet, iffet ve şecaat erdemleri, bilgi açısından bitkisel nefsin kuvvetleri açısından ifrat ve tefrit olarak belirlenir. İbn Sînâ, nefsin, büyüme, beslenme ve üreme güçlerini aşka bağlar. Nebatî, bitkisel nefse ait üç tür aşk vardır. Bu aşkın kaynağında da, ayrı ayrı beslenme, büyüme ve üreme için söz konusu olan şey de şevktir.¹¹

Hayvani nefsin *hareket* ve *idrak* güçlerinden hareket kuvvesi; *saik kuvve* ve *fail kuvve* olmak üzere ikiye ayrılır. Saik kuvve, insanı, bir şeye *cazibe* ya da *nefret* şeklinde yöneltir. Bir şey ya arzu ya da nefret uyandırır. Bizi, bir şeye yönelten cazibe ise şehvanî ve şevki olmak üzere ikiye ayrılır.¹² Zaten, bir insanı, bir fiili seçmeye sevk eden şey, bir nesnenin uyandırdığı cazibe ve arzu değil midir? İbn Sînâ, Ahlak risalesinde zıt kuvvetlerin mücadelesinde insanın orta yolu bulma çabasını şöyle vurgular.

Ne zaman nefsimizde herhangi bir yöne bir meyil görürsek onu aksi istikamete çevirmeye devam ederiz. Yani ne zaman nefsimizi fazlalığa ve aşırıya meyyal görürsek, onu eksiklik ve yetersizlik noktasına, ne zaman da noksanlık tarafına eğilimli bulursak, bu defa da fazlalık ve aşırılık noktasına çekeriz. Tam yahut yaklaşık olarak ortayı bulana kadar da bunu sürdürürüz. Bilmemiz gerekir ki insan nefsinin yegâne işi, aklın alanına giren meseleleri kavramaktan ibaret değildir. Bilakis bedenle ortaklaşa yaptığı başka işler de mevcuttur. Dolayısıyla her halükarda payına düşeni alması, oradan bir takım mutlulukların doğması anlamına gelir. Nitekim orta yolu bulma amaçlı bu karşıt eylemler, adaletin tecellisi öncesinde meydana gelmişse; adalet, nefsin, arzuladığı-arzulamadığı, gocunup öfkelenmediği-öfkelenmediği, hayatının bir parçası kılmak istediği-istemediği, biri diğerinin karşıtı iki eylem, yani karşıt iki seciye arasında orta noktayı bulması anlamına gelir.

İbn Sînâ, psikolojisinde, nefsin hayvani boyutunda ihtiyari seçimli bir fiilin oluşması için dört aşama vardır. Yapılacak şey, önce nefste *tasavvur* edilir. Bu tasavvurla birlikte, harekete geçmenin kaynağı ve etkeni olan *şevk* ortaya çıkar. Şevkin doğal sonucu olarak, yapma veya yapmamayı belirtecek iradenin oluşmasından sonra bu irade ile kasları ve sinirleri harekete geçiren seçimli fiilin gerçekleşmesi olmaktadır. İnsan nefsi, hayvan ve bitki nefsiyle beslenme büyüme, üreme açısından ortaklık taşıyarken, akli görev ve fonksiyonlar açısından onlardan

10 Aydın, Mehmet, "İbn Sînâ'da Ahlak" *Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu*, s.117, Milli Kütüphane Yayınları Ankara, 1984; Aydın, "İbn Sînâ'da Ahlak ve İnsanın Mutluluğu" *İbn Sînâ Kongresi Tebliğleri*, Kayseri 1984 İbn Sînâ, *Risâle fi's Saâde; Mecmûatu Resâilî's-Şeyh er-Reîs* içinde, Haydarabat 1353 (1933), s. 2.

11 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't Tenbîhât*, Neşr. S. Dünya, Mısır 1908, s. 444.; İbn Sînâ, *Risale fi'l-Mâhiyeti'l Işk*, neşrden ve Türkçe'ye çeviren, Ahmed Ateş, İstanbul, 1953.; İbn Sînâ, *Risale fi'l-Aşk* (Dr.Hasan Asi et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Lügatu's-Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ) içinde, I. Baskı, 1986, s. 266.

12 Necati, Osman, *Ed-Dirâsât en-Nefsâniyye inde'l-Ulemail-Müslimîn*, s. 33.

ayrılır.¹³ İnsanın birçok özellikleri(havas) bulunmaktadır. Bu özellikler içinde idrak, fiil ve in-fial olmak üzere üç temel nitelik öne çıkar. İnsanın fiil yönünden olan yetisi bedendedir. İnfiâl, etkilenme, ise sırf özünden kaynaklanmayan bir fiildir. Özel idrak ise sırf özünden kaynaklanan fiildir. Denizcilik çiftçilik boyacılık ve marangozluk gibi uygulamalı işlerin öğrenilmesi beden ve duyu organlarının iştirakiyle kaynaklanan fiiller kapsamındadır. İnfiâl ise, gülme, ağlama, utanma, şefkat,kibir ve benzeri duygulara olan kabiliyet gibi,aklın iştirakiyle birlikte bedene ilinti olan kabiliyetlerin ardından meydana gelen durumlardır.Akli algılama ise, tümel kavramların zihinde tasavvurudur.¹⁴

İbn Sînâ, insanî nefsin, bilici "el kuvvetü'l âlime" yapıcı kuvvet "el kuvvetü'l amile" kuvvelerini dikkatlere sunarken,¹⁵ bilici kuvvetle, yapıcı kuvvetin ikisine birden, ortak bir isim olarak "akıl" diyerek, bu aklın heyûlanî, bi'l fiil ve müstefad olarak türlerinin bulunduğunu belirtir. Amile, yapıcı kuvve, bütün cüzî nesnelere haberdar olabilen ve beden pratik hayata ilişkin kısmını idare eden kuvvedir. Ona göre faal aklın iki görevi vardır. Faal akıl, sürekli olarak fiil halinde olduğu için "suretleri veren" olduğu gibi ikinci olarak ta insan aklını aydınlatarak, maddeden bağımsız varlıkları tasavvur edecek dereceye çıkararak mutluluğun gerçekleşmesini sağlar. Ahlaklı insan, ara sıra erdemli fiiller işleyen biri olmayıp, sürekli bir olgunlaşma çizgisindedir. Düşünme, insanda yetkinliğe ulaşma arzusunu doğurur. Taklid aşaması araştırmaya, araştırma ise, içselleşmeye dönüşür.¹⁶

İbn Sînâ sisteminde ahlakın kaynağının ne olduğu hususu araştırıldığında İbn Sînâ'nın ahlaki akılcılık, ahlaki deneycilik ve ahlaki sezgicilik¹⁷ arasında bir konumda olduğu görülmektedir. Söz konusu ahlaki akılcılıkta öne çıkan vurgu; neyin iyi neyin doğru, neyin kötü, olduğuna karar verirken, duyu gelenek ve eğilimlerimize değil de akla başvurmamız gerektiğini, ahlaki ilke ve kuralların kaynağı söz konusu olduğunda onların kaynağının insani vicdan olduğunu veya bu ilke ve kuralların insanın pratik aklının evrensel olarak geçerli olan ürünleri olduğunu öne sürer.

İbn Sînâ, salt bir akılcı olmaktan ziyade, ahlaki ilke ve bilgilerimizin kaynağını aynı zamanda tecrübeyle de ilişkilendirir. Bütün bilginin doğuştan geldiğini savunan rasyonalizm karşısında deney ve tecrübeye yer verir. Aklın gelişmesi, tecrübe ve eğitim sonucu gerçekleşir. Akıl, deneyim ve eğitim aracılığıyla yönünü bulur. Tecrübe daha önce zihinde hazır bulunan varlık ve gelişme prensiplerine dayanır. Akılcılık ile deneyciliği birleştirir.¹⁸ Hilmi Ziya Ülken, İbn Sînâ'nın akılla tecrübenin kaynaşmasını E.Razi, ve Farabi sistemlerini birleştirerek sağladığını belirterek İbn Sînâ düşüncesinde deneycilik ve akılcılığın bölünmez bir bütün teşkil ettiğini kaydeder.¹⁹

13 İbn Sînâ, el-İşârât, II,412;Yakıt, İsmail, "İbn Sînâ'da İnsan Ruhunun Evrimi ve Modern Biyolojik Düşünceye Katkısı, "Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu, Milli Kütüphane Yayınları Ankara,1984 ,s.287

14 İbn Sînâ, Metafizik, İlahiyat,XVI.Bölüm;İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Fi'il ve'l-infiâl ve aksâmuhâ, Mecmuatu Resail* içinde, Haydarabat,Dekan,1353; Kutluer İlhan,Durusoy,Ali, "Free Will and Human Actions İn İbn Sînâ"Human Act, According To Aristotle,İbn Sînâ, Ibn Rushd, Tomasso d'Aquino, 31 May,1 June,2004, Torino,2007, s.52 İstanbul International Seminar

15 İbn Sînâ, *Şifa, Kitabün-Nefs, Tabiat*, nşr. G.C.Anawati.Sa'id Zayid Kahire, 1975, 40. Aynı ayırım İslâm ahlâkçılarında da kullanılır. Kınalızâde, Ali, *Ahlâk-ı Alai*, Bulak Baskısı s. 60; İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l Ahlâk ve Tathirü'l Arak*, Beyrut 1398 s. 15; Gazzâlî, *Mizanü'l Amel*, 1328. s. 26; Maricu'l Kuds, s. 40-41.

16 *Avicenna's De Anima*, nşr. F. Rahman, Oxford 1973, s.15-3;İbn Sina, *Uyûnul-hikme*, s.16.

17 J. Cottingham, *Akılcılık*, çev. B. Gözkan, İstanbul 1995.

18 Ülken, H.Z., "İbn Sina", *İA*, V, 812-814

19 Ülken, H.2., *İslam Felsefesi Kaynakları Tesirleri, İst.*, 1967, s. 90; Ülken, H.2., *İslam Düşüncesi,Türk Düşünce Tarihi Araştırmalarına Giriş*, 265., *İst.*, 1995, s.190.

İbn Sînâ, Aristocu bir yol izler. Bununla birlikte, ruhun kendisini arındırarak, tasavvufi bir aksiyon içinde olduğunu belirtir. Mutasavvıflardan ayrıldığı nokta akılcı yaklaşımıdır. Ona göre, iynin bilinmesiyle iyiliğin yapılmasına girilmiş olunmaktadır. İnsan öncelikle iynin ne olduğunu bilmeli, sonra, ona göre kendini arındırmalıdır.

İbn Sînâ sisteminde aklın işlevsel kullanımından kastedilen şey, güzel, yerli yerinde görüş inşa etme ve insanın kendi yararına yapacağı amellerde en elverişli şeyleri bulup çıkarma gücüdür. Aklı nitelemek için, *akıl*, *keyyis* ve *fazıl* nitelemelerine başvurur. Aklı kullanma gücünün çeşitli yönleri vardır. Akıl sayesinde istenene en kestirme yoldan (eblağ) ulaşılır, nitelikli yaşantıya ulaşmada en doğru ve en sağlıklı yol akıldır. Akıl, iyi ve mutluluğun elde edilmesinde önemlidir. İnsan bütün yapıp etmelerinde yaptığı işin durumuna göre akla ihtiyaç duyar. Onun bir diğer vurgusu olan, keyyisten kasdı fikren hızlı bir intikalle, en doğru ve en yararlı olanı güzel bir şekilde bulup çıkarma yeteneğidir. Erdemli faziletli kimse ise, itiyat olarak edindiği (hulkî) erdemler sayesinde özü itibariyle hayırlı gayelerin peşine düşer. Onları kendine hedef edinir. Özü itibariyle şerli olan gayelerden de uzak durur ve onları ruhi hastalığından kaynaklanan birer tezahür sayar.²⁰

İyilik, doğruluk, dostluk, merhamet cömertlik gibi kavramların bilgisine akıl yaratılışından getirdiği özelliğiyle ulaşır.²¹ Akıl, tikel konularda teorik yönü ile iyilik ve kötülüğü, çirkin ve güzel ve mubahı araştırır ve bunlar hakkında yargılar verir.²²

İbn Sînâ, ahlaka tabiatçı ve empirik bir açıdan yaklaşır. Ahlakı, tabii ilimler arasında kaydettiği psikolojiden yola çıkarak açıklar. Natık nefis, ahlaki yatkınlıkları ve eylemleri hazırlayan fonksiyonu yapma gücüdür. Bedenin yöneticisidir. Bu güç, bedenle ilişkisi sebebiyle saf akli olarak kabul edilmez. Canlılara özgü olan arzu, hayal, kuruntu gibi duygusal fonksiyonlarla ilgisi vardır. Nefsin yapma gücünün yalnızca insana özgü niteliği onun teorik akıl ile bağlantı kurmak suretiyle "yalanın çirkin olduğu, zulmün kötü olduğu gibi belli öncüllere ulaşarak ahlaki hükümler vermesidir. Gerçekte ahlak, bu yapma gücüne özgüdür. Çünkü insan nefsi, bir tek cevherdir. Biri aşağıya, öteki, yukarıya dönük, iki cephesi vardır. Yapma gücü, insanın aşağıya dönük cephesidir. Nefs onunla bedeni yönetir. Erdemli fiilleri gerçekleştirir.

Teorik akıl, ya da bilgi gücü ise nefsin yukarıya dönük cephesi olup nefis bu gücüyle "yüksek ilkeler"den yararlanır. Onlardan pay alır.²³

Ona göre, insan nefsinin bilici gücü sayesinde nihai gayenin mutluluk olduğunu bilir. Mutluluğun elde edilmesine yardımcı olan her fiil iyi, söz konusu gayenin gerçekleşmesini engelleyen her fiil ise kötüdür.²⁴

20 İbn Sînâ, *Risâle Fi İlmi'l Ahlâk*, s.153; İbn Sînâ, *Risale fi'l-Fi'il ve'l-infiâl ve aksâmuhâ*, *Mecmûatu Resail* içinde, Haydarabat, Dekan, 1353.

21 *Kitabü'n Nefs*, s.32.

22 *Er-Risâle fi'l-Kuval-insaniyeti ve idrâkâtihâ*, s.2.

23 İbn Sînâ, *Risâle fi's-Saâde*, *Mecmûatu Resail* içinde, Haydarabat 1933; Çağrııcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, *İst.*, 1989, s.88; Kaya, Mahmut «İbn Sînâ'da Mutluluk», *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, Ankara 1984, s.495.

24 İbn Sînâ, *Risâle fi's-Saâde*, s.6

Ahlaki Boyutlarıyla Zahid, Abid ve Arif

İbn Sînâ'nın genel sistemi bir varlıklar hiyerarşisi üzerine kurulmuştur. İbn Sînâ 'da zorunlu varlık olan Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklar konum olarak onun aşağısında sıralanırlar. Bu derecelenme de, öncelikle, akıllar olarak isimlendirilen soyut ruhani melekler ile nefisler diye adlandırılan ruhani melekler (amele melekler) yer alır. Daha sonra, göksel cisimlerin mertebesi bulunur. Göksel cisimlerde kendi aralarında üstünlük bakımından sıralanırlar. Bu kozmik iniş ve sıralanış, oluş ve bozuluşu (kevn ve fesad) kabul eden maddeye kadar sürer. Bundan sonra yine bir düzen içinde, çıkış süresi başlamaktadır. Maddeden itibaren bu çıkış sürecinde dört unsur, bileşik, cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve sonunda insan yer almaktadır.

İbn Sînâ'ya göre, insanların en erdemlisi, nefisini fiil halindeki akıl ile kemale erdiren ve ameli erdemlerle dolu ahlakı elde eden kimsedir. Bu grubun en mükemmeli, ise peygamberlik mertebesine hazır olan kimsedir.²⁵ Akılla en seçkin bir varlık olan insan, en mükemmel insan, akılı faal olarak, zirvede olan peygamberin kendisidir. O, sahip olduğu bu akıl sayesinde, Allah'ın kelamını işitir. Ve meleklerini müşahede eder. Müşahede ettiklerini de biçimlere dönüştürür.²⁶

İbn Sînâ, peygamberin pratik kemale sahip olduğunu belirtir. Buna göre, insanların tümü, yaratılışları itibariyle, "husûn" ve "kubh"u, "fücür" ve "iffet"i idrake kadirler. İnsanlar arasında bazı kimseler bu konularda fitratlarının kendilerine sunduğu bir imkân olarak, diğerlerine göre daha ileri bir düzeyde olabilmektedir. İbn Sînâ'nın "hulk"la özdeşleştirdiği bu sıfat, peygamberlere verilmiş bir niteliktir. O, ileri bir düzeyde, iyiyi, kötüyü, çirkini ve güzeli bilme gücüne sahiptir. Bu özelliğinden dolayı peygamber insanları teorik ve pratik açılarından kemale erdirmeye çalışır.²⁷

İbn Sînâ böylece peygamberliği ahlak ile özdeşleştiren bir anlayış geliştirmektedir. İbn Sînâ, *el İşarat ve't Tenbihat eserinde*, Fi Makamati'l Arifin başlığı altında üç portre sunar. Bunlar, zahid, abid ve arif'tir. İbn Sînâ, sunduğu bu üç portrede bir açıdan insanların dindar, sufi ve filozof kişiliklerine ve bir açıdan da ahlakın derecelenmelerine gönderme özeliği taşımaktadır. Bu üç düzeyde ahlakın algılanışı ve yaşanışı farklılık taşımaktadır. İbn Sînâ'ya göre, dünya nimet ve güzelliklerinden yüz çeviren kimseye "zahit" adı verilir İbn Sînâ, zahit portresinin çizdikten sonra "abid" ibadet eden, dindar kimseyi niteler. Buna göre, namaz kılmak, oruç tutmak gibi ibadatlara devam eden kimseye, "abid" denilir.²⁸ Abid ve zahid, nazari akıl gücünde tam yetkin olmayıp ameli akıl gücünde yetkin olan nefislerdir. İbn Sînâ'ya göre zahid ve abid, ölümden sonraki gerçek mutluluğun duyusal hazlarda olduğuna inanan nefislerdir. Bunlar, cennet sevgisi ve cehennem korkusundan hareketle ibadatlara yönelirler. Akli hazları tadıp, Tanrı'yı akli olarak müşahede etme sevincini hiç yaşamamışlardır. Bu nefisler, yine Tanrı tarafından bağışlanır. Kendilerine vaat edilen duyusal hazları semavi ecram sayesinde, tadıp en sonunda, Tanrı'yı akli olarak müşahede etmek demek olan gerçek mutluluğa ve akli hazlara

25 a.g.e, s.335

26 İbn Sînâ, *eş-Şifa, İlahiyât*, Kahire, 1960, II. s.435; İbn Sînâ, *en-Necat*, nşr. Muhyiddin Sabri, Kahire, 1938. s.299; Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Bursa, 2000 s.131-133; Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, İstanbul, 1995, s. 156- 143

27 İbn Sina, *et-Tefsîrû'l Kur'ânî ve'l lugatu's-Sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ*, nşr. Hasan Asi, Beyrut 1983, s.98; Alper, a.g.e., s.199.

28 *El-İşârât ve't Tenbîhât*, Çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, İst., 2005, s.182

ulaşacaklardır.²⁹ İbn Sînâ'nın üçüncü bir portre olarak öne çıkardığı, kişilik "arif"dir. Ona göre, hakkın nurunun sürekli sırrında parlamasını dileyerek, düşüncesiyle, ceberut kutsiyetine yönelene "arif" adı özgü kılınır.³⁰ İbn Sînâ'da en özlü ifadesiyle, arif, akıl yoluyla bilen, alim ise duyularla bilendir.³¹ İbn Sînâ, arifi düşüncesiyle metafizik aleme yönelip Hakkın sırlarını iktisaba çalışan bir özellikte sunarken, arif'in bakış açısına göre, zühdün tanımını da yapar. Buna göre, arif için zühd hayatı, insanın kendisini, haktan alıkoyan her şeyden arındıran bir yaşam tarzıdır. Arif olmayan kişi, zühd hayatını yaşarken ahirette alacağı ödül ve ceza düşüncesiyle hareket ederken arif insan, zühd hayatının bir eğitim süreci olduğunun farkındadır. Bu eğitim süreci sayesinde, insan, duyuların etkisinden kurtularak akıl ve hak alemine yükselebilmektedir. Arifin manevi kazanımları onun hakkın tecellisine uğramasına imkan verir. Arif, gaye değerlerin en yücesi olan ilk Gerçek'i sırf Onun için ister. Arif için en değerli bilgi Onu bilmeye götüren sürecin bilgisidir. Arif, İlk Gerçek'e ibadet ederken, O'nun ibadete layık olması noktasından hareketle ibadete yönelir. Bu açıdan, ibadet, ilk Gerçek'e yönelik, yüce bir nisbettir. Arif insanın motivasyonunun da, ibadetin nedeni bir arzu ya da korku değildir. Arif, için anahtar kavramlardan biri, iradedir. *El İşarat* bağlamında İbn Sînâ, iradeyi, mistik bir yönelimle tanımlar. Buna göre, irade, hareketin temel şartı olmaktadır. Buna göre, felsefi açıdan burhani bir kesinliğe ulaşmış kimse ile iman da sükunu ve dinginliği bulmuş kimsenin Allah'ın sağlam ipine "urvet'ül vüska"ya bağlanmak için istekten soyutlanmaları gerekmektedir. İstekten soyutlanan arif, kutsiyetle birleşmek için harekete geçer. Bu çaba içinde bulunan kişi böyle bir durumu devam ettirdiği sürece irade eden olur. İrade eden aşamasında kişi, nefis eğitimini yaparken üç gayeyi gözetmektedir. Öncelikle, Hakkın dışındaki şeyleri, tercihin yolundan kazımaktır. Böylece kişinin istemesini belirleyen şey sadece Hakkın isteği olmaktadır. Bunu kolaylaştıran şey ise zahidane bir hayat yaşamaktır. Arifin nefisini riyazetle eğitirken ikinci gayesi, kendisini emredici nefisini, tatmin bulmuş, mutmaine, nefse, boyun eğdirmek olmaktadır. Bu aşamada arifin tahayyül ve vehim güçleri aşağı durumlarla ilgili vehimlerden yüz çevirmiş olarak, kutsal durumla ilgili vehimlere yükselir. Bunu kendisine kolaylaştıran şey ise ibadetler ve düşüncenin yanı sıra nefsin güçlerine hizmet eden ritmik ve yumuşak melodiler ile kemal derecesin de olan arınmış bir kimsenin vereceği güzel öğütlerin yardımınıdır. Arifin nefis eğitiminden beklediği üçüncü ve son kazanımda uyarılma için sırrının latifleştirilmesidir. Aşık olunanın seçkin özelliklerinin emrettiği iffetli bir aşk yardım eder. İrade ve riyazetle, hakkın nurunun kendisinde yansması ile irade edenin üzerinde sırlar görülür. Söz konusu sırlar, göz çarpıp sonra dönen şimşekler gibidir. Mürit, derinleştikçe, dinginliğe dönüşür. Düşüncesi yeni düşünceler doğurur. Kendisine yalan alemden, gerçek aleme doğru kararlı bir yükselme ihsan edilir. İbn Sînâ'nın sunduğu arif portresi, şen, nazik güler yüzlüdür. Alçak gönüllülükten küçüğe saygı, aynı zamanda büyüğe de saygı gösterir. Herkes onun katında eşittir. Arif, kötüyü ve kötülüğü gördüğünde, öfkeye teslim olmaz. İyiliği emrettiğin de, zorlayıcı bir kin ile değil, yumuşak bir öğütle yapar. İyilik yaptığında da gizler. İbn Sînâ'nın sunduğu arif, yiğittir. Yiğitliğinin en büyük göstergesi Onun ölüm korkusundan uzaklaşmış olmasıdır. Arif, cömerttir. Batılı sevmeden uzaklaştığı için cömerttir. Kendisini beşerin en aşağısı gördüğü için alçak gönüllüdür. Arif, hoşgörülüdür. Arif

29 Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İst., 1993, s.192; İbn Sina, *el-İşârât ve't-Ten-hîbât*, I, 431-432.

30 A.g.e., s.182.

31 Durusoy, a.g.e., s.81.

en yüksek ahlakın sahibidir. Bu sebeple, zikri hak ile meşgul iken, nasıl kindar olabilir. Bazen arif, için sefalet içinde olmak ile refah içinde olmak aynı olabilir. Arif için kötü koku ile hoş koku eşit hale gelebilir³²

İbn Sînâ, , arif insana yüklediği özelliklerle onu hakkıyla bilen ve yapan "el feylesuf" ya da "el hakim" ile özdeşleştirir. İbn Sînâ, arif tasvirinde, filozofla özdeşlik kurduğu gibi aynı zamanda arifi İslam tasavvufunun sufi ve veli resmiyle de yakınlıktır. Arif, ahlaklı insanıdır. Teorik ve pratik bütünlüğüyle ahlakın en üst düzeyde temsil edildiği kişiliktir.

II) İbn Sînâ ve Kötülüğün Çözümü

İbn Sînâ, kötülük meselesini çözümlenmeye çalışırken zihni keskinliğinin ve muhtemel geliştirilebilecek tüm yorumların açılımını sunmaktadır. Aslında onun kötülük ve türlerini açıklarken ortaya koyduğu açıklamaları besleyen ve geliştiren sebepler nazariyesinde yer alan; maddi, şekli, fail ve gaye nedenlerin kötülüğü açıklama çabasında uyarlanmasıdır. Sebeplilik teorisini ahlaki meselelerin izahında çözüme giden yolda kurgulamaktadır. Sıradan bir zihin, "yağmurun sebebi nedir?" sorusuna sadece bir sebep gösterirken bunun etkisinde zihninde açılımlar sağlayan bir başka zihin birden çok cevap arayacak, külli, kapsayıcı bir bakış açısıyla "yağmurun sebebi nedir?" sorusuna "yağmurun hangi sebebini soruyorsunuz" şeklinde bir sorulu yaklaşım gösterir. Kastettiği şey; yağmurun maddi, şekli, hareket ettirici ve gaye sebebinin de göz önünde bulundurulması gerektiğinin bilinmesi şeklindedir. Bu örneğimizde olduğu üzere İbn Sînâ'nın çözümlerinin ruhunu sebepler teorisi oluşturur.

İbn Sînâ'nın kötülüğü açıklama ve çözümlenme çabasında temel hareket noktalarından biri kötülüğün kapsamını ayüstü ve ayaltı âlem ayırımıyla daraltıp sınırlandırmasıdır. Onun bir diğer çözüm çabası ise izafiyet, görecelik kavramından hareket etmesidir. Bu sınırlı kötülüğün arizi ve izafi karakterine vurgu yapmakta ve arizi ve izafi de olsa kötülüğün âlemin düzeni için gerekli olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. İbn Sînâ'nın geliştirdiği üçüncü bir izah tarzı da zıtların oluşturduğu dengenin gerekliliğidir. Ona göre, kötülük, iyilikle beraber bir denge oluşturmaktadır.

1) Kötülüğün Çözümünde Alem Ayırımı Açısından Kötülüğün Sınırlandırılması

İbn Sînâ, kötünün kaynağını ve mahiyetini makul bir çözümle ortaya koyabilmek için bir evren tasarımı geliştirir. Kötülüğün kapsam olarak sınırlandırılıp sadece ayaltı âlemde bilfiil varlığı olan bir olgu olarak algılanması bu çözüm çabası ve girişiminin ilk aşamasında ortaya

32 İbn Sina, *El-İşarat ve't Tenbihât* (İşaretler ve Tenbihler) s.182-189; Altıntaş, "İbn Sina Düşüncesinde Tasavvufi Kavram Olarak Arif ve İrfan" *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1985, s.111-116

33 İbn Sina'nın tasavvufi düşünceye olan etkisi hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır. Karlığa, Bayrakdar, Nasr, vahdet-i vücudçu filozof sufilerin ontolojik içerikli tecelli teorilerinde İbn Sina'nın etkisine dikkatleri çekmektedirler. Karlığa, Bekir, "İbn Sina (etkileri)" *D.İ.A. İstanbul*, 1999s. 347; Bayrakdar Mehmet, "İbn Sina'da Varlık, Var oluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk" *A.Ü.İ.FD*, 1985, c.XXVI, s.303; Nasr, Seyyid, Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, terc. Ali Ünal, İstanbul, 1985 s.37; ayrıca İbn Sina'nın tasavvufi yönünü inceleyen eserler hakkında değerlendirmeler için bkz. Güre, Dilaver, "Sufi İbn Sina ve Makamat'ül Arifin'i" *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, Yıl.2, sayı 6, 2001s.119-158

çıkılmaktadır. İbn Sînâ alemi, ay üstü ve ay altı olarak tasarlanmaktadır. Bu tasarıma göre, akıllar, nefisler ve gök cisimlerinden meydana gelen ayüstü âlemdir. Bu âlemdeki cisimler, yıldızlar ve felekler dört unsurdan tamamen farklı esir denilen havadan hafif saydam ve esnek beşinci bir unsurdan varlığa gelmişlerdir. Esirin dört unsurdan en önemli farkı, zıddının olmamasıdır. Esirin zıddı bulunmadığı için ondan meydana gelen cisimler de oluş ve bozuluşa uğramadan sonsuza kadar varlıklarını fert olarak sürdürmektedirler. Herhangi bir niteliksel ve niceliksel değişim dönüşüm ve bozulmanın söz konusu olmadığı ayüstü âlemdeki cisimler, mükemmelliğin bir göstergesi olarak dairesel olarak hareket ederler. Ayaltı âlemin aslı ise, ilk maddenin olduğu dört unsurdan yani, ateş, hava, toprak ve sudan meydana gelen fiziki varlıkları ihtiva etmektedir. Ayaltı âlemdeki varlıklar dört unsurun birbirine zıt olması sebebiyle sürekli bir oluş, bozuluş ve değişim ve dönüşüm içindedirler. Bu âlemde hareket, ayüstü âlemdeki varlıkların aksine doğrusal harektir. Oluş ve bozuluş âlemi de denilen ayaltı âlemdeki varlıklar fert olarak değil de tür olarak varlıklarını sürdürmektedirler.³⁴ İbn Sînâ, Tanrı'nın kazasıyla özdeşleştirdiği ayüstü âlemde kötülüğün bulunmadığını belirtirken kötülüğe yol açan sebeplerin kazanın fiil alanına çıktığı kader âleminde yani ayaltı âlemde bulunduğunu ifade eder. İbn Sînâ, Tanrı'dan başka her varlığın imkan ve kuvve niteliği dolayısıyla da yokluk ihtimali taşımasının onların farklı derecelerde de olsa kötülük ihtiva etmelerine sebep olduğunu savunmaktadır. Felak suresi tefsirinde;

“O’ndan sadır olan ilk varlık O’nun kazasıdır. Onda(kazasında) ilk nurun onun üzerinde yayılmasının altında gizli kalanlar dışında asla kötülük yoktur.(bu gizli kalan kısım da) hüviyetinden neş’et eden mahiyetinin gereği olan bulanıklıktır.³⁵

İbn Sînâ, ayüstü âlemde doğal ve ahlaki kötülüklerin bulunmadığını kaydeder. Ayaltı âlemdeki doğal ve ahlaki kötülüklerin asıl sebebi, her varlık türüne ait sureti almaya çok meyilli olan madde ve maddi olan dört unsurun sahip olduğu karşıt niteliklerin birbirinden etkilenmeye açık oluşudur. Ayüstü âlemdeki cirimler zıd kabul etmeyip esirden meydana geldiklerinden burası için tabii ve ahlaki kötülük söz konusu olamaz. İbn Sînâ kötülüğü ahlaki çözümlenmesinde çok açık ve anlaşılır örneklere başvurur.

İbn Sînâ, bir şeyin çok olmasıyla(kesir) çoğu zaman gerçekleşmesi (ekseri)arasında fark olduğunu bu açıdan kötülük çok olsa bile kötülüklerin çoğu zaman gerçekleştiğini ileri sürmenin yanlış olduğunu bildirir. Hastalıklar çok olsa da çoğu zaman meydana gelmemektedir. Çoğunlukta değildirler. Sağlıklı insanların sayısı hastalardan çoktur. Ancak bu durum türe ait yetkinliklere yönelik kötülükler için geçerlidir.İlk yetkinliklerin ötesinde geometri bilmemek ya da çok güzel olmamak gibi durumların yaygınlığından söz edilebilirse de bunların kötülük olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği ayrı bir problemdir.

Görülüyor ki, İbn Sînâ bir everen tasarımı ortaya koyuyor. Kötülüğü ayüstü âlemde uzak tutuyor.Ay altı âlemdeki kötülüğü ise zaten mutlak bir anlamda kabul etmeyip görecelik zaviyesinden değerlendiriyor.

34 İbn Sina, *Es-Semâ ve'l Alem* neşr. Muhammed Kasım,Kahire,1969 s.26-39; Kaya,“Esir” TDVİA,XI,s.390 ; İbn Sina, *el İlahiyyat II*,s.s.410,Durusoy, “İbn Sina” TDVİA.,İstanbul,1999,s.322-327

35 İbn Sina, “*el Felak*”, nşr.Hasen Asi, et *Tefsirü'l Kur’ani, ve'l-Lügatü’s Sufiyye fi felsefeti İbn Sina*, s.116-120; Adnan Gürsoy, *İbn Sina'nın Gayeci Anlayışı*, Ankara,2003, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 76-90

2) Kötülüğün İlintisel ve Göreceli Oluşu Temelinden Hareketle Çözüm

İbn Sînâ, ayaltı alemdeki kötülüğü açıklamak için ilintisellik ve görecelik hususlarını hareket noktası edinir. Ayaltı alemde bulunan kötülük nasıl açıklanacaktır. Akli bir açıdan nasıl makul bir yorumla izah edilecektir? İbn Sînâ, bütünle düşünüldüğünde yok denecek kadar az olan bu kötülüğün ilintisel ve göreceli sayılması gerektiği fikrini ön plana çıkarmaktadır. İyilik özü itibarıyla Tanrı tarafından amaçlanmasına rağmen kötülük ilintisel olarak amaçlanmıştır. Kötülüğün bulunmadığı kaza aleminin ilk kasıtle (el kasd'ül evvel) ,kötülüğün bilfiil var olduğu kader aleminin ise ikinci kasıtle yaratıldığı yönündeki düşünceleri bu açıdan şekillenmiş görünmektedir. Burada özellikle vurgulanması gereken husus, kötülüğün asla kaza ve kader dışı bir varlığa sahip olduğu anlamına gelmediğidir. Kötülüğün kendisi kaderin bir sonucudur. Ateşin yakıcılık özelliğinin evrenin genel düzeni içinde vazgeçilmez yararları olmasına rağmen ateşin dindar bir kimsenin elini ya da yoksul bir kimsenin elbisesini yakması gibi az da olsa bazı kötülükler yol açtığı görülmektedir. Ancak ateşin neden olduğu bu kötülükler onun asıl yaratılış amacı dışında ikinci kasıtle var edilmiş ilintisel durumlardır. Aynı ilintiselliği suyun gözlemlediğimiz sayısız yararlarına rağmen boğulma, sel ve taşkınlara yol açması gibi suyun ilk amacıyla bağdaşmayan durumlarda da görebiliriz. İbn Sînâ, böylece zihnimizi bir varlığın ilk var oluş gayesine kadar götürmekte, bir şeyin asıl var oluş gayesini ve tasarlanış noktasını ilke edinerek sonradan ortaya çıkabilecek durumları o varlığın var oluş gayesinden uzaklaştırmaktadır.

İbn Sînâ, kötülük meselesini çözümlemesinde varlıktan hareket etmektedir. Varlık kavramına kötülüğe ilişkin *çeşitli ihtimaller yüklemektedir*. Buna göre, zorunlu varlık, aktif akıllar, gök cisimleri gibi tamamen iyi olan kötülüğün ve bozulmanın söz konusu olmadığı varlıklar bulunmaktadır. Mutlak anlamda kötülüğün egemen olduğu varlıklar olabilir mi ? İbn Sînâ'ya göre, mutlak anlamda kötülükten söz edilemez. Mutlak anlamda kötülüğün varlığı, mutlak bir yokluğu gerektirir. Bu ise İlahi hikmetle bağdaşmaz. Zihne gelebilecek bir diğer ihtimal ise kötülüğün iyiliğe üstün geldiği varlıkların olabileceğidir. Bu hükümde doğru olamaz. Çünkü, biraz iyilik elde etmek için çokça kötülüğe katlanmak çok kötülük sayılır. Kötülükle bir şeyin varlığı için zorunlu ya da zorunlu konumunda faydalı olan şeylerin yokluğunu kastettiğine dikkat etmelidir. Ne mutlak anlamda kötülükten, ne kötülüğün hakim olduğu bir durumdan ne de kötülükle iyiliğin eşit düzeyde bulunduğundan söz edilebilir.

Kötülüğün iyilikle eşit olduğu varlıklar ile iyiliğin kötülüğe hakim olduğu varlıklara gelince, ilahi hikmet, bu varlık alanının mevcudiyetini gerektirdiği gibi, aksi bir durumu da ilahi cömertlikle bağdaştırmak mümkün değildir. Çünkü çok iyiliğin meydana gelmesi için az kötülüğe katlanmak çok iyilik sayılır. Ateşin faydası zararından çoktur. Ateşin var olmaması durumunda sağladığı bu iyilikler olmayacak ve yokluğun getirdiği zararlar var olması neticesinde elde edilen faydalardan daha çok olacaktır. Bu sebeple iyiliğin kötülüğe hakim olduğu varlık alanının bulunması gereklidir. İyilik düzenindeki zorunlu dizilişin mahiyetini kavrayan bir kimse, bu dünyada varlıkların beraberinde kötülüğü de zorunlu olarak getirdiği gerçeğini idrak edecektir.

İyiliğin kötülükten üstün konumda olduğu bu dünya, ayüstü alemdeki yüce sebeplerin sebeplisi durumundadır. Bu özelliklere sahip ayaltı alemin yokluğu ,sonuçta onu varlığa getiren sebeplerinde yokluğunu gerektirmektedir. Bu sebepler tamamen iyi olduğundan onların yokluğu

mutlak iyi olan birinci varlık alanın yokluğuna yol açacaktır. Bu da mutlak anlamda kötülük sayıldığı dikkate alınırsa iyiliğin kötülüğe eğemen olduğu bir alem zorunlu olmaktadır³⁶. Kötülüklerde bir hikmete göre vardır. Alemin varlığını sürdürmesi de bu hikmet sebebiyle zorunlu karakterdeki kötülüğe bağlıdır. Kötülük kabul edilen şeylerinde yararı vardır. Yaşlılık insan nefsinin temizlenmesine hayvani arzuların dinginleşmesine sebep olması cihetinden iyidir. Kötü gibi görünenler külli nizamın korunması için bir gerekliliktir.

İbn Sînâ, ahlaki kötülüklerin izafiliğini temellendirirken kötü olarak nitelenen fiillerin o fiilleri işleyen açısından yetkinlik, bir başka şeye nispetle ise kötülük olduğu hususunu fikrîsel dayanak yapmaya çalışır. Zülüm üstün gelmeyi arzulayan insanda bulunan öfke gücünün bir ürünüdür. Üstün gelme arzusu öfke gücü için bir yetkinlik ve iyilik bunun azalıp yok olması ise bir kötülüktür. Zülüm bu açıdan öfke güzü açısından iyi olsa da gerek zulme uğrayan gerekse öfke gücünü kontrol altında tutması gereken akla göre bir kötülüktür.³⁷

3) Kötülüğün Zorunluluğu ve İyilik Kötülük Dengesi Açısından Çözüm

İbn Sînâ, evren tasarımı, görecelik ve ilintisellik noktalarına istinaden geliştirmeye çalıştığı çözüm çabasında zıtların dengesi ve kötülüğün zorunluluğu kabulüne dayanır. O gaye sebebi bu çözüm çabasında hareket noktası olarak işlemeye çalışır.

“Hiç kötülük bulunmayan tamamen iyi bir ayaltı alem mümkün değil midir” şeklinde bir soruyu gündemimize getiren İbn Sînâ, ayaltı alemde kötülüğün zorunlu karakterini ve iyilikle arasında nasıl bir denge bulunduğunu ortaya koymaktadır. Onun bu aşamada geliştirdiği çözümün vurgusunda iyiliğin var olması için kötülüğün bulunmasının zorunlu oluşu şeklinde bir kabul yer almaktadır.³⁸ Ay altı alemdeki kötülüğün sebebi dört unsurun zıt niteliklere sahip olup birbirinden etkilenmesi olsa da bu durum aynı zamanda değerli türlerin var olmasını sağlamaktadır. Aksi bir durum kötülükle beraber bu türlerin de var olmasına yol açacaktır. Ateşin gerekli şartlar oluştuğu zaman muhterem bir kimsenin elbisesini yakmaması bir bakıma ateşin yakıcılık özelliğinden elde edilen külli yararın da ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla varlıktaki mümkün iyiliğin ortaya çıkması ancak beraberinde bu tür kötülüklerin meydana gelmesine bağlıdır.³⁹

Aslında kötülüğün zorunluluğu fikri, filozofun gaye sebeple ilgili düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Mutlak cömert olan Tanrı, her mümkün varlığa onu hedeflenen iyilik gayesine ulaştıracak bir özellik vermiştir. Ateşin kendisi için belirlenmiş iyilik gayesine ulaşması ancak sahip olduğu yakıcılık özelliğiyle mümkündür. Ateşin doğada şahit olduğumuz pek çok yararı olduğu gibi, çok sayıda varlık türü ateşin bu yakıcılık özelliğinden herhangi bir zarar görmemekte hatta ateş bu haliyle birçok türün varlığını sürdürmesini sağlamaktadır. Ateşin bizzat gayesini oluşturan ve her zaman veya çoğunlukla gerçekleşen bu hususlar yanında fakirin elbisesini yok etmesi gibi olaylar ateşin söz konusu zati gayesine ulaşması için bulunması gereken zorunlu ve arizi gayeler olup, asıl gayeye kıyasla bunlar nadir olarak meydana gelmektedir.

36 İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, II, 418-419, *el-İşârât*, III, 302-304

37 İbn Sînâ *el-İlâhiyât*, II, s. 415

38 Gürsoy, *İbn Sînâ'nın Gayeci Anlayışı*, s. 76-90

39 *el-İlâhiyât* II, s. 419.

DEĞERLENDİRME:

İbn Sînâ, metafizik açıdan geniş vukufiyeti yanında ahlaki konulara diğer filozoflar gibi müstakil eserler yazarak değinmemiştir. İbn Sînâ'da ahlak, bağımsız bir sistem olarak işlenmekten ziyade sentezi sanki okuyucusuna bırakılmış gibi, tabiat, psikoloji, metafizik ve tasavvuf içine yerleştirilmiş bir görünüm taşımaktadır. Teorik tartışmalara değinmesinin yanı sıra birey, toplum aile ve devlet ahlakı gibi konulara kendince yorumlar getirmeye çalışmakta, temel çaba olarak bir aklileştirme ve insan idrakine yakınlaştırma çabası içinde olmaktadır. Ahlakta tündengelimci bir yaklaşım izlemektedir. İbn Sînâ, ahlaki konularda çözüm geliştirmeye çalışırken çeşitli ilkelere dayanır. Ahlakın kaynağını çözümlenmeye çalışırken ahlaki akılcılık, sezgicilik ve deneycilikten hareket eder. İbn Sînâ, önce bir değer teorisi geliştirmeye çalışır. Ardından ahlaki yükümlülük anlayışını bu değerün üstüne koyar. Bu süreçte, öncelikle neyin kendi başına iyi olduğunu belirlemeye çalışırken neyin kötü olduğunu buna göre tespit ve tayine yönelir.

İbn Sînâ'nın ahlaki çözümlerinin alt yapısını; gayeci bir metot, iyimser bir yaklaşım, evrenin ayüstü ve ayaltı olarak kozmolojik ayırımının getirdiği sınırlayıcı bir yaklaşım ve izafiyete dayalı açıklamalar oluşturmaktadır. İbn Sînâ, ahlaki değerlerin temellendirilmesinde niyeti merkezi noktaya almakta, ahlaklı olmayı niteleyen şeyin öznenin niyetinden kaynaklanan hareket olduğunu belirtmektedir

İbn Sînâ, sebeplilik teorisini ahlaki meselelerin izahında çözüme giden yolda kurgulamaktadır. Onun kötülük ve türlerini açıklarken ortaya koyduğu açıklamaları besleyen ve geliştiren felsefi teori, sebepler nazariyesinde yer alan; maddi, şekli, fail ve gaye nedenlerin kötülüğü açıklama çabasında uyarlanmıştır.

İbn Sînâ'nın genel sistemi içinde konuların ele alınışında Vacip-Mümkün varlık, illet-malul şeklinde bir ikilem hemen göze çarpmaktadır. İbn Sînâ, sistemini kurarken hem akla yüklenilecek tüm ihtimallere dayalı bir açıklama getirmekte hem de kötülük meselesini izahında ortaya çıktığı üzere iyilik ile kötülük dengesinin zorunluluğundan hareket etmektedir. Kötü, iyinin bilinmesi için gerekli olarak düşünülmektedir. İbn Sînâ, salt bir akılcı olmaktan ziyade, ahlaki ilke ve bilgilerimizin kaynağını aynı zamanda tecrübeyle de ilişkilendirir. Bütün bilginin doğuştan geldiğini savunan rasyonalizm karşısında deney ve tecrübeye yer verir. İbn Sînâ, evren tasarımı, görecelik ve ilintisellik noktalarına istinaden geliştirmeye çalıştığı çözüm çabasında zıtların dengesi ve kötülüğün zorunluluğu kabulüne dayanır. O gaye sebebi bu çözüm çabasında hareket noktası olarak işlemeye çalışır.