

# Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese\*

Hümeýra Özturan\*\*

**Öz:** Bu makalede, İslâm felsefesinin klasik çağının en fazla öne çıkan filozofları Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) amelî felsefe anlayışlarının bir mukayesesi sunulmaktadır. Mukayesede her iki filozofun da amelî ilim tasniflerinin şekli farkları ortaya konmakta ve bu farklılıkların, amelî bilginin kaynağına dair temel bir düşünce ayrılığına dayanıp dayanmadığı sorgulanmaktadır. Mukayesemiz neticesinde ilk olarak, Fârâbî'nin akılla temellendirilmiş, dini ilimlerden farkı sarahatle ortaya konmuş müstakil bir amelî felsefe anlayışına sahip olduğu; İbn Sînâ'nın ise kısmen fıkıh tarafından kapsanan ve dini belirleyiciliğe dayanması nedeniyle de müstakil olmayan bir amelî felsefe tasavvuru ortaya koyduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ancak İbn Sînâ'nın amelî bilginin kaynağına dair muhtelif pasajlarında birbirinden farklı noktaların öne çıkarılmış olması, tüm bu görüşlerin tutarlı bir bütün haline getirilmesini gerektirmektedir. Bu gerekliliği yerine getirip söz konusu pasajları tek tek değerlendirmemiz neticesinde İbn Sînâ'nın, dini belirleyiciliği kabul etmenin yanında amelî alandaki felsefi mirası da dikkate almaya imkân veren epistemolojik bir zemin inşa ettiğini ileri sürmekteyiz. Buna göre İbn Sînâ düşüncesinde müstakil bir amelî felsefe anlayışı olmasa da, müstakil bir amelî felsefe birikiminden istifade etme imkânı bulunmaktadır. Son olarak, amelî felsefe anlayışlarında ortaya konan farklılıkların sebebi olması bakımından Fârâbî ve İbn Sînâ'nın hakikat, din ve felsefe ilişkisine dair düşünce ayrılığına işaret etmekteyiz.

**Anahtar kelimeler:** Fârâbî, İbn Sînâ, ahlâk, amelî felsefe, amelî ilimler tasnifi.

**Abstract:** The aim of this article is comparing the approaches to practical philosophy of the two most significant philosophers of the classical period of Islamic philosophy, Al-Fârâbî (d. 339/950) and Ibn Sînâ (d. 428/1037). Initially, the two's classification of practical sciences will be examined and shown their formal differences. I also will question whether these differences point out a fundamental disagreement about the source of practical knowledge. One of the conclusions of my comparison is that Al-Fârâbî has a rational and independent concept of practical philosophy which was manifestly separated than religious sciences but Ibn Sînâ, in reverse, has a standpoint which is religious-based, dependent and partially covered by Islamic jurisprudence. Since Ibn Sînâ, in the separate passages emphasizes the different points about the source of practical knowledge, it is required a holistic and consistent combination of these passages. Thus, by citing and discussing all these passages, I attempted to suggest that Ibn Sînâ did not only accept the prophetic legislation of practical sciences but also he provided an epistemological background which makes possible to take account of the ancient moral philosophers' legacy. Subsequently, even though there is not an independent practical philosophy in Ibn Sînâ, his approach makes possible to benefit from the independent practical philosophical literature. Finally, I also pointed out that the main reason of these differences between Al-Fârâbî and Ibn Sînâ's approaches to practical philosophy depends on their disagreement about the relation between religion and philosophy.

**Keywords:** Al-Fârâbî, Ibn Sînâ/Avicenna, ethics, morality, moral philosophy, al-hikma al-'amaliyyah, classification of practical sciences.

\* Makalemi okuyarak çok kıymetli tavsiyelerde bulunan M. Cüneyt Kaya'ya ve makalenin hakemlerine teşekkür ederim.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.  
İletişim: humeyrakaragozogl@gmail.com

**I**slâm felsefesinin klasik döneminin (VIII-XIII yüzyıllar) en fazla öne çıkan filozofları olan Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037), felsefî sistemleriyle ontolojiden ahlâka uzanan tutarlı bir bütün inşa etmişlerdir. Fârâbî'nin ameli felsefeyi daha merkeze alan yaklaşımına karşılık, İbn Sînâ mantık ve metafizik ağırlıklı bir külliyatla görüşlerini ortaya koymuş olsa da, her ikisinin ahlâk, siyaset ve ev yönetimi düşüncesinin ana hatlarını takip edebilmekteyiz. Literatürde müstakil olarak Fârâbî'nin<sup>1</sup> ve yine müstakil olarak İbn Sînâ'nın<sup>2</sup> ameli felsefe tasavvuruna dair incelemeler bulunmaktadır. Bu çalışmalar, bilhassa ahlâk ve siyaset hakkında pek çok eser kaleme almış Fârâbî'nin, söz konusu eserlerinde ortaya koyduğu anlayışı bir bütün olarak betimlemeye ve analiz etmeye, İbn Sînâ'nın ise bu alanda neden daha az telif verme yoluna gittiğini sorgulamaya odaklanmış görünmektedir. Ancak klasik dönemin en mühim bu iki filozofunun ameli felsefe yaklaşımlarını mukayese eden ayrıntılı çalışmalar son derece azdır. Mevcut çalışmalar ya bahsi geçen filozofların ameli felsefe yaklaşımlarını son derece genel ifadelerle özetlemekle yetinerek ayrıntılı bir mukayese yapmamakta<sup>3</sup> ya da tek bir kavram yahut mesele çerçevesinde<sup>4</sup> bir karşılaştırma sunmaktadır. Bazı çalışmalar ise, bilhassa

- 1 Fârâbî'nin ameli felsefe anlayışına dair kaleme alınmış bazı öne çıkan kaynaklar olarak şunlara işaret edilebilir: Miriam Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi* (New Jersey: Princeton University Press, 1990); Thérèse-Anne Druart, "Al-Fârâbî on the Practical and Speculative Aspects of Ethics", *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, ed. B. Carlos Bazan vd. (Ottova: Legas, 1995), 476-485; Thérèse-Anne Druart, "Al-Fârâbî, Ethics and First Intelligibles", *Documents Etudi Sulla Tradizione Filosofica Medieval*, VIII (1997): 403-423; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000); Mehmet Aydın, "Fârâbî'de Pratik Akıl Yürütme", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2005): 149-174; Fatih Toktaş, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset* (Samsun: Etüt Yayınları, 2009); Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2010); Hümeysra Özturan, *Akl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014).
- 2 İbn Sînâ'nın ameli felsefe anlayışına dair yazılmış bazı öne çıkan kaynaklar olarak şunlar zikredilebilir: A. Nevzat Ayas, "İbn Sînâ'nın Filozofik Sisteminde Ahlâk", *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1937), 1-11; Muhsin Mahdi, "Avicenna: Practical Science", *Encyclopedia Iranica*, III, 84-88; James W. Morris, "The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. Charles E. Butterworth (Cambridge, 1992), 153-198; Charles E. Butterworth, "The Political Teaching of Avicenna", *Topoi* 19 (2000): 35-44; Ali Abbas Murad, *Devletü's-şerî'a: Kırae fi cedeliyyeti'd-dîn ve's-siyâse inde İbn Sînâ* (Beirut: Dârü't-Talia, 1999); M. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Ameli Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (2009): 57-91; Müft Selim Saruhan, "İbn Sînâ'da Ahlâkî Çözüm Üzerine", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, ed. M. Mazak, N. Özkaya (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2009).
- 3 Bunun en tipik örneği, Charles E. Butterworth, "Ethics in Medieval Islamic Philosophy" (*The Journal of Religious Ethics* 11/2 (1983): 224-239) makalesidir. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün ameli felsefe yaklaşımlarını mukayese edeceğini belirten Butterworth, sırayla üç filozofun ahlâk ve siyaset düşüncelerini birbirinden ayrı ve son derece genel tarzda özetlediği için ancak bir giriş çalışması olarak değerlendirilebilir. Hajj Muhammad Legenhausen, "Ibn Sînâ's Practical Philosophy" (*Religious Inquiries* II/3 (2013): 5-27) makalesi de Fârâbî ile bir mukayese iddiası taşımakla birlikte son derece genel bir içeriğe sahiptir.
- 4 Şu çalışmalar buna örnek olarak verilebilir: M. E. Marmura, "Al-Ghazali on Ethical Premises", *The Philosophical Forum* 1/3 (1969): 393-403; Jules L. Janssens, "'Experience' (tajriba) in Classical Arabic

İbn Sînâ'nın muhtelif eserlerinde ortaya koyduğu farklı yaklaşımlarının hepsini dikkate almaksızın, filozofun bir veya birkaç eserine yoğunlaşmak suretiyle eksik bir tasavvur ortaya koymaktadır.<sup>5</sup>

Bu makale, genel olarak literatürde bulunduğunu belirttiğim eksikliğe binaen ve zikrettiğim çalışmalarda gözardı edilen mühim hususları da dikkate alarak, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın amelî felsefe anlayışlarının benzer ve farklı yönlerini ortaya koymayı amaçlayan bir mukayese girişimidir. Bu mukayese girişiminde öncelikle –mevcut çalışmalardan farklı olarak– mezkur iki filozofun amelî ilimler tasnifinde ortaya çıkan farklılıkları ortaya koymak ve yorumlamak suretiyle amelî felsefe yaklaşımlarını bir bütün halinde yansıtmaya çalışacağım. İkinci olarak, ilimler tasnifinde tebarüz eden şekli farklılığın, temelde bir düşünce ayrılığına dayanıp dayanmadığını anlamak için her iki filozofun da amelî bilginin kaynağına dair görüşlerini mukayese edeceğim. Böylece bir yönüyle genel, diğer yönüyle ise problem özelinde bir çalışma sunmayı hedefliyorum. Böyle bir mukayesenin, her iki filozofun da amelî felsefe yaklaşımlarının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağını umuyorum.

Bilhassa amelî alanda Fârâbî'ye oranla daha az yazmış ve muhtelif eserlerinde farklı düşüncelerini öne çıkarmış olan İbn Sînâ'nın amelî felsefe tasavvuruna dair bütünlüklü bir yorumuna ulaşmanın son derece önemli olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İbn Sînâ'nın amelî düşüncesine dair farklı yorumlar, onun Fârâbî'nin amelî felsefesine karşı tavrı hakkındaki kanaati de etkilemektedir. Bu nedenle, İbn

Philosophy (al-Fârâbî-Avicenna)", *Quaestio* 4 (2004): 45-62; Maftouni Nadia ve Noori Mahmoud, "A Comparative Study on Fârâbî and Avicenna's Viewpoints About the Ultimate Goal of Art and the Role of Entertainment, Wonder and Pleasure", *Aveicinnian Philosophy Journal* 22/59 (2018): 27-40; Bakhshi Mansureh, Majid Sadeghi Hasanabadi ve Seyed Mahdi Emami Jomeh, "Place of Woman in Social System and Family from the Point of View of Fârâbî, Avicenna and Khajeh Nasir", *Aveicinnian Philosophy Journal* 22/59 (Tahran): 5-25.

Miriam Galston'un "Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy" (*The Review of Politics* XL/4 (Ekim 1979): 561-577) makalesi ile Deborah L. Black'in "Practical Wisdom, Moral Virtue and Theoretical Knowledge: The Problem of the Autonomy of the Practical Realm in Arabic Philosophy" (*Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, ed. B. Carlos Bazan vd. (Ottova: Legas, 1995): 451-465) makaleleri, yukarıda sayılanlara nispetle daha kapsamlı bir mukayese sunmaktadır. Ancak Galston'un makalesi büyük oranda siyaset çerçevesinde bir mukayeseyi içermektedir ve her iki filozofun amelî felsefe anlayışını bir bütün olarak görme gayesine matuf kaleme alınmamıştır. Black'in makalesinde ise, kısmen burada ele alacağımız hususlara değinilse de, daha ziyade amelî alanın nazari temelleri çerçevesinde bir mukayese yapılmakta ve bazı hususları gözardı edilmektedir. Makalemizde bu hususa değinmekteyiz.

- 5 Charles E. Butterworth'un "Medieval Islamic Philosophy and the Virtues of Ethics" (*Arabica* 34 (1987): 221-250.) makalesi bunun tam bir örneğidir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışının mukayesesine odaklanmış bir makale olan bu çalışmada iki filozofun mukayesesi, amelî ilmin sınırları, teorik ve pratik aklın bu ilimdeki işlevi çerçevesinde sunulmaya çalışılmaktadır. Bu çalışmadaki en büyük sorun, İbn Sînâ'nın amelî alandaki etkisine açıkça işaret ettiği dinin kaynaklığına neredeyse hiç değinilmeyişidir. Yazarın odak noktası tamamen teorik ve pratik akıl çerçevesindeki ahlâk anlayışıdır ve İbn Sînâ'nın dini belirlemlerle kurduğu bağa hiç işaret edilmediği için eksik bir İbn Sînâ tasavvuru ortaya koymaktadır.

Sînâ'nın konuyla ilgili birbirinden farklı ifadelerinin anlamlı ve tutarlı bir bütün oluşturacak şekilde değerlendirilmesi de amaçlanmıştır. Sözkonusu bakımdan bu makale bir yönüyle de, İbn Sînâ'nın amelî felsefe yaklaşımını vuzuha kavuşturma, böylelikle ikincil literatürdeki farklı yorumların isabeti hakkında da bir kanaat oluşturma girişimidir.

Fârâbî düşüncesinde amelî felsefe açık şekilde akılla ilişkilendirilmekteyken, İbn Sînâ'nın konuya dair birbirinden farklı ifadeleri, bu alanda hem aklın hem de dinin kaynaklığına vurgu yapmaktadır. Çalışmamın iddiası; Fârâbî'nin tam anlamıyla müstakil bir amelî felsefe anlayışı olmasına rağmen, İbn Sînâ düşüncesinde amelî felsefenin kısmen fıkıh tarafından kapsandığı ve dinin amelî alanda esas bir belirleyiciliğe sahip görüldüğüdür. Ancak bununla birlikte İbn Sînâ'nın, antik felsefi mirastan da istifade etmeyi mümkün kılan epistemolojik bir zemin inşa ettiğini ileri sürmekteyim. Böylelikle İbn Sînâ'nın hem dinî belirleyicilikten hem de *ilksel*, *meşhur*, *yaygın* ve *tecrübî* öncüllerin amelî alandaki işlevinden söz etmesi mümkün olmuştur. Dolayısıyla bahsi geçen dinî belirleyicilik, İbn Sînâ düşüncesinde müstakil bir amelî felsefe anlayışından söz etmeyi imkânsız kılarsa da, müstakil bir amelî felsefe birikiminden istifade etmeye imkân vermektedir. İbn Sînâ'nın fıkıh ve felsefeyi mezceden bu amelî ilim tasavvuruna karşılık Fârâbî ise, gerek fıkıh ve kelâmî açıkça felsefi ahlâk ve siyasetten ayrı konumlandığı ilimler tasnifiyle, gerek ahlâkı dinden tamamen bağımsız şekilde temellendirilişiyle tam da böyle bir yaklaşımdan açıkça kaçınmaktadır. Bu yaklaşım farklılığının zemininde ise şüphesiz, Fârâbî'nin felsefeyi dine önceleyen, İbn Sînâ'nın ise felsefeyi dine tabi kılan din ve felsefe anlayışındaki karşıtlık yatmaktadır.

## Amelî İlim Tasnifleri

Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristotelesçi felsefeden tevarüs etmiş oldukları<sup>6</sup> amelî felsefe şemasını olduğu gibi benimseyip aktarmak yerine, kendilerine has bazı dokunuşlarla yeniden şekillendirmişlerdir.<sup>7</sup> Klasik Aristotelesçi şemada felsefe *teorik* (theoretikê), *pratik* (praktikê) ve *poietik* (poiêtikê) olarak üçe ayrılırken pratik felsefe, *ahlâk*

6 Antik Yunan kaynaklı ilimler tasnifinin İslâm dünyasına intikali hakkında ayrıntılı bilgiler için bkz. *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*, ed. Gerhard Endress (Leiden: Brill, 2006). İslâm düşüncesinde ilimler tasnifinin bir bütün olarak değerlendirilmesi için bkz. Ömer Türker, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *Sosyoloji Dergisi* III/22 (2011): 533-556.

7 Bilhassa Fârâbî'nin ilimler tasnifi üzerinde etkileri görülen, geç İskenderiye dönemi Aristoteles eserleri tasniflerine ve İslâm dünyasına intikaline dair bilgiler için bkz. Dimitri Gutas, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: a Milestone Between Alexandria and Bağdâd", *Der Islam* 60/2 (1983): 231-267.

(êthikos), *ev yönetimi* (oikonomikos) ve *şehir yönetimi* (politikos) şeklinde üç kısımdan oluşmaktadır. Aristotelesçi pratik felsefe şeması, *tedbîrî'n-nefs*, *tedbîrî'l-men-zil* ve *tedbîrî'l-müdünden* oluşan üçlü yapıyla İslâm düşüncesinde yerini almıştır. Hatta bu üçlü amelî felsefe tasnifi, Tûsî'den (ö. 672/1274) sonra ahlâk eserlerinin klasik çatısı haline gelmiştir. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ'da amelî felsefenin çerçevesi, bu üç disiplinin sayılmasından ibaret değildir. Yaptıkları ekleme ve çıkarmalarla her iki düşünürün amelî ilimler tasnifi değerlendirildiğinde, iki filozof arasındaki amelî felsefe tasavvurunun, din-felsefe ilişkisi anlayışına kadar uzanan birtakım farklılıklarının ilk işaretleri görülmektedir.

Fârâbî *İhsâü'l-ulûm*'da amelî felsefeyi “medenî ilim” başlığı altında ele almaktadır.<sup>8</sup> Aristotelesçi şemada amelî felsefenin *ahlâk*, *ev yönetimi* ve *siyasetten* oluştuğunu hatırlarsak, Fârâbî'nin ondan farklı olarak medenî ilimler başlığı altında *ev yönetimine* yer vermediğini, ancak medenî ilimlere *fıkıh* ve *kelâmı* eklediğini görmekteyiz. Dolayısıyla Fârâbî tasnifinde *medenî ilim* ahlâk, siyaset, fıkıh ve kelâmı kapsayacak şekilde belirlenmiştir.<sup>9</sup> Fârâbî, ahlâk ve siyaseti, ancak birbiriyle tamamlanan bir bütün olarak vaz eder.<sup>10</sup> Ona göre ahlâk “huy, davranış ve iradî fiillerin gayesinin mutluluk, hakikî mutluluğu kazandırmanın da iyilik ve erdemler olduğunu ortaya koyan ilimdir”. Siyaset ise bu iyilik ve erdemlerin şehirler ve milletler içerisinde gerçekleştirilmesini sağlayacak yönetimin biçimini ve fiillerini ele alır.<sup>11</sup> Ahlâk ve siyasetin birbirini tamamlayan iki parça oluşu açık şekilde ortaya konmasına rağmen, fıkıh ve kelâmın ahlâk ve siyasetle ilişkisi yahut medenî ilim olarak bu dört disiplinin birbiriyle bağlantısı *İhsâ'*da sunulmaz. Burada fıkıh ve kelâm, felsefî ahlâk ve siyasetin bir parçası olarak ortaya konmaz, daha ziyade bir bütün oluşturulan ahlâk ve siyasetten belirgin şekilde ayrı olan, ancak medenî ilim kapsamında da değerlendirilen iki ilim olarak konumlandırılır. Fârâbî bu bağlantıya daha ziyade *Kitâbu'l-Mille* ve *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserlerinde değinmektedir.

*Kitâbu'l-Mille* ve *Kitâbu'l-Hurûf*'ta ortaya konan anlayışa göre ahlâk ve siyaset,

8 Literatürde bazı çalışmalara göre Fârâbî, metafizik hariç bütün ilimlerin hem nazarî hem de amelî boyutu olduğu şeklinde Aristoteles'ten farklı bir anlayışa sahiptir. Bu iddianın ilk olarak dile getirildiği çalışma olarak bkz. Matthias Schramm, “Theoretische und Praktische Disziplin bei al-Fârâbî”, *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 3 (1986): 1-55. İddiayı destekleyen diğer çalışmalar olarak bkz. Druart, “Al-Fârâbî on the Practical”; Hasan Hüseyin Bircan, “Fârâbî'nin İlimler Tasnifi Bağlamında Siyaset ve Ahlâkın Neliği”, *İslâmiyât* VI/4 (2003): 139-150.

9 Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, haz. Ali Bû Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 79-92.

10 Fârâbî'nin siyaset anlayışının ahlâkla ilişkisi hususunda bkz. Dimitri Gutas, “The Meaning of *madanî* in al-Fârâbî's 'Political' Philosophy”, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* LVII (2004): 259-282.

11 Fârâbî, *İhsâ*, 79-85.

nefs ve topluma dair iyi ve kötüyü felsefî metotlarla ele alıp inceleyen iki ilimdir. Kelâm ve fıkıh ise, felsefî metotla yapılmayan, nakil yoluyla gelen inanç ve uygulamaları esas alan ilimlerdir. Dinî araştırma, dinî kaynaklarda zikredilen hükümler ve bunlardan istinbat edilebilecek yeni hükümlerle sınırlıdır. Felsefî ahlâk ve siyaset ise, fıkıh ve kelâmdan farklı olarak mutluluk, hazlar, şeref ve bunların toplum içerisindeki durumunu, davranış ve huyları aklın bulabileceği son noktasına kadar araştırdığı için dinî araştırmadan daha geniş, daha kapsayıcı ve daha evrenselidir.<sup>12</sup> Bu ilimler arasındaki bağlantı ise, kelâm ve fıkıhta ortaya konan bilgilerin ilke ve tümellerinin felsefede bulunmasıdır. Bu nedenle hem nazari felsefe hem de ahlâk ve siyasetten oluşan amelî-felsefî ilim, kelâm ve fıkıhta konu edilen hususların tümellerini içerir. Bu esasında, kelâm ve fıkıhın felsefeye tabi bir durumda olduğu anlamına da gelmektedir.<sup>13</sup> Nitekim Fârâbî, felsefenin zamansal olarak dinden önce olduğunu, tümellerinin felsefede yer alması bakımından dinin felsefeye tabi olduğunu ifade etmektedir.<sup>14</sup> Bu açıkça, amelî alandaki bilgilerin esas olarak akli//felsefî yolla bilindiği, dolayısıyla bu alanda “akli/felsefî belirleme”nin esas olup, dinin ise ona tabi bir anlatımı benimsediği anlamına gelmektedir.

Fârâbî’ye göre felsefede ortaya konan nazari ve amelî şeyler, dinde ikna ve tahayyül ile halkın anlayabileceği tarzda ifade edilmektedir.<sup>15</sup> Dolayısıyla özünde felsefeyle bağlantılı olmakla birlikte kelâm ve fıkıh, dinî kaynakları esas alıp farklı bir anlatım metodu benimsediği için felsefî bir ilim değildir ve felsefî ilimlerden ayrıdır. Ancak, Fârâbî tasnifinde, toplumsal ve uygulama (pratik) yönü bulunması nedeniyle olsa gerek fıkıh ve kelâm, medenî ilim şemsiyesi altında felsefî ahlâk ve siyasetle birlikte. Şu durumda Fârâbî’nin ilimler tasnifinde kelâm ve fıkıhın, toplumsal yönü nedeniyle ahlâk ve siyasetle birlikte medenî ilim şemsiyesi altında bulunmasına rağmen, onlardan ayrı birer ilim gibi konumlandırıldığını görüyoruz.

İbn Sînâ’ya geldiğimizde ise filozofun, *Uyûnu’l-hikme, eş-Şifâ*’nın *el-Medhal* kitabı, *Fi aksâmi’l-ulûmi’l-akliyye, el-Hikmetü’l-meşrikiyye* ve *Dânişnâme* gibi eserlerinde ilimler tasnifini ortaya koyduğunu görmekteyiz. İbn Sînâ, *Uyûnu’l-hikme*’de amelî felsefenin ahlâk, ev yönetimi ve toplum yönetimine (*medenî, menzili* ve *hulkî*) dair hikmetten oluştuğunu söyleyerek klasik Aristotelesçi şemaya sadık bir tablo

12 Fârâbî, *Kitâbu’l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdi (Beirut: Dâru’l-Maşrık, 1968), 53-54.

13 Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 69-72; Fârâbî, *Kitâbu’l-Mille*, 46-47, 51-52.

14 Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, 69.

15 Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, 69.

çizmektedir.<sup>16</sup> *el-Medhal*'de, bizim tercih ve fiilimize bağılı olmayan şeylerin nazari felsefede konu edildiğini, bağılı olanların ise amelî felsefede araştırıldığını belirtir. Amelî felsefede gaye, sadece bilmekle değil, hem bilme hem de eyleme ile nefsin yetkinleşmesini sağlamaktır. Dolayısıyla ilkinde bir inanç, ikincisinde ise eylem doğurmak amaçtır.<sup>17</sup> İlkinde gaye gerçeklik iken, ikincisinde gaye iyidir (*hayr*).<sup>18</sup> İbn Sînâ, geç İskenderiye Aristotelesçiliği amelî felsefe tasnifini takip ederek bu ilmin hem *ahlâk* denen bireysel hem *ilm-i siyaset* olarak bilinen şehir yönetimi alanını hem de *ev yönetimine* dair araştırmayı kapsadığını ifade eder.<sup>19</sup> Böylece İbn Sînâ *el-Medhal*'de *tedbirü'n-nefs*, *tedbirü'l-menzil* ve *tedbirü'l-müdünden* oluşan üçlü amelî felsefe anlayışını devam ettiriyor görünmektedir. Ancak *Fi aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye* eserinde durum biraz farklıdır. İbn Sînâ burada nazari-amelî hikmet ayrımını yapıp, amelî hikmetin *bireysel (ferdi)* ve *ev yönetimine ilişkin (tedbirü'l-menzil)* yönünü belirttikten sonra, toplumsal meselelere dair bir kısmı daha bulunduğunu belirtir. Toplumla ilişkin konulardan genel olarak bahsettikten sonra, bu alanın da *yönetim (mülk)* ile *nübüvvet* ve *şeriata* taalluk eden iki ciheti olduğunu ifade eder. Yönetime ilişkin kısmın, siyaset felsefesi kitaplarında ele alınan hususları içerdiğini anlamaktayız. İbn Sînâ, nübüvvet ve şeriata ilişkin kısmın ise dört temel konuyu ihtiva ettiğini belirtmektedir. Bunlar: **(i)** Nübüvvetin varlığı; **(ii)** insanın varlığında, bekasında ve ahirete dönüşünde şeriata olan ihtiyacı; **(iii)** şeriatlarda ortak olan tümel emir ve yasaklar ile toplumdaki topluma, zamandan zamana göre değişen tek tek dinlere özgü emir ve yasakların hikmetleri ve son olarak **(iv)** ilahî peygamberlik ile bütün bâtil peygamberlik iddiaları arasındaki farktır.<sup>20</sup> Yani burada klasik üçlü tasnif temel olarak benimsenmekle birlikte ilk bakışta, siyasetin felsefî ve dinî iki veçhesi olduğunu ima eden bir ekleme yapıldığı görülmektedir.

*Dânişnâme* eserinde de *el-Aksâm*'dakine benzer şekilde tasnife bir müdahale söz konusudur. İbn Sînâ bu eserde, önce, amelî ilmin dünyevî olarak ne yapmamız, uhrevî olarak da ne ummamız gerektiğini bize bildiren bir ilim olduğunu belirttikten sonra onun ahlâk, ev yönetimi ve siyaset disiplinlerinden oluştuğunu ifade eder. Ancak halkı yönetme ilminin *şerâi'* (dinî kanunlar) ve *siyâsâtı* (yönetime ilişkin uy-

16 İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1980), 16.

17 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mantık I: el-Medhal*, nşr. Fuâd el-Ehvânî vd. (Kahire, 1952), 12. (Bundan sonra: *el-Medhal*)

18 İbn Sînâ, *el-Medhal*, 14.

19 İbn Sînâ, *el-Medhal*, 14.

20 İbn Sînâ, "Risâle fi aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye", thk. Halide Yenen, "İbn Sînâ'da İlimler Tasnifi ve *Risâle fi Aksâm el-Hikme*", *Kutadgubilig* 14 (2008), 85.



gulamalar) konu edinen iki ayrı kısmı içerdiğini belirtir.<sup>21</sup> İbn Sînâ'nın şerâî'in asıl, siyâsâtın ise fer olduğu şeklindeki ifadesinden hareketle, şerâî ile kastedilenin din yoluyla gelmiş temel kanunlar, siyâsâtın ise daha ziyade yönetime ilişkin uygulamalar olduğu düşünülebilir. İbn Sînâ bu maddeleri açıklamadığı için, iki kısmı ayıran nitelikler hakkında metinden daha fazla bilgi edinememekteyiz.

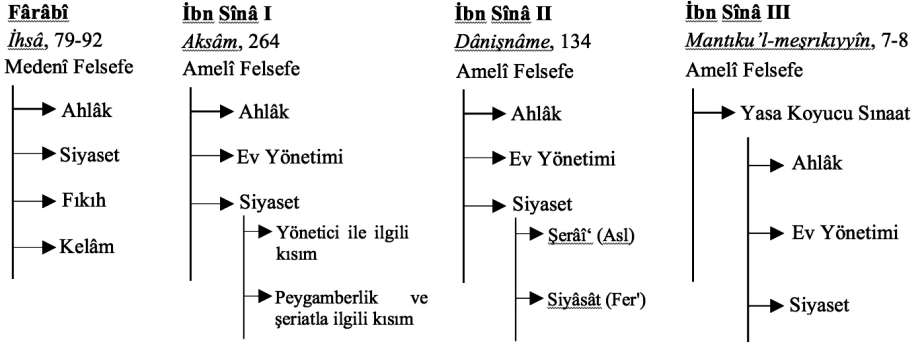
İbn Sînâ *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye* eserinin mantık kısmında ise, ilimlere dair genel bilgi verdiği bölümde mantık ve nazarî ilimden bahsettikten sonra amelî ilme değinir. Ona göre amelî ilim, kendisine özgü nefis ve hallerine ilişkin olarak insanın bu dünyada ve ahirette mutlu oluncaya dek yapması gerekenleri bildiren bir ilim olan *ahlâk* ile, diğer insanlarla ortak olmak bakımından üstüne düşenleri bildiren *ev yönetimi* ve *şehir yönetimini* kapsamaktadır. Ortak şeylerin kanunla belirlenmesi gerektiğini belirten İbn Sînâ, ev ve şehir yönetiminin yöneticilerinin ayrı ve özel olmasının makul olduğunu, ancak kanun koyma bakımından ikisinin farklı değil tek bir kanun koyucuya bağlı olması gerektiğini, bunun da peygamber olabileceğini açıkça söylemektedir. İbn Sînâ devamında, ahlâk, ev yönetimi ve siyasetin ayrı ayrı ilimler olarak ele alınmaya devam edilmekle birlikte bunların üçü için ortak kanun koyucu bir ilim olması gerektiğini belirtir. Filozofa göre bu ilim, *es-sînâ'atü's-şâri'*adir (yasa koyucu sınaat). Filozof bu bahsi, "o halde, nazarî ilmin dört kısmı olduğu gibi, bu dört ilim de amelî ilmin kısımları olsun" diye kapattığı için, bu eserde amelî ilmin klasik şemadaki gibi üç değil dört ilmi içerdiği ve böylece *es-sînâ'atü's-şâri'*anın da dördüncü amelî ilim olarak diğerlerine eklendiği anlaşılmaktadır.<sup>22</sup> Ancak bu sınaatin, diğerleri için kanun koyan bir disiplin olarak ifade edilmesi nedeniyle diğerlerinden hiyerarşik olarak üstte konumlandırıldığını anlamaktayız.

Şu durumda, medenî ilim kapsamında ahlâk ve siyasetin yanına fıkıh ve kelâmı ekleyip fıkıh ve kelâm ile ahlâk ve siyasetin arasında belirgin bir ayrılık/farklılık olduğunu ima eden Fârâbî'ye karşılık İbn Sînâ'nın felsefî ilimlerle ilişkisi açık şekilde ortaya konmamış, nübüvvet ve şeriata ilişkin bir ilim eklediğini görmekteyiz. Öncelikle, iki filozof arasındaki amelî ilim tasniflerini, İbn Sînâ'nın eserlerindeki farklılıkları da göstermek suretiyle şöyle şematize edelim:

21 İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Âlâi: Alâi Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 134.

22 İbn Sînâ, *Mantıkü'l-meşrîkiyyin*, nşr. Muhyiddin el-Hatib (Kum: Mektebetü Âyetullahü'l-Uzmâ en-Necefî el-Mer'âşi, 1405), 7-8.





Görüldüğü üzere İbn Sînâ, muhtelif eserlerinde farklı amelî felsefe tasnifleri sunmakla birlikte, hemen hepsinde ortak görebileceğimiz şu müdahalede bulunmaktadır: Kimi eserinde toplum yönetiminin altında, kimi eserinde ise bütün amelî disiplinlerin üstünde yer alan, “dine, bir başka ifadeyle şeriat ve nübüvvetle ilişkin” bir ilim/sinaat eklemektedir. Ancak dine ilişkin bu ilmin amelî meselelerde belirleyici bir konuma sahip olup olmadığı hususunda literatürde farklı yorumlarla karşılaşmaktayız. Muhsin Mehdî, *el-Aksâm*'da nübüvvet ve şeriatla ilgili ilmin siyasetin altında yer almasından hareketle, bu eserde sayılan dine ilişkin ilmin incelediği hususların siyaset ilminin görevi olduğunu ileri sürmektedir. Mehdî böylece İbn Sînâ'nın dine ilişkin meseleleri siyaset düşüncesi kapsamında gördüğü şeklinde bir yoruma ulaşmaktadır. Mehdî'ye göre dinin belirleyiciliği, ölüm ve sonrası gibi nefsin yetkinleşmesine ilişkin olan, dolayısıyla bireysel ahlâkın konusu olabilecek meselelerdedir. Mehdî, siyaset ve ev yönetimi gibi toplumsal yönü olan disiplinleri bu dinî belirleyiciliğin dışında gördüğü gibi, siyasetin bütün bu sayılan amelî disiplinlerin de üstünde, onları belirleyici konumda yer aldığını ileri sürer. Ancak Mehdî, *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*'de yasa koyucu sinaati bütün amelî disiplinlerin üstünde konumlandırılan tasnifi gözardı etmekte, söz konusu değerlendirmesinde bu eseri hiç zikretmemektedir.<sup>23</sup>

23 Mahdi, “Avicenna: Practical Science”, 86-87. Mehdî'nin bu yaklaşımında şüphesiz, hocası Leo Strauss'un (ö. 1973) açık izlerini görmek mümkündür. Straussçu yaklaşım Fârâbî'nin, teorik yetkinlik ve buna dayanan siyaseti her şeyin merkezinde görmesine rağmen tepki çekmemek saikiyle gerçek düşüncelerini saklayan bir yazma metodu kullandığı iddiasını taşımaktadır. Bütün İslâm felsefesi tarihini de benzer bir perspektiften görme eğilimine sahip Straussçu yaklaşım doğal olarak, amelî ilimler tasnifinde İbn Sînâ'nın da Fârâbî gibi (!) siyaseti esas belirleyici kılan ve dine ilişkin ilmi de ona bağlayan bir anlayış ortaya koyduğu düşüncesine yönelmektedir. Straussçu yaklaşıma dair değerlendirmeler için bkz. Dimitri Gutas, “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 29/1 (2002): 19-25, Oliver Leaman, “Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?”, *International Journal of Middle East Studies* 12 (1980): 525-538.

James W. Morris ise, *el-Aksâm*'da işaret edilen dine ilişkin "isimsiz" ilmi, Mehdi'nin aksine, siyaset ilmine bağlamaktan kaçınır. İbn Sînâ'nın siyaset düşüncesini değerlendirdiği makalesinde Morris, tam tersine durumunun belirsizliğine işaret eder. İbn Sînâ'nın bu ilme dair daha fazla bilgi vermeyişini "hayret verici" bulan Morris, – Mehdi'nin yapmış olduğu gibi– meseleyi Fârâbî'den mülhem tarzda yorumlamanın da aceleci ve yanlış bir tavır olacağını düşünmektedir. Dahası İbn Sînâ'nın siyaset ilminin sınırlarını da anlamamıza imkân verecek ilgili pasajlarda Fârâbî'yi zikretmekten açıkça kaçınışını, bu konuda Fârâbî'yi takip etmediğinin açık bir göstergesi olarak yorumlar. Morris, İbn Sînâ'nın böyle bir amelî ilim tasnifiyle gayesinin, amelî felsefe ile fıkıh ve kelâm gibi dinî ilimleri açıkça ayıran Fârâbî'nin aksine amelî felsefe bahislerinin peygamber ve şeriatla bağlantısını gösterme olduğu kanaatindedir.<sup>24</sup>

Mehdi'nin yaklaşımına başka bir itiraz da, M. Cüneyt Kaya'nın İbn Sînâ'nın amelî felsefe tasavvurunu ele alan makaleleridir. Kaya, bu makalelerinde *el-Hikmetü'l-meşrkiyye*'deki *es-sinâ'atü's-şâri'a*, yani *yasa koyucu disiplinin* merkeze alındığı bir yorum sunmaktadır. İbn Sînâ'nın amelî felsefe tasniflerindeki farklılığı, filozofun düşüncesinin tekâmül edişine bağlayan, dolayısıyla İbn Sînâ'nın, tasnifleri yasının ilerlemesiyle değiştirdiğinin düşünülebileceğine dikkat çeken Kaya, buna göre *el-Hikmetü'l-meşrkiyye*'yi ve ondaki tasnifi filozofun nihaî kanaati olarak değerlendirir.<sup>25</sup> Kaya'ya göre bu eserde geçen, "amelî felsefenin bu dört ilimden oluştuğu" şeklindeki ifade sebebiyle, *el-Aksâm*'da ve *Dânişnâme*'de siyasetin alt dalı olarak gösterilen nübüvvet ve şeriatla ilgili ilmin ve bu ilme bağlı açıklamaların, *el-Hikmetü'l-meşrkiyye*'de yasa koyucu sınaat düşüncesiyle tamamlandığı düşünülmelidir.<sup>26</sup> Dolayısıyla *el-Aksâm*'da sunulan, –Mehdi'nin siyaset ilminin görevi olduğunu iddia ettiği– nübüvvet ve şeriatla ilişkili ilmin içeriğine dair dört madde de, yasa koyucu sınaatin içeriği olarak görülebilir.<sup>27</sup> Bunun yanında Kaya, *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât* kitabının sonunda peygamberliğe duyulan ihtiyaca ve amelî felsefeye dair yer alan bilgiler ve *el-İşârât*'ın makâmâtü'l-'ârifin'den bahsedilen kısımlarındaki bazı bahislerin de yasa koyucu disiplinin içeriğini yansıttığını düşünmektedir.<sup>28</sup>

24 Morris, "The Philosopher", 154-173.

25 M. Cüneyt Kaya, "In the Shadow of 'Prophetic Legislation' The Venture of Practical Philosophy after Avicenna", *Arabic Sciences and Philosophy* 24 (2014): 275.

26 Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", 71-82.

27 Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", 79-80.

28 Kaya'nın, yasa koyucu ilmin içeriğini yansıttığını düşündüğü eserler ve bahislerine dair hazırladığı tablo için bkz. M. Cüneyt Kaya, "Prophetic Legislation: Avicenna's View of Practical Philosophy Revisited", *Philosophy and the Abrahamic Religions: Scriptural Hermeneutics and Epistemology*, ed. Torrance Kirby, Rahim Acar ve Bilal Baş (Newcastle: Cambridge Scholar Publishing, 2013), 215.

Kaya, İbn Sînâ'nın diğere eserlerinin din ve amelî felsefeye ilişkin bahislerinde verilen bilgileri de bu kavramla birleştirir. Kaya'nın çizdiği çerçeveye göre, son tahlilde İbn Sînâ düşüncesinde amelî felsefe; ahlâk, ev yönetimi, siyaset ve bu üçünün hiyerarşik olarak üstünde, onlara tümel ve tikel düzlemde ilke ve uygulamalarını veren dinin söz konusu yasa koyuculuğunu inceleyen *es-sinâ'atü's-şâri'*adan oluşmaktadır. Peygamberlik, onun toplumsal rolü, yasa koyuşu, bu yasaların gayeleri, kapsamı gibi konular çerçevesinde peygamberin yasa koyuculuğunun mahiyetini araştıran bu ilim, dinin belirleyici konumu nedeniyle amelî felsefenin üst bir disiplini-dir. Dahası bu ilim, amelî ilimlere temel kavram, ilke ve öncüllerini vermesi nedeniyle küllî bir ilim olup, nazari alanla da ilişkili olması nedeniyle metafizikle amelî felsefe arasında da bir köprü vazifesi görmektedir. Kaya, söz konusu ilmin, ilke ve uygulama düzeyindeki belirleyici mahiyeti nedeniyle İbn Sînâ'nın felsefi ahlâk ve siyaset hakkında ayrıntılı şekilde yazma ihtiyacı duymadığını düşünmektedir. Bu nedenle Kaya da Morris gibi İbn Sînâ düşüncesinin amelî felsefe alanında Fârâbî felsefesinin takipçisi olarak değerlendirilmesi şöyle dursun, Fârâbî'nin amelî felsefe yaklaşımına karşı gizli bir eleştiriyi taşıdığı kanaatindedir.<sup>29</sup> *el-Hikmetül-meşrikiyye*'nin yasa koyucu ilimden bahsetmesi umulabilecek kısmı ne yazık ki günümüze ulaşmadığı için, bu çerçevenin de ne oranda isabetli olduğunu bilememekteyiz.

Şu durumda, açıkça amelî alanda “akli/felsefi belirleyicilik” ortaya koyan Fârâbî tasnifine karşılık İbn Sînâ'nın amelî felsefe tasniflerinin, “siyasetin/felsefenin belirleyici olduğu” ve “dinin belirleyici olduğu” iddiasını taşıyan iki farklı yorumuyla karşı karşıyayız. Bu iki yorum, İbn Sînâ'nın amelî felsefe anlayışının Fârâbî'ninkiyle mukayesesini derinden etkileyecek nitelikte bir karşıtlık taşımaktadır. Çünkü, yukarıda ortaya koyduğumuz üzere Fârâbî düşüncesinde felsefe dinden önce olup, dinde yer alan amelî şeylerin tümellerini ve ilkelerini vermektedir. Dolayısıyla “felsefenin belirleyici olduğu” yaklaşım, Fârâbî'nin amelî felsefe tasavvurunu bir tasdik ve takip imadecekken, “dinin belirleyici olduğu” yaklaşım Fârâbî düşüncesini bir reddediş anlamı taşır. Buna göre, İbn Sînâ'nın genel olarak felsefi yaklaşımına dair bilgi verdiği diğere kitapları dikkate alındığında nasıl bir tablo çıktığına bakmak gereklidir. Bir başka ifadeyle, amelî felsefe tasniflerinden bağımsız olarak, amelî alandaki belirleyicilik hususunda İbn Sînâ'nın, diğere eserlerinde nasıl bir kanaat ortaya koyduğu görülmelidir. Her iki filozofun amelî alandaki belirleyici şeye dair kanaati ise, amelî felsefenin zeminini teşkil ettiğini söyleyebileceğimiz, “iyi” ile “kötü”ye ilişkin bilgimizin nereden geldiğine dair fikirlerinde yatmaktadır. Şu durumda, her iki filozofun da “ahlâkın kaynağı” probleminde sundukları cevapları karşılaştırmamız gerekecektir.

29 Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”, 71-90.

## Ahlâkın Kaynağı

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın amelî felsefe tasniflerinde ve bu tasniflerin yorumunda tebarüz eden farklılıkların, her iki filozofun amelî felsefe anlayışlarındaki temel bir düşünce ayrılığına dayanıp dayanmadığının, bu filozofların ahlâkın kaynağı problemine yaklaşımlarında ortaya çıkacağını umabiliriz. Buna göre ilk olarak Fârâbî'de ahlâkın kaynağı meselesine baktığımızda, herhangi bir dinî kaynaktan alınacak bilgiye referansta bulunmaksızın aklın işlevine açıkça vurgu yapıldığını görmekteyiz. Bu nedenle onun eserlerindeki ifadelerinden ortaya çıkan tablo, ahlâkın kaynağı olarak akli kabul ettiği'dir. Fârâbî sisteminde insan nefsinin düşünme yetisi, ay-üstü âleme en yakın şey olup ay-üstü âlemin insana en yakın kademesini oluşturan faal aklın ilk dokunuşuyla akledilirleri almaya başlar.<sup>30</sup> Fârâbî *Ârâ*'da bütün insanlar arasında müşterek olan ilk akledilirlerin ne olduğunu saymakta ve bunlar arasında insan eylemlerini iyi ve kötü olarak değerlendirmemizi sağlayan ilk ilkelerin de bulunduğunu söylemektedir:

Ortak ilk akledilirler üçtür: [Bunlar] geometrinin ilk ilkeleri; insan eylemlerinin özelliği olan iyi ve kötüye (cemil ve kabih) kendisiyle vâkıf olunan ilk ilkeler; gökler, İlk Sebep, diğer ilk ilkeler ve bu ilk ilkelerden meydana gelenler gibi insanın fiillerine bağlı olmayan varlıkların durumlarını bilmekte kullanılan ilk ilkelerdir.<sup>31</sup>

Her ne kadar Fârâbî, söz konusu ilk müşterek ahlâkî akledilirlerin ne olduğuna dair daha ileri açıklamalar yapmasa da<sup>32</sup> bu pasaj, Fârâbî'nin zihninde evrensel ve zorunlu temel ilkelere dayanan bir amelî felsefe anlayışının bulunduğunu açıkça göstermektedir. Bunun yanında filozof, 'mutluluğun ahlâkın nihai gayesi olduğu' ve 'mutluluğun, insanın tecevhür ettiği şey olan akletmenin mükemmelleşmesiyle gerçekleşebileceği' gibi amelî alanın temelini oluşturan bilgilerin nazari akılla elde edilebileceğini de şüphesiz mahâl bırakmayacak şekilde ifade etmektedir:

İnsanoğlunun bilip kavrayabildiği mutluluk, nazari akli güçle bilinir, diğer hiçbir güçle değil. Bu, faal akıl tarafından verilen ilk ilkeler ve bilgiler kullanılıncâ [bilinir]. [İnsanoğlu] onu (mutluluğu) bilince, isteme gücüyle onu arzular...<sup>33</sup>

30 Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*, nşr. Fevzi Mitrî Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1993), 31-33 (Bundan sonra: *es-Siyâse*); *Kitâbu Ârâi ehlî'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nâsri Nâder (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1985), 101-103 (Bundan sonra: *Ârâ*).

31 Fârâbî, *Ârâ*, 103.

32 Bu ahlâkî ilk akledilirlerin neler olabileceğine dair ikincil literatürde ileri sürülmüş görüşlerin mukayeseli bir analizi için bkz. Özturan, *Akil ve Ahlâk*.

33 Fârâbî, *es-Siyâse*, 73. Benzer pasajlar olarak bkz. Fârâbî, *Ârâ*, 107; Fârâbî, *Fusûl münteze'a*, nşr. Fevzi Mitrî Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986), 62.

Şu halde Fârâbî düşüncesinde amelî alan, temel ilkeler yönüyle nazarî akıl yoluyla elde edilen bilgilere bağlıdır.<sup>34</sup> Ancak nazarî akıl yoluyla alınan temel ilkeler, amelî alanda gerekli bilginin elde edilmesi için yeterli değildir. Fârâbî, bu noktada *tabiî akledilirler - iradî akledilirler* (el-ma'kulâtü't-tabî'iyye - el-ma'kulâtü'l-irâdiyye) ayırımı yapmaktadır. Nefse bağlı olmayıp doğaya ilişkin olan, bu nedenle iradeye bağlı olmayan şeyler hususundaki makulleri *tabiî akledilirler*; tamamen iradeye bağlı olan hususları da *iradî akledilirler* adı altında değerlendirmektedir.<sup>35</sup> İradî akledilirler, iradenin farklı şekilde ortaya konmasıyla değişen hususlara dair olduğu için çevresel şartlara son derece bağlıdır. Bu nedenle onların nazarî akılla kavranması söz konusu olamaz, onlar amelî aklın alanına girer. Amelî akıl, nazarî akılla elde edilen tümel ilkeyi eylemde gerçekleştirebilmek için, hakkında ahlâkî hüküm verilecek hususu tüm *çevreleyen şartlarını* (el-ahvâlü'l-mutife) göz önünde bulundurarak değerlendirir.<sup>36</sup> Bunlar; hakkında hüküm verilecek eylemin (i) zamanı, (ii) mekânı, (iii) faili, (iv) muhatabı, (v) aracı ve (vi) amacı bakımından değerlendirilmesini içerir. Bu şartları değerlendirip eylemin çokluk-azlık, şiddet-zayıflık, uzun-kısa zaman, fazlalık ve noksanlık durumuna karar verilir.<sup>37</sup>

Amelî aklın, söz konusu şartları da dikkate alarak ilkeyi en doğru şekilde gerçekleştirmek üzere tefekkür ederken, sadece akıyla yol bulması zordur. Fârâbî, kişinin bu noktada tecrübeye ihtiyaç duyacağını söylemektedir. Bu tecrübe, kişinin kendi yaşamışlıklarına bağlı olabildiği gibi, insanlığın biriktirmiş olduğu tecrübeden de yardım alınabilir. Bu noktada meşhur ve tecrübî öncüller de, amelî alandaki yargıları elde ederken nazarî ve amelî akli destekleyerek, dolaylı ve kısmi de olsa ahlâka kaynaklık ederler.<sup>38</sup> Bir başka ifadeyle bu öncüller, eyleme ilişkin kıyasta tümel ilkeyi veren birinci öncülü olmasa bile, ikinci öncülü oluştururlar ve sonuca etki ederler.<sup>39</sup>

Buraya kadar Fârâbî, akıl ve tecrübeyi ahlâkî bilgiyi tam ve doğru şekilde insana sağladığı izlenimini vermektedir. Bundan, akli kemâli sağlamış ve yeterli tecrübeyi edinmiş kişinin dinî yahut başka bir kaynağa ihtiyaç duymaksızın isabetli ahlâkî davranışlarda bulunabileceği sonucu çıkmaktadır.<sup>40</sup> Ancak Fârâbî, bütün insan-

34 Fârâbî, *Kitâbu Tahsîlî's-sa'âde*, nşr. Cafer Âl-i Yâsîn (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1983), 74-75 (Bundan sonra: *Tahsîl*).

35 Fârâbî, *Tahsîl*, 65-68.

36 Fârâbî, *Risâletü't-Tenbih alâ sebîlî's-sa'âde*, nşr. Sahban Halifât (Amman: el-Câmiatu Ürdüniyye, 1987), 197 (Bundan sonra: *et-Tenbih*).

37 Fârâbî, *et-Tenbih*, 196-198; *Kitâbu Tahsîl*, 68.

38 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 71.

39 Özturan, *Akl ve Ahlâk*, 152.

40 Fârâbî, *Fusûl*, 45-46; *Ârâ*, 105-106; Fârâbî, *es-Siyâse*, 81-82.

ların söz konusu aklî ve tecrübî yetkinlikleri sağlayamayacağını bilmektedir. Çünkü iklim, bitki örtüsü, ebeveynin beslenmesi, ay-altı ve ay-üstü varlıkların doğum esnasındaki hareketleri gibi muhtelif faktörler nedeniyle bütün insanların tabiatı aynı değildir. Dolayısıyla herkes, uzun ve zorlu bir yolculuk olan felsefe öğrenimine kabiliyetli olmayabilir yahut kabiliyeti olsa bile bu yolu yürüyecek imkânlarla sahip olamayabilir.<sup>41</sup> Bu noktada siyasi ve dinî otorite eliyle hazırlanmış olan kanunlar, kural ve yaptırımlar devreye girmelidir. Ya söz konusu yetkinlikleri kazanmış bir filozof, yönetici olmak suretiyle herkesin uyması gereken kuralları yasalaştırır ya da dinî önderlik vasfını haiz birisi bunu din yoluyla yapar. Dinî otorite olarak peygamber, faal akıldan alınan teorik bilginin yanında, mütehayyilesinin müsait olması sayesinde bu teorik bilginin gerektirdiği tümel ve tikel bilgileri, yani inanç ve uygulamaların bilgisini tahayyülüne alır, bunları hitap ettiği halkın anlayabileceği şekilde işaret, temsil ve tikel örnekler yoluyla sunar.<sup>42</sup> İşte uyulması gereken kurallar ve ölçüler şeklindeki bu bilgiler de dinî otorite yoluyla halka sunulur ve böylece ahlâkî bilgi aktarılmış olur. Fakat ister aklî yetkinlikle doğrudan elde edilmiş olsun, ister siyasî veya dinî otorite tarafından yapılmış kanunlar yoluyla olsun, her iki durumda da geriye gidildiğinde, son tahlilde ahlâkî bilgi faal akla bağlıdır. Faal akıl da Fârâbî düşüncesinde Tanrı'dan feyezân etmiş olduğuna göre, ahlâkın ilahî bir kaynaktan neşet etmiş olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Fârâbî felsefesinde, nazari ve amelî aklın yetkinleştirilmesi sayesinde doğru, isabetli ahlâkî eylemlerin bilgisine ulaşmanın mümkün ve ideal olduğu açıkça ifade edilmektedir. Dinin ahlâka kaynaklık etmesi ise ikincildir ve hem bu yetkinliği elde edemeyecek insanlar için söz konusudur hem de daha ziyade kural ve uygulamalar düzeyinde ve sembolik bir anlatımla gerekçelendirilmiş durumdadır.<sup>43</sup>

İbn Sînâ'da ise ahlâkın kaynağı probleminin cevabının, Fârâbî'ninki gibi sarahat ve bütünlükle ortaya konmadığını görmekteyiz. Bu nedenle, bu konuda kaleme alınmış ikincil kaynaklarda da, filozofun muhtelif eserlerinde dikkat çektiği farklı hususların gözden kaçırıldığı fark edilmektedir. Benzer bir hataya düşmemek için,

41 Fârâbî, *es-Siyâse*, 69-71.

42 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 66.

43 Bizim burada işaret ettiğimiz iki aşamalı (felsefî ve dinî) amelî anlatıma, Druart bir üçüncüsünü de eklemektedir. Druart'ın *pre-felsefî* olarak isimlendirdiği bu amelî aktarım aşamasında, Fârâbî'ye göre amelî alana dair bilgiler, henüz felsefe talebesi olmamış kişiye iknai metotlarla verilir. Kişi böylece felsefe eğitimine hazır hale getirilir, teorik felsefe öğrenimiyle başlayacak uzun yolculuğunda bu sayede bir ön-ahlâkî eğitim almış olur. Druart'ın formülasyonuna göre dinî anlatım poetik ve retorik argümanları, bu bahsedilen pre-felsefî anlatım diyalektik argümanları, felsefî anlatım ise burhanî argümanları kullanır. Dolayısıyla bunlardan yalnızca felsefî anlatım evrensel ve zorunlu bir amelî yaklaşım ortaya koyar. Druart, "Al-Fârâbî, Ethics and First Intelligibles", 414.

İbn Sînâ'nın konu hakkındaki ifadelerini eserlerinden tek tek takip ederek belirtmeye çalışalım. Öncelikle filozofun, ahlâkın insanın düşünme gücüyle ilişkisi olduğuna açıkça işaret eden pasajlarını ele alalım. Bunlardan *el-Birr ve'l-ism* risalesindeki şu pasaj, bir bütün olarak nâtık gücün amelî alandaki işlevine işaret eder:

[Nefsin] düşünme gücü (*nâtika*) ise, kendisiyle insanın eylemde bulunduğu ve yine kendisiyle tikellere dair düşünmenin (*reviyye*) gerçekleştiği, ilim ve sanatların elde edildiği, sayesinde eylemlerdeki iyi ve kötünün (*cemil ve kabih*) ayırt edildiği (*temyiz*) güçtür.<sup>44</sup>

Görüldüğü üzere ilk adım olarak İbn Sînâ'nın burada, iyi ve kötünün idraki hususunda insanın aklî gücünden söz ettiğini görmekteyiz. Ancak filozofun ahlâkî önermelerin kaynağı hususundaki en açık ifadelerinden birisi *el-İşârât*'taki şu pasajda yer almaktadır:

Kendisinde akletme [niteliği bulunan] insanî nefis, güçleri ve yetkinlikleri olan bir cevherdir. Onun güçlerinden bazıları bedeninin idaresinde ihtiyaç duyduğu şeylere yöneliktir. Bu güç, *amelî akıl* ismiyle özel olarak bilinir. Amelî akıl tikel insanî işlerde, ilksel (*evvelî*), yaygın (*zâi'a*) ve tecrübeye dayanan (*tecrübî*) öncüllerden tercih ettiği (*ihtiyâr*) gayelere ulaşmak için yapılması gerekenleri istinbat eder. [Bunu], tümel görüşten tikel olana intikal etme hususunda nazârî aklın yardımını alarak [yapar].<sup>45</sup>

Bu pasaj insanın, eylemlerine yönelik düşünmesinde tümel ilkelerden tikellere geçiş şeklinde bir aklî faaliyette bulunduğunu açıkça söylemektedir. Söz konusu faaliyet amelî aklın işi olmakla birlikte, tümel ilkedeki tikele geçiş noktasında nazârî akıldan da yardım alındığı görülmektedir. Fakat en dikkat çekici olanı, tikel eylemin ilkesi (*gayesi*) olan hususun *ilksel*, *yaygın* ve *tecrübeye dayanan* öncüllerde bulunuyor olmasıdır. Bu ilk bakışta, amelî alandaki bilgilerin kaynağının (evvelî önermeleri söylemesi nedeniyle) hem salt akıl (yaygın ve tecrübî önermeleri söylemesi nedeniyle) hem de insan tecrübesi olduğu anlamına gelmektedir. Ancak İbn Sînâ *Ahvâlü'n-nefs*'te ahlâkî önermelerin salt aklî olamayacağını şöyle söylemektedir:

(...) Terim olarak âmile, insan bedeninin, düşünmeye (*reviyye*) dayanan tikel eylemlerini icra etme hareketine temel teşkil eden güçtür. Âmile gücü [i] hayevânî isteme gücüne (*nüzû'î*) kıyasla düşünülebileceği gibi [ii] hayevânî mütehayyile-mütevehhime gücüne kıyasla ve [iii] kendisine kıyasla da düşünülebilir. [i] Hayevânî isteme gücüne kıyasla insandaki âmile gücünden, seri bir şekilde etkide bulunma ve etkilenme sayesinde yakınlık kazandığımız insana özgü çekinme, utanma, gülme vb. haller (*hey'e*) ortaya çıkar.

44 İbn Sînâ, "Risâletü'l-Birr ve'l-ism", *el-Mezhebü't-terbevi inde İbn Sînâ*, ed. Abdülemir Şemseddin (Beyrut: Şeriketü'l-Alemiyye li'l-kitâb, 1988), 361.

45 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, II, nşr. Süleyman Dünyâ (Kahire, 1985), 387-388.



[ii] [İnsanî] âmile gücü mütehayyile-mütevehhime hayevânî güce kıyaslandığında ise, oluş ve bozuluşa tabi durumlara ilişkin [şeylerin] idaresi ve insanî sınaatlerin istinbatında mütehayyile-mütevehhime gücünü kullanmasıdır. [iii] İnsanî âmile gücü kendisine kıyasla (yani mutlak anlamda insanî amile gücünü düşündüğümüzde) ise, nazari akıl ile kendisi arasında, mantık kitaplarında geçtiği üzere salt aklı olmaktan bağımsız düşünebileceğimiz mesela 'yalan çirkindir' 'zulmetmek kötüdür' gibi yaygın kabul gören görüşlerin doğduğunu görürüz.<sup>46</sup>

İbn Sînâ burada, eyleme yönelik bilginin yaygın ve meşhur olduğunu belirtmekte ancak onun ilksel (*evvelî*) niteliğini bu sefer saymamaktadır. Dahası, bu önermelerin salt aklı olamayacağını, amelî ile nazari akıl arasında bir yerden doğduğunu, daha doğru bir ifadeyle her ikisinden de bir pay almak suretiyle oluştuğunu söylemektedir. Böylece İbn Sînâ'da ahlâkın aklı zemini olduğuna dair bir tasavvur oluşmakta gibidir. Bunu destekleyici olarak; Deborah Black de *eş-Şifâ'nın el-Hatâbe* kitabındaki şu pasaja dikkat çeker:

Daha önce de açıkladığımız üzere halkın (cumhûr) doğru bir ortak kabule (*el-akdu'l-hak*) yönlendirilmesi hususunda burhan [sanatı] pek bir işe yaramamaktadır. Ve yine açıkladık ki bu yargıyı ispatlama görevini üstlenen retorik sanatıdır. Bu sanatın (retorik) erdemlerinden biri de insan nefsinde bu tür amaçların yerleştirilmesi noktasında burhan sanatına ihtiyaç duymamasıdır. Yine açıklandığı üzere, nazari ve tümel durumlara ilişkin burhanın, cedele (muhavere) değil gerçeğe dayandırılmasında olduğu gibi, tikel durumlarda da doğru amelî hikmetin (taakkul) gereği olan hükümler mevcuttur ve bu doğru amelî hikmet (taakkul), retorik ve cedel (muhavere) ile temellenmeyip tam tersine onun kanunları tikeller üzerine düşünme (*reviyye*) ve tümeller üzerine düşünmedir (*nazar*).<sup>47</sup>

Black burada, İbn Sînâ'nın amelî hikmetle retorik ayırmasına dayanarak amelî felsefenin retorik dayandığı öncüllerden fazlasını içermesi gerektiği neticesine varmaktadır. Bir başka ifadeyle, retorik zaten meşhur (*meşhûrât*) ve kabul görmüş (*makbûlât*) önermelere dayanmaktadır. Amelî felsefenin de sadece bunlara dayandığını söylemek, retorik ile amelî hikmeti aynı görmek demektir ki, İbn Sînâ işte bu pasajda tam da buna karşı çıkmaktadır.<sup>48</sup> Hatta görüldüğü üzere *Ahvâlû'n-nefs*'teki ifadeyi açıklar nitelikte, amelî akıl yürütmenin hem tikel (*reviyye*) hem de tümel (*nazar*) düşünmeyle temellendiğini söylemektedir. Black buradan hareketle, ilk bakışta taban tabana bir karşıtlık içerdiği düşünülecek Fârâbî ve İbn Sînâ'nın amelî felsefe anlayışının, esasında benzer bir teorik zemin kabulüne sahip olmaları bakımın-

46 İbn Sînâ, *Ahvâlû'n-nefs*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ahvânî (Kahire: İsa el-Bâbi el-Halebî, 1952), 63.

47 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mantık VIII: el-Hatâbe*, nşr. İbrahim Medkûr (Kahire: el-Matbaatü'l-Âmiriyye, 1954), 22.

48 Black, "Practical Wisdom", 458-459.

dan çok da karışıklık taşımadığını iddia etmektedir. Her iki filozof da, amelî alanın tümel, ilkesel düzeyde aklî bir zemine dayandığını kabul ediyor görünmektedir. Sadece Fârâbî'nin söz konusu zemine işaret, İbn Sînâ'ninkinden daha vurguludur.<sup>49</sup>

Amelî alanın teorik ilkelerinin varolduğunu söylemek şüphesiz, amelî alana dair bilginin bu ilkelerden hareketle elde edildiği anlamını zorunlu olarak taşımaz. Yani amelî alandaki kural ve erdemlerin teorik arka planının ortaya konabileceğini söylemek ile amelî alandaki kural ve erdemlerin teorik ilkelerden elde edildiğini söylemek aynı şey değildir. İlki, rasyonel zeminde de ifade edilebilecek bir amelî bilgi anlayışı iken ikincisi, ancak rasyonel araştırmayla elde edilebilecek bir ilme işaret eder. Nitekim Black de Fârâbî ile İbn Sînâ'yı ayıran temel noktanın bu olduğuna dikkat çeker. Teorik zemin her ikisinde bulunsa da, İbn Sînâ'da bu teorik ilkelerin hadsî olarak elde edilmesine dayanan, burhanî metotla yapılan müstakil bir amelî felsefe anlayışı görmemekteyiz.<sup>50</sup>

Müstakil bir amelî felsefe yaklaşımının, teorik ilkelerin elde edilmesinden tikel eylem ânındaki karara uzanan süreci izah edip, bu süreçle ilgili olan huy ve erdem gibi hususlarla bağlantısını açıkça ortaya koyması beklenir. Black, teorik ilkelerin elde edilmesi ve bu ilkelerin tikel eyleme dair akıl yürütmede kullanılışı noktasında İbn Sînâ düşüncesinde bir izah olmadığına işaret eder. Konuya ilişkin bir başka makalenin yazarı Butterworth ise, İbn Sînâ'nın izahındaki en büyük eksikliğin, teorik akıl ile ahlâkî huy ve erdemlerin elde edilışı arasındaki bağlantının ortaya konmaması olduğunu ileri sürmektedir.<sup>51</sup> Her iki tespit de İbn Sînâ'nın amelî düşüncesi bakımından isabetli görünmektedir. Ancak söz konusu durumların sebebi olarak Butterworth'un değinmediği, Black'in ise İbn Sînâ bahsinin sonunda ima etmekle yetindiği, amelî alandaki "dinî belirleyicilik" faktörünü anlamadan, İbn Sînâ'nın yaklaşımının tam bir resmi çizilmiş olamaz. Bu noktada, söz konusu faktörü de göz önünde bulundurarak, İbn Sînâ'nın ahlâkın kaynağı hakkındaki fikirlerinin tam bir resmini oluşturmaya çalışalım.

İbn Sînâ, amelî felsefenin kapsamı ve kaynağı hususundaki dinî belirleyiciliğe dair en açık ifadelerini *eş-Şifâ*'nın *el-Medhal* kitabında ve *Uyûnu'l-hikme*'de ortaya koymaktadır. Filozof *el-Medhal*'de amelî felsefenin ahlâk, ev idaresi ve siyaset araştırmasını içerdiğini söyledikten sonra, bu amelî disiplinlere dair bilgimizi elde etme kaynağımızı şöyle belirtir:

49 Black, "Practical Wisdom", 460.

50 Black, "Practical Wisdom", 457, 461.

51 Butterworth, "Medieval Islamic Philosophy", 243.

Bütün bunların doğruluğu nazarî burhanla ve dinin şahitliğiyle (şer'î şahadetle) tahkik edilir, ayrıntılı olarak belirtilmesi (*tafsîl*) ve hüküm konması da (*takdîr*) de dinî yasayla (ilahî şeriat) olur.<sup>52</sup>

Buna göre akıl, amelî alandaki bilgiler hakkında inceleme yapıp onların doğruluğu hususunda yargıda bulunabilmekle birlikte, peygamberden gelen dinî bilgi, insanın bireysel, ailevî ve siyasî olarak yapıp etmelerine dair hem ilke hem de tikel uygulama düzeyinde emir ve yasaklar yoluyla bilgi sunmaktadır. Bir başka ifadeyle, bu alanda aklın bir mesaisi mümkün olmakla birlikte aslında genel ilkeler de, tikel hükümler de din tarafından verilmektedir. *Uyûnu'l-hikme*'deki pasaj da "dinî belirleyiciliği" teyit etmektedir:

Amelî felsefenin kısımları; toplumsal felsefe (medenî hikmet), ev [idaresin]e ilişkin felsefe (menzili hikmet) ve ahlâk felsefesidir (hulkî hikmet). Bu üçünün ilkesi ilahî dinden elde edilir, bunların sınırlarının (*hudûd*) yetkinlikleri (*kemâlât*) de ilahî dinle açıklanmıştır.<sup>53</sup>

Görüldüğü üzere İbn Sînâ düşüncesinde, Mehdî'nin iddia etmiş olduğu gibi sadece ahlâkta değil, amelî felsefenin her üç disiplininde de din açıkça belirleyici konumdadır.<sup>54</sup> Üstelik bu belirleyiciliğin, belli bir bireyin, belli bir durumda nasıl eylemde bulunması gerektiğini zaman, miktar, biçim gibi nitelikleriyle ortaya koyabilecek kadar kuşatıcı olduğunu anlamaktayız. *el-Medhal* ve *Uyûn*'dan yaptığımız alıntılardaki "ayrıntılı olarak belirtme (*tafsîl*)", "hüküm koyma (*takdîr*)", "sınırlarını açıklama (*hudûd*)", "yetkinliklerini belirtme (*kemâlât*)" gibi ifadeler, söz konusu belirleyiciliğin kuşatıcılığını şüphe götürmez şekilde vurgulamaktadır. Şu durumda Fârâbî ile İbn Sînâ'nın, ahlâkın kaynağı mevzusuna büyük oranda farklı bir pence-reden baktıkları ortaya çıkmaktadır. Fârâbî'nin sistemine göre dinî bilgi olmaksızın, tamamen akli yetkinleşme yoluyla ahlâkın ilke ve uygulama düzeyindeki bilgisine ulaşmak mümkün görünmektedir. Tecrübe kazanımıyla da bu bilginin isabetli şekilde eyleme dökülmesi söz konusudur. İbn Sînâ ise, dinden bağımsız olarak böyle bir süreç ve imkândan söz etmemektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ düşüncesinde doğru ahlâkî bilgi ve eylemin yolunun her hâlükârda dinden geçmesi gerektiği şeklindeki izle-

52 İbn Sînâ, *el-Medhal*, 14.

53 İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, 16.

54 Bu pasajın devamında İbn Sînâ, nazarî felsefenin ilkelerinin de aynı şekilde dinden alındığını söylemektedir. Ancak bu ilkeler, amelî alandakilerden farklı olarak, din tarafından ima ve işaret (*alâ sebîli't-tenbîh*) yoluyla ortaya konmuştur. Filozofa göre nazarî felsefenin görevi, bu ima ve işaret yoluyla verilen ilkelerin tespitini yapmak, onların kesin kanıtlamalarını (*alâ sebîli'l-hücce*) yapmaktır. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, 17.

nim baskındır.<sup>55</sup> Nazarî ve amelî akıl yürütme, ancak dinî hususların daha iyi anlaşılması yahut onun eksik bıraktığı noktaların –yine dine uygun olarak– aydınlatılması konusunda işlevseldir. Fakat tek başına aklın ahlâkî doğruya sevk etme gücünden, –her ne kadar bazı pasajlar tek başına değerlendirildiğinde böyleymiş gibi görünse de– ilgili pasajların hepsi bir bütün olarak incelendiğinde bahsedilemez. İbn Sînâ'da nazarî aklın ahlâka ilişkin sınırlı işlevine karşılık Fârâbî'de nazarî aklın ahlâk hususundaki katkısı hayatidir, olmazsa olmazdır. Nihai gaye ile iyi ve kötüye dair temel ilkeleri vermesi, Fârâbî'de nazarî aklın ahlâkın kaynağı olarak bir görev ifa ettiğinin açık göstergesidir. İbn Sînâ'da ise nazarî akıl, ahlâklı eylemin ifası bakımından ne-redeyse hiçbir doğrudan görev üstlenmemiş görünmekte, daha ziyade ahlâkın bilgi düzeyinde ortaya konması açısından sınırlı bir işleve sahip tasavvur edilmektedir.

İbn Sînâ'nın “dinin belirleyiciliğine” dair pasajları açık olmakla birlikte, öncesinde sunmuş olduğumuz, ilksel bilgiler ve aklın ahlâkî alandaki işlevini belirten pasajları nasıl yorumlanacaktır? Dinin böylesine belirleyiciliği olan bir alanda teorik gayret, amelî alana ilişkin araştırmada nerede durmaktadır? Daha açık bir ifadeyle, amelî alana ilişkin bilgiyi dinden elde ediyorsak, yukarıda zikredilen ilksel, yaygın, meşhur ve tecrübî önermeleri amelî alana ilişkin araştırmanın hangi noktasında kullanacağız? *eş-Şifâ'nın el-İlahiyyât* kitabında, amelî alandaki din ve akıl kaynaklı bilgilerin neler olabileceğine dair bir fikir sunulmaktadır:

Bilmek gerekir ki, ahiret bahsinin bir kısmı şeriattan aktarılandır ve kanıtlanması ancak şeriat ve peygamberliğin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olabilir. Bu kısım dirilişte bedeninin durumudur. Bedenin iyilik ve kötülükleri malumdur, öğrenilmesine gerek yoktur. Kuşkusuz, Peygamberimiz, efendimiz, rehberimiz Muhammed'in –Allah kendisine ve ailesine merhamet etsin ve esenlik versin– bize getirmiş olduğu gerçek şeriat, bedene göre olan mutluluk ve bedbahtlığın halini bize açıklamıştır. Bir kısmı ise, akıl ve burhanî kıyas yoluyla idrak edilir ve peygamberlik de onu tasdik etmiştir. Bu da kıyas vasıtasıyla sabit olan nefslerin mutluluk ve bedbahtlığıdır.<sup>56</sup>

Her ne kadar ahiretle ilgili meselelere ilişkin olarak söylenmiş olsa da bu pasajdan anlaşılan; bazı bilgilerin akıl yoluyla bulunamadığı, bunların tamamen dinî kaynaklardan öğrenildiği ve akli bir temellendirme ile ortaya konmalarının da mümkün olmadığıdır. Nefse ilişkin bahisler içermesi nedeniyle amelî alana ilişkin bilgilerde de benzer bir durum olduğu düşünülebilir. Buna göre din, amelî alanda akılla bu-

55 Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 155, 167-169, 204-205.

56 İbn Sînâ, *Metafizik*, II, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 169.

lunamayacak birtakım bilgileri elde edebilmek için tek kaynağımızdır. Ancak yine nefis ve onun mutluluğu ile ilişkili bazı bilgilerin ise akıl ve hatta burhanî kıyas ile de elde edilebileceği ifade edilmektedir. Fakat İbn Sînâ burada aklın, dinî bilgiden tamamen bağımsız olarak bir bilgiye ulaşır, buna dayanarak amelî teoriyi oluşturduğu şeklinde bir anlayış koymaktan açıkça kaçındığını görüyoruz. “Peygamberliğin akıl ve burhanî kıyas yoluyla idrak edileni tasdik ettiği” ifadesi bunu düşündürmektedir. Dahası, *Uyûnu’l-hikme*’den alıntıladığımız pasajın devamında, amelî alandaki aklî mesainin nasıl anlaşılması gerektiği şöyle vuzuha kavuşturulmaktadır:

(...) ilahî dinle açıkça ortaya konmuştur. Bundan sonra insanın nazarî gücü, ondaki amelî kanunları bilmek ve bu kanunların tikel durumlarda kullanımı suretiyle onda tasarrufla bulunur.<sup>57</sup>

Şu halde İbn Sînâ’ya göre akıl gücü, din yoluyla gelen bilgilerdeki (i) tümelleri bulup çıkartmak ve (ii) bu tümellerin tikel durumlara uygulanması noktasında söz konusudur. Eyleme ilişkin din yoluyla gelen bilgilerdeki tümelleri bulmak, eyleme değil bilgiye yönelik olması nedeniyle amelî aklın görevi olarak düşünülemez. Şu halde bu görev nazarî aklın işi olacak, nazarî aklın bu faaliyetinin nazarî felsefe yahut İbn Sînâ’nın *el-Hikmetü’l-meşrikiyye*’deki ilim tasnifi düşünüldüğünde, amelî ilimler kapsamındaki *es-sinâ’atü’ş-şâri’a* disiplini çerçevesinde görülmesi gerekecektir.<sup>58</sup> *el-İlahiyyât*’tan alıntıladığımız pasajda, amelî alandaki bilgilerin Peygamber tarafından tasdik de edilenlerinden bir kısmının akıl ve burhanî kıyas ile idrak edilebileceği belirtilmişti. Bu ifade de göz önünde bulundurularak nazarî aklın aynı zamanda söz konusu amelî tümellerin aklî olarak temellendirilmesi, burhanî olarak gösterilmeye çalışılması gibi görevleri ifa ettiği de düşünülebilir.<sup>59</sup>

Bu durumda amelî akla kalan iş ancak, şeriatta sunulmuş olan kuralların tikel durumlara uygulanmasıdır. Bu kuralların dinî kaynaklarda tikel, yani belli eylemlerin belli hükümlerle durumunun ortaya konması şeklinde olabileceği gibi, tümel bir ilke olarak sunulabileceği de *Uyûn*’daki pasajın baş kısmında açıkça belirtilmişti.<sup>60</sup> Dinî

57 İbn Sînâ, *Uyûnu’l-hikme*, 16.

58 Kaya, nazarî aklın ahlâka ilişkin görevinin; yani dinî tikel hükümlerin tümel ilkelerini tespit ile bunların doğruluğunu ispatın, *es-sinâ’atü’ş-şâri’a* yani yasa koyucu ilimle örtüştüğü, bu nedenle söz konusu görevi yerine getiren kişinin, bu disiplinle uğraşan nazarî felsefeci olduğu kanaatindedir. Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”, 85.

59 Kaya’nın da benzer bir noktadan hareket ederek olsa gerek, yasa koyucu sınaatin görevine bir de “ilahî dinden alınan ilkelerin doğruluğunu *burhan* yoluyla ispat etmek” görevini eklemektedir. Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”, 84.

60 İbn Sînâ, *Uyûnu’l-hikme*, 16-17.

metnin tikel tarzda olması halinde, söz konusu tikel durumdan tümel ilkenin çıkarılmasının zaten nazarî faaliyet olarak nazarî aklın işi olması gerektiğini yukarıda belirtmiştik. Bu durumda amelî akla düşen, (i) dinî metinde tümel ilke olarak ortaya konan yahut (ii) nazarî akıl tarafından dinî tikel emirlerden çıkarılarak tümel şekilde ifade edilen ilkeleri, tikel durumlara uygulamaktır. Dinde hakkında hüküm bulunmayan, yeni ortaya çıkmış durumların hükmüne ulaşmak için de yine amelî aklın yardımına başvurulduğu düşünülebilir. Amelî akıl böylece ahlâk, ev yönetimi ve siyasete ilişkin bir durumda nasıl davranılması gerektiğine dair yargıya ulaşmaktadır.

Buna göre nazarî akıl, şeriattaki amelî hükümlerden tümel ilkeleri istinbat etme ve doğruluğunu tasdik etme sürecinde, amelî akıl da bu tümellerden tikellerin hükmünü çıkarma sürecinde bir göreve sahiptir. İşte *el-İşârât* ve *Ahvâlü'n-nefs*'te bahsedilen *ilksel*, *yaygın*, *meşhur* ve *tecrübî öncüllerin* de bu faaliyette kullanıldığı düşünülebilir. Söz konusu süreçte nazarî aklın da –tümel ilke düzeyinde de olsa– katkısı bulunduğundan, ilksel öncüller ve yakîniyyât kabilinden bilgiler de bu sayılan öncüller arasındadır. Bir başka ifadeyle –*Ahvâlü'n-nefs*'te geçmemesine rağmen– *el-İşârât*'ta ilksel (*evvelî*) bilgilerin zikredilmesini buna bağlayabiliriz.<sup>61</sup> Dolayısıyla doğrudan amelî akılla olmasa da dolaylı olarak nazarî akıl yoluyla yakîni bilgilerin de amelî ilimde bir yeri bulunmaktadır. Diğer zikredilen yaygın, meşhur ve tecrübî bilgilerin ise *Ahvâlü'n-nefs*'te bahsedilen “yalan kötüdür”, “zulüm kötüdür” gibi saf akla dayanmayan, nazarî akıl ve tecrübenin, başka bir ifadeyle âlime ve âmile güçlerinin iştirakiyle oluşan bilgilere işaret ettiğini düşünebiliriz.

Vardığımız noktada görüyoruz ki İbn Sînâ'nın amelî felsefe için açtığı alan ancak, amelî aklın şeriat yoluyla gelmiş tümel ilke ve tikel kurallardan hareketle yeni tikel durumlara dair hükümleri üretmek görevini ifa etmesiyle sınırlıdır. Fârâbî'de dinden bağımsız olarak, tecrübenin yardımıyla ahlâkın kaynağı olabilen akıl, İbn Sînâ düşüncesinde ancak dindeki ilkelerin tespiti ve dinde açık hükmü bulunmayan tikel hususlarda hükümler istinbat etme görevini üstlenmektedir. Ancak bu noktada şu soruyu sormak kaçınılmazdır: İbn Sînâ'ya göre amelî felsefenin işlevi, şeriatta hükmü belirlenmemiş tikel durumlara, yine dinden elde edilmiş tümel ilkeler ışığında uygun hükümler üretmekse, bunun fıkıh ilminden ne farkı olacaktır?<sup>62</sup> Bu soruya cevap vermek, İbn Sînâ'nın amelî felsefe tasavvurunun, müstakil bir amelî

61 İlksel bilgilerin zikredildiği metin olan *el-İşârât*'taki pasajda, “nazarî aklın yardımının alındığı” şeklindeki ifade de bu yorumumuzu destekler niteliktedir. Böylelikle, ahlâka ilişkin önerme çeşitleri hususunda *el-İşârât* ve *eş-Şifâ* arasındaki farklılık da bizce çözülmüş olmaktadır. Söz konusu farklılığa bir problem olarak işaret eden kaynak için bkz. Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”, 67.

62 Nitekim De Boer İbn Sînâ'nın, amelî felsefenin işini fıkıha bıraktığı kanaatinde. Bkz. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Y. Kutluay, (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2004): 174-175.

ilmi mümkün kılıp kılmadığını görmemizi de sağlayarak, Fârâbî ile farkının olup olmadığını gösterecektir. Fârâbî'nin medenî ilimler tasnifinde fıkıh ve kelâmın da bulunduğu hatırlandığında, bu sorudan hareketle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın amelî felsefe anlayışının mukayesesine devam etmek isabetli görünmektedir.

## Fıkıh-Yasa Koyucu/Nübüvvet ve Şeriatla İlgili İlim

Yukarıda, İbn Sînâ'nın peygamber yoluyla gelen ilkeler (tümel) ve uygulamalar (tikel) şeklindeki dinî bilgilerin ahlâk, ev yönetimi ve siyasetin hem ilkelerini hem de pratiklerini verdiği şeklindeki iddiasını belirtmiştik. İbn Sînâ, bu üç disiplinden oluşan amelî felsefeye ise sadece, hakkında dinî hüküm bulunmayan tikel durumlara, dinî ilkelerden hüküm çıkarma görevini yüklemişti. Pekâlâ bu durumda, bu şekilde çerçevesi çizilmiş amelî felsefeyi, fıkıh ilminin bir parçası gibi görmek gerekemeyecek midir? Fıkıh ilminde Kur'an, sünnet, icma ve kıyas şeklindeki dört temel delil kullanılarak hüküm çıkarıldığı bilinmektedir. İlk üçü, hüküm çıkarmak için kullanılan kaynak iken, sonuncusu bu kaynaklarda bulunmayan durumlar için hüküm çıkarmanın yöntemidir. İlk fıkıh usulü eseri sayılan *er-Risâle*'de kıyas "bir şey hakkında, Kitap ve sünnette bulunan naslara uygun olduğunu gösteren birtakım işaretlere dayanarak hüküm aramaktır" şeklinde tanımlanmıştır.<sup>63</sup> Gazzâlî'nin kıyas tanımında "ortaya çıkan yeni durumlar" vurgusu daha belirgindir. Gazzâlî kıyasın makulün delaleti olduğunu belirtir ve onu naslardan makulün delaleti yoluyla yeni olayların hükümlerini çıkarma yöntemlerinden biri olarak sayar.<sup>64</sup>

Nitekim Fârâbî'nin ilimler tasnifinde de, amelî felsefenin Aristotelesçi şemasında yer alan ahlâk ve siyasetin yanında, fıkıh ve kelâmın bulunduğunu söylemiştik. Fârâbî *İhsâ*'da fıkıhın görevini şöyle ifade etmektedir:

Fıkıh insanın, yasa koyucunun (vâziu's-şerîa) hüküm vermediği bir şeyin hükmünü, belirlenim ve ölçüsü yapılmış diğer şeyler yoluyla tespit etmesini sağlayan sınaattir. [Fıkıh] sayesinde, kendisine din gelmiş halka ait yasanın gerekçesi [yoluyla] yasa koyucunun gayesine uygun bir düzenleme yapmak mümkün olur.<sup>65</sup>

Görüldüğü üzere Fârâbî de burada, İbn Sînâ'nın amelî felsefeye ait gördüğü görevi fıkıh olarak nitelemektedir. Ancak Fârâbî farklı olarak fıkıhı din kapsamındaki

63 eş-Şafî, *er-Risale*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1938), 39; eş-Şafî, *Risale*, çev. Abdülkadir Şener ve İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 22.

64 Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 41.

65 Fârâbî, *İhsâ*, 85-86.



bir sınaat olarak değerlendiren medenî ilim altında yer alan felsefî ahlâk ve siyaseti bununla karıştırmamakta, böylece onları müstakil bir felsefî ilim olarak belirlemiş olmaktadır. Aslında Fârâbî, amelî felsefeyle iştigal eden kişinin ve fakihin benzer bir iş yaptıklarının farkındadır. Nitekim filozofun *müte'akkil* ile *fakihî* birbirine benzetmesi bu açıdan manidardır.<sup>66</sup> *Kitâbu'l-Hurûf* taki bu benzetmede kullanılan *müte'akkil* kelimesi, *ta'akkul* kavramıyla ilişkisi olması bakımından bize çok şey anlatmaktadır. Fârâbî, –her yerde olmamakla birlikte– *ta'akkul* kavramını, Aristoteles'in *fronêsis* kavramının karşılığı olarak kullanmaktadır.<sup>67</sup> *Fronêsis*, tikeller hakkında isabetli akıl yürüterek tek tek meselelerde erdemli olan davranışı hızlıca buluverme erdeminin ismidir. *Fronimôs* (yani *fronêsis* sahibi), mevcut ilkelerden yahut örnek durumlardan hareketle karşılaştığı durumu hızlıca değerlendirerek isabetli tikel hükme ulaşır. Bunun, fakihin yaptığı işe benzerliği ortadadır. Fakih de filozofun amelî alandaki tikeller hakkında yaptığı bu işi, tikellere ilişkin dinî hükümler hususunda yapar. Ancak Fârâbî ikisini ayıran temel şeyi *Kitâbu'l-Hurûf* ta açıkça belirtir. *Müte'akkil* hükme ulaşırken meşhur ve tecrübî öncülleri ilke olarak kullanırken, fakih şer'î yasa koyucudan nakledilenleri öncül olarak kullanarak bilgi üretir.<sup>68</sup> Burada unutulmaması gereken bir şey vardır ki o da hem *müte'akkil*in hem de fakihin işinin, amelî tümellerin elde edilmesiyle değil, bu tümellerin tikeller düzleminde uygulanması olduğudur. Çünkü söz konusu amelî akıl, tümelleri felsefede nazari aklın yardımıyla elde eder. Dinde ise bu tümeller temsil ve sembol düzeyinde ilke ve kural olarak ortaya konur, burhanî olarak ise felsefede gösterilir. *Müte'akkil*in ve fakihin yaptığı iş, kendi alanlarındaki ilkelerden hareketle tikel durumlara hükümler üretmektir; dolayısıyla ikisinin ilmi ayrısıdır.<sup>69</sup>

66 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 71.

67 Özturan, *Akl ve Ahlak*, 130-133.

68 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 71. Her ne kadar Fârâbî burada sadece meşhur ve tecrübî öncülleri zikretse de, evvelî öncüllerin de amelî felsefede yerinin olduğunu söylediğine yukarıda değinmiştik.

69 Fıkah ve amelî felsefenin farkını bu şekilde ortaya koyan Fârâbî, kelâmın görevini de açıkça belirtmek suretiyle onu felsefeden ayırır. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*'de, dinin nazari ve amelî boyutunun olduğunu belirterek kelâm ve fıkıhı dinin nazari ve amelî tarafı olarak gösterir. (Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 50-52.) Dinin nazari kısmını ortaya koyan kelâm, din yoluyla gelen ilkelerin gerçekleştirilmesi görevini üzerine almıştır. İbn Sînâ ise, nazari felsefenin, din yoluyla gelen ilkelerin burhanî metotla ve kesin kanıtlarla ortaya konmasını sağladığını belirtmiş, kelâm ilmine bu bağlamda atıfta bulunmamıştır. Ancak Fârâbî, söz konusu gerçekleştirme faaliyetinin sadece burhanî değil, diğer metotlarla da yapılmasının bir bütün olarak kelâm ilmini ifade ettiğini düşünerek bu gayreti nazari felsefeden açıkça ayrı tutmuştur. Fârâbî kelâmcıların hepsinin, söz konusu gerçekleştirmeyi akledilirleri kullanmak suretiyle yapmadıklarının farkındadır. Bu bakımdan o, kelâmcıların farklı yaklaşımlarını dikkate alır ve onları kategorize eder. Fârâbî'ye göre kimi kelâmcılar akli yöntemi tamamen reddederek dinin zaten akli aşan hakikatleri bize ulaştırdığını iddia eder. Bunlar, peygamberin mucizelerini delil göstermek suretiyle onun yalan söylemezliğine dayanarak bir gerçekçe inşa ederler. Kimi kelâmcılar ise din yoluyla gelenlerin hakikatini gerçekleştirmede mahsûsât, meşhûrât ve ma'kûlât türünden bilgileri kullanırlar,

Fârâbî'nin, ilimler tasnifinde fıkıh ve kelâma müstakil olarak yer verip, onların araştırma alanını açıkça belirtmesi, bu ilimlerin amelî felsefeden farkının belirgin şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır. Ancak İbn Sinâ'nın amelî alanda dini belirleyici kılması, dinî ilimler ile amelî-felsefî ilimler arasındaki sınırın belirsizleşmesine yol açmış görünmektedir. Bu hususta –Fârâbî'nin yapmış olduğu üzere– fıkıh ve kelâm gibi dinî ilimleri ayrıca zikretmeyip herhangi bir farka işaret etmeyişi de, meseleyi izahsız bırakmaktadır.<sup>70</sup> Yasa koyucu sınaat yahut peygamberlik ve şeriata ilişkin ilmin fıkıhla ilişkili bir yönü olduğu aşıkardır. *el-Aksâm*'da belirtilen çerçeveyi *es-sinâ'tü's-şâri'*anın içeriği olarak düşünürsek, bu disiplinin sadece fıkha temel olacak bilgiyi sağlamakla sınırlı olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü nübüvvetin varlığı ve şeriata duyulan ihtiyaç gibi inanca ilişkin bilgileri de içermektedir. Bu nedenle yasa koyucu sınaatin hem fıkıhın hem de kelâmın temeli olan bilgiyi sağlayan bir ilim olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Sinâ düşüncesinde amelî felsefeyle, yani felsefî ahlâk, ev yönetimi ve siyaset ile fıkıhın ilişkisine gelince, yukarıdaki incelememizde amelî felsefenin işlevinin fikhî kıyasa benzediği, bu nedenle amelî felsefe araştırmasına açılan alanın, fikhî kıyasta içerildiği şeklinde bir izlenim ortaya çıkmaktadır. Ancak fıkıhta, Kur'an ve sünnet dışında icma ve kıyas gibi aslî; istihsan, istislâh (*mesâlih-i mürsele*), istishâb, *sedd-i zerâyî'* gibi fer'î delillerin de kullanımıyla hüküm çıkarılmaktadır. Üstelik çıkarılan hükümler tamamen ahlâk, ev yönetimi ve siyasete ilişkin değil, ibadet ve ukûbât gibi amelî felsefenin dışında kalan meselelere de dairdir. Bu bakımdan fıkıh ile amelî felsefe arasında tam bir özdeşlik bulunduğu zaten söyleyemez. Ancak fıkıhın bireysel ahlâk, ev yönetimi ve siyasete ilişkin hususlardaki

bu bilgilerden dinî bilgiye uygun düşenlerden istifade ederler. İşte Fârâbî'ye göre kelâmcıların felsefeyle yolunun keşiştiği tek yer burasıdır. Ma'külâtı dinî ilkeleri muzaffer kılmak için kullanan kelâmcılar, bunu baştan sona tutarlı bir şekilde, felsefî bir gayretle yapmazlar; ma'külât ile dinî bilgi çeliştiği anda yapabilirlerse tevile başvururlar, bununla da sorun çözülmezse, yalan söylemesi mümkün olmayan biri yoluyla geldiği gerekçesiyle dinî bilginin doğru olduğuna kanaat getirirler. Kelâmcılardan bir diğer kısmı ise, mahsûsât, meşhûrât ve ma'külâta aykırı görünen şeyleri, diğer dinlerde de bunlara aykırı görünen şeylerden örnek göstermek suretiyle savunurlar. Kimi kelâmcılar da karşı tarafı susmak zorunda bırakacak bazı söylemlere başvururken, kimileri de yalan ve mugalata ile hasmına üstün gelip dinin ilkelerini galip kılmaya çalışır. Fârâbî, *İhsâ*, 87-92.

İşte kelâmın akli metotlar yanında diğer metotları da kullanması nedeniyle Fârâbî, dinî ilkelerin gerekçelendirilmesini mahza nazari faaliyet olarak görmemiş, onu medenî ilmin kapsamındaki savunmacı bir sınaat olarak konumlandırmıştır. Bununla birlikte Fârâbî, fıkıhın da kelâmın da hem inanç hem de eyleme taalluk eden tarafı olduğunun altını çizer. Dolayısıyla nazari ve amelî boyut ayrıca fıkıhın ve kelâmın kendi içerisinde de yer almaktadır. Fârâbî, *İhsâ*, 86; *Kitâbu'l-Mille*, 50-51.

70 Ömer Türker, *eş-Şifâ'nın* muhtelif pasajlarından anlaşıldığı üzere İbn Sinâ'nın, fıkıhı pratik felsefe dâhilinde gördüğünün söylenebileceği kanaatindedir. Türker, "İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri", 544.

hüküm çıkarma yolu ile İbn Sînâ'nın amelî felsefeye yüklediği işlev arasında bir benzerlik bulunduğu açıktır. Bu benzerliğin İbn Sînâ düşüncesinde amelî felsefenin fıkıh tarafından kapsandığı anlamına gelip gelmediği, dolayısıyla amelî felsefenin filozof tarafından gereksiz bir uğraş olarak görülüp görülmediğini anlamak için yapılması gereken, İbn Sînâ'nın amelî felsefeye ilişkin görülebilecek konularda yazdıklarına bakmaktır.

İbn Sînâ'nın amelî felsefeye dair yazdığı bahisler, selefi Fârâbî'ninkilerle kıyaslanmak suretiyle az ve sınırlı görülmüştür. Bu nedenle İbn Sînâ'nın amelî felsefe anlayışını irdeleyen çalışmaların büyük çoğunluğunun ana sorusu, filozofun neden büyük ve etkili müstakil bir ahlâk eseri kaleme almadığıdır.<sup>71</sup> Bu sorunun makalemiz bakımından bir başka önemi, söz konusu problemin çoğu zaman Fârâbî ile ilişkili olarak cevaplanmış olmasıdır. Filozofun, Fârâbî'nin sarahatle ve ayrıntılı olarak açıkladığı amelî felsefeyi tasdik ettiği, bu nedenle üzerinde yazmak istemediği yahut tam tersine tasdik etmediği, üstada açıkça karşı çıkmak istemediği için sessiz kaldığı gibi cevaplar üzerinden izahlar yapılmıştır.<sup>72</sup> Ancak bizce, literatürde tartışılabilen bu soru, eğer İbn Sînâ fıkıh tarafından kapsanan bir amelî felsefe anlayışı ortaya koyduysa anlamını yitirecektir. Çünkü bu durumda ortaya çıkan mühim soru tam tersine; İbn Sînâ'nın ahlâk, siyaset ve ev yönetimini fıkıhın içinde eriten bu anlayışına rağmen neden bu üç disipline dair sınırlı da olsa yazmaktan tamamen geri durmamış olduğudur. Şimdi bu arka planla, İbn Sînâ'nın amelî alandaki bahislerine bakalım.

71 İbn Sînâ'nın amelî felsefe tasavvuruna dair söz konusu muhtelif değerlendirmeleri içeren eserlerden bazıları olarak bkz. Erwin I. J. Rosenthal, "İbn Sînâ: The Synthesis", *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge 1958), 143-157; Mehmet Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Saade) Anlayışı", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, der. Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984), 433-451; Aydın, "İbn Sînâ'da Ahlâk", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1984): 117-131; Galston, "Realism and Idealism"; Maḥdî, "Avicenna: Practical Science"; İlhan Kutluer, "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü" (Doktora tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989), 229-260; Morris, "The Philosopher-Prophet"; Butterworth, "The Political Teaching of Avicenna"; Macit Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayınları, 2004); Charles E. Butterworth, "Ahlak ve Siyaset Felsefesi", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson ve R. C. Taylor, çev. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), 293-315; Şeyma Şahinoğlu, "İbn Sînâ'da Ahlâk Sorunu" (Yüksek lisans tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009); Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu".

72 Makalenin birinci bölümünde de değindiğimiz üzere Muhsin Mehdî, İbn Sînâ'nın Fârâbî ile hemfikir olduğu kanaatindeyken (Maḥdî, "Avicenna: Practical Science", 86-87), James Morris İbn Sînâ'nın amelî alandaki sessizliğini, üstadı Fârâbî'ye bu konuda katılmayıp onu aleni olarak eleştirmek de istemeyişine bağlamıştır. (Morris, "The Philosopher-Prophet", 173). Kaya da, İbn Sînâ'nın amelî felsefe yaklaşımının Fârâbî'ye zımnî bir eleştiri olarak görülebileceğini düşünmektedir (Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", 90).

İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *el-Mübâhasât*, *et-Ta'likât* ve *Ahvâlü'n-nefs* gibi eserlerinde ahlâk, siyaset ve hatta ev yönetimine dair bazı meselelere değinmekte, Aristoteles, Galen gibi antik düşünürlerden tevarüs edilmiş bazı bilgiler ışığında izahlar yapmaktadır. *eş-Şifâ*'nın *el-İlahiyyât* kitabının sonlarındaki ahlâk bahislerinde Galenci bir ahlâk tanımı yapılmakta, Aristotelesçi itidal teorisi, yine Aristotelesçi nefis teorisi eşliğinde, son derece Aristotelesçi bir tarzda mutluluk kavramına bağlanmaktadır.<sup>73</sup> Müstakil olarak ahlâk felsefesine dair olan *el-Birr ve'l-ism* risalesinde ise hem nefis, itidal, erdem, kemal, eğitim, mutluluk, adalet, kendine yeterlik, alışkanlık, taakkul, temyiz, övgü gibi ahlâk kavramlarına hem de ahlâkın kaynağı ve değişmesi gibi temel ahlâk problemlerine genişçe yer vermektedir.<sup>74</sup> Bir fıkıh kitabı olmadığı açık olan bu eserde, tam tersine hulkî-nutkî erdem ayrımı, itidal teorisi gibi Aristoteles kaynaklı tamamen felsefî izahlara yer verilmektedir. Dahası, bu bahislerin çoğu, Fârâbî'nin *et-Tenbîh* ve *Fusûl* eserlerinden açıkça birebir alıntıdır.<sup>75</sup> Bunun yanında İbn Sînâ'ya aidiyeti şüpheli olan *Risâle fî ilmi'l-ahlâk* ve *Risâle fî siyâseti'l-menziliyye* eserlerinde de Platoncu üçlü nefis görüşü, Aristotelesçi itidal teorisi ve Brüsöncü ev idaresi görüşlerinin işlenip aktarıldığını görmekteyiz. Bu saydığımız eserler dışında *el-Medhal*'in başında eserlerinden bahsederken, ahlâk ve siyasete konu gelmekte, İbn Sînâ bu iki konuya *Metafizik*'te değindiğini, ahlâk ve siyaset hakkında derleyip toparlayıcı tek bir eser kaleme alıncaya kadar bununla yetindiğini söylemektedir.<sup>76</sup> İfadeden anlaşılana, ahlâk ve siyasete dair müstakil bir eser kaleme alma niyetinin varolduğudur, ancak bu niyetini gerçekleştir(e)mediğini bilmekteyiz.

Filozofa aidiyeti şüpheli olanlar ve hatta gençlik döneminde kaleme alındığı için *el-Birr* risalesi<sup>77</sup> bir kenara bırakılsa dahi, yine de İbn Sînâ'nın felsefî diyebileceğimiz bir yöntemle yazılmış ahlâk, ev yönetimi ve siyasete dair yazılarının bulunduğunu görmekteyiz. Üstelik bu yazılarında Platon, Aristoteles, Galen gibi antik

73 İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 176-177.

74 Bu risalenin *Risâle fî ilmi'l-ahlâk* ile ilişkisi için bkz. Fatih Toktaş, "İbn Sînâ'nın *Risâle Fî 'İlmi'l-ahlâk* Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi", *DEÜİFD* XLIII (2016): 7-52.

75 Alıntı pasajları tek tek gösteren bir kaynak olarak bkz. Jules Janssens, "Al-Birr wa'l-ithm, Piety and Sin: Possible Farabian Influences on the Young Ibn Sînâ", *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* III (2012): 412-422.

76 İbn Sînâ, *el-Medhal*, 11.

77 İbn Sînâ'nın bu risaleyi henüz yirmi iki-yirmi üç gibi genç yaşlarda kaleme almış olduğu düşünülmektedir. Janssens, "Al-Birr We'l-Ithm", 412; Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Boston: Brill, 2014), 19.) Eserde Fârâbî'den birebir alıntılardan çok olması da buna bağlanabilir. Ancak bu durum, İbn Sînâ'nın ameli felsefeye dair bahislerinin bulunduğu diğer eserleri düşünülürken, yukarıda ileri süreceğimiz iddiayı etkilemeyecektir.

Yunan düşünürlerinden ve Fârâbî gibi İslâm filozoflarından izler bulunmaktadır. Şu halde sorumuzu tekrar edebiliriz: İbn Sînâ dini, amelî felsefenin bütün unsurları için hem ilke hem de uygulama düzeyinde esas belirleyici kılmasına rağmen neden amelî felsefe hakkında yazmış, bu yazılarında felsefî izahlara başvurmuş, felsefî kaynaklardan alıntılar yapmıştır? Bu soruların cevabını bulmak için, İbn Sînâ'nın mevcut ahlâk, ev yönetimi ve siyaset eserlerini nasıl değerlendirdiğine dair bir ipucu bulmak gereklidir. Bizce *el-Mübâhasât* eserindeki şu pasaj, aradığımız ipucunu sunmaktadır:

(...) Aynı şekilde [amelî felsefe ile] ev yönetimine (menzili) ve toplum yönetimine ilişkin (medenî) siyasetleri ve bu ikisini içeren bilgiyi kastettiler. Yine [erdem olan amelî hikmetin] tersine o, ister bizdeki melekeler ve infialler olsun ister ortaklık bakımından hariçtekiler olsun eylemimize konu olan şeylerin bütün bilgisidir. Bu bilgi doğuştan (ğarîzî) değildir, tam tersine [sonradan] kazanılır. Bu bilgi ancak ve ancak; teorik düşünme (nazar), tikellere dair düşünme (*revîyye*) ve [sonucunda] kanunlar, tümel kurallar üreten kıyasla elde edilir. Ahlâk ve siyaset kitapları da [zaten] bize bunları (kanun ve tümel kuralları) verir. Bu kitapları öğrendiğimizde [söz konusu] bilgiyi elde ederiz ve bunlar bizim için salt bilgi olarak bizde oluşmuş olur.<sup>78</sup>

Görüldüğü üzere bu alıntıda İbn Sînâ, ahlâk ve siyaset kitaplarının teorik düşünme, tikellere dair düşünme ve kıyas yoluyla elde edilen bilgileri içerdiğini ve böylece ahlâk, ev yönetimi ve siyaset konularında “sonradan kazanılan” bilgileri elde edebildiğimizi belirtmektedir. Dolayısıyla bu pasaj, İbn Sînâ'nın dinî kaynaklar çerçevesinde yazılmamış ahlâk ve siyaset kitaplarına da önem verdiğini, onların bu konuda bilgi (marifet) oluşturma hususunda bir anlam ifade ettiğini düşündüğünü ihsas ettirmektedir. Bunu, *eş-Şifâ*'nın *el-İlahiyyât* kitabında çoğunluğun (cumhûrun) görüşlerine verdiği önemle bağlantılı görebiliriz. İbn Sînâ, göksel nefslerin tikelleri bildiğinden, dua ve ibadetlerle sağlanan faydanın, belirlenmiş tikellerin olmasına imkân veren illetleri mümkün kılması olduğundan bahsettikten sonra, işte iyilik ve kötülüğün de bu nedenle ahirette bir karşılığı olduğunu söylemektedir. Her şey, inayete uygun şekilde bir yarar gözetilerek belirlenmiştir ancak kötülükler, belirlenmiş iyiliklerin gerçekleşmesine engel olur. Bu bağlamda konu ahlâka gelmekte ve İbn Sînâ şöyle demektedir:

78 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, ed. Muhsin Bidarfer (Kum: Müessesesi-i Pejuheşha-yı Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1371), 190.

Cumhûrun onaylayıp sığındığı ve benimsediği şeylerin çoğu gerçektir. Cumhûru buna, illetlerini ve sebeplerini bilmeyerek filozoflara benzeyen kimseler sevk etmiştir. Kuşkusuz bu bağlamda *Kitâbu'l-Birr ve'l-ism*'i yazmıştık. Bu konuların açıklamasını oradan öğren ve yok olmuş şehirler ve zalim şahıslara indirilmiş ilahî cezalardan aktarılanları tasdik et. Hakkın nasıl yardım ettiğine bak! Dua, sadaka vb. şeylerin sebebinin, haksızlıkların ve günahın meydana gelmesinin sebebinin bu nedenle olduğunu bil. Çünkü bütün şeylerin ilkeleri doğaya, iradeye ve tesadüfe dayanır.<sup>79</sup>

Şüphesiz İbn Sînâ'nın burada kastettiği, *Kitâbu'l-Birr ve'l-ism* risalesinde “duanın faydası” bağlamında izah ettiği meselelerdir. İbn Sînâ burada, samimiyetle yapılan duanın kişide hayra yönelik bir tasavvur oluşmasını sağladığı, bu tasavvurun da o hayrı gerçekleştirme için mümkün kılacak şeylere yönelik tasavvur oluşturduğunu söyler. Bu dua aynı zamanda dua edenin dilediği mümkün durumunun varoluşunu da hak ettiğini ortaya koyar ve neticede fiil gerçekleşir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle “bu tasavvurların ilkeleri, onların varlık sahasına çıkmalarının sebebi olur”. İşte bu varolan, herhangi bir kötülük engelini takılmaksızın, hayır dua vesilesiyle gerçekleşen ancak esasında inayetten kaynaklanan tikel hadisedir.<sup>80</sup> Burada duanın başarılı olması, dua sayesinde nefste “isabetli eylem bilgisini” mümkün kılan feyze yönelik bir istidat oluşmasından kaynaklanmaktadır. Bu feyz sayesinde kişi, hayırlı eyleme imkân veren araçlara yönelir ve eğer bir kötülük engeli yoksa hayır gerçekleşir.<sup>81</sup> İbn Sînâ, hayrı mümkün kılacak duayı makbul kılan tabiatın kimi insanlarda fitrî, bir tür ileri zekâlı olmak gibi bulunduğunu kimi insanda da ibadetler, bolca dua etmek gibi nefsi hazırlayıcı şeylerle sonradan kazanıldığını belirtir.<sup>82</sup>

Söz konusu nefsî durum, bedensel hazlardan kendisini uzak tutan, bedene karşı nefesine yardımcı olan ve böylece nefsinin bedenini arzu ve öfke gibi afetlerinden kurtaran kişiler tarafından da kazanılmış olabilir. Her ne kadar Allah'ı ve ahireti hatırlamak, böyle bir insan olabilmek için hem daha kolaylaştırıcı hem daha haz verici hem de bu durumda sabit kalmada yardımcı olsa da İbn Sînâ bir kişinin bu arınmayı Allah'ın bunları farz kıldığını düşünmeksizin yapmasının dahi imkân dâhilinde olduğunu belirtir. Dolayısıyla bu kişi de, ahlâken isabetli eylemleri yapmak hususunda söz konusu feyzi almaya muktedir olur.<sup>83</sup> İşte bizce bu izah, hem ahlâk filozoflarının isabetli şeyler yazabilmesi ve böylece ahlâk kitaplarının ahlâka dair dikkate alınma-

79 İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 182-185.

80 İbn Sînâ, “el-Birr ve'l-ism”, 357-358.

81 İbn Sînâ, “el-Birr ve'l-ism”, 358.

82 İbn Sînâ, “el-Birr ve'l-ism”, 360.

83 İbn Sînâ, “el-Birr ve'l-ism”, 357-358.

ya değer “bilgi” vermesinin, hem de “filozoflara benzeyen kimselerin yönlendirdiği cumhûrun ahlâkî kanaatlerinin isabetli olmasının” sebebidir. İbn Sînâ'nın bu ifadeden sonra *el-Birr'e* atıf yapmasının sebebi de bizce böylece anlaşılır olmaktadır.

İbn Sînâ'nın *Ahvâlü'n-nefs*'te insan tecrübesine yaptığı vurgu da bu bağlamda okunabilir. İbn Sînâ'ya göre insanlık, ahlâkî tümelleri tecrübesiyle edinerek meş-hûrât ve mücerrebât sayılan bilgilerle birbirine aktarmıştır.<sup>84</sup> İşte geçmişte yazılmış ahlâk kitaplarının İbn Sînâ nezdindeki önemi de buradan kaynaklanmaktadır diye düşünebiliriz. Her ne kadar din kaynaklı olmasa da, insanlık tecrübesinin ahlâk, ev yönetimi ve siyasete dair sağladığı bilgileri bu kitaplardan edinebiliriz. Elbette bu kitaplarda tümel olarak değinilen bazı hususların ayrıntı ve ölçülerinin takdir edilmesi ilahî şeriatla olmuş, vahiy sayesinde insanlar söz konusu amelî hususlarda daha geniş ve tam bir bilgiye sahip olmuşlardır.<sup>85</sup> Ancak bu kitaplarda yer alan bilgiler, şeriatla ölçüleri ve tikel sınırları takdir edilen hususların tümellerinden bahsetmesi, onlar hakkındaki görüşleri aktarması bakımından değerlidir. Bizce İbn Sînâ bu düşüncesi nedeniyle amelî felsefeye dair yazmış ve yine tam de bu düşüncesi yoluyla bu kitaplarda öncekilerin bilgilerini aktarma yolunu seçmiştir.

Bu kitapların sadece geçmişte yazılmış ahlâk kitaplarındaki görüşleri, dolayısıyla tecrübeleri aktarmak bakımından değil, amelî hükümlere ulaşmak noktasında da işlevi bulunduğundan dolayı İbn Sînâ tarafından ciddiye alındığını ileri sürebiliriz. Ahlâk kitapları yoluyla gelen bilgilerin, *el-İşârât* ve *Ahvâlü'n-nefs*'te amelî felsefede kullanıldığı belirtilen *ilksel*, *yaygın*, *meşhur* ve *tecrübî* öncüllere tekabül ettiği düşünülebilir. Buna göre dinî hükümler kullanılarak yeni hükümlere ulaşılırken, isabetli yargılara ulaşmış olması muhtemel geçmiş filozofların görüşleri de, ahlâk kitapları esas alınarak kullanılabilir. Şu halde, yukarıda çizilen çerçeve dikkate alındığında ahlâk kitaplarından edinilen bu öncüllerin, nazarî ve amelî aklın bahsi geçen tümelleştirme, temellendirme ve tikele uygulama sürecinde kullanıldığını düşünmek durumundayız. Bu nedenle İbn Sînâ, eskilerin söz konusu ahlâk eserlerine önem vermiş, oradan intikal eden bilgilere referansta bulunmaktan çekinmemiştir. İşte İbn Sînâ düşüncesinde amelî felsefe, söz konusu antik ahlâk eserlerindeki bilgileri, dinî ahlâkî hükümleri anlama ve yenilerini istinbat etmede kullanmak şeklinde bir görev ifa etmektedir.

Şu durumda amelî ilmin, aklın dinî tümel ve tikel bilgilerin yanında, ahlâk kitaplarıyla aktarılan gelen *evveliyât*, *meşhûrât* ve *mücerrebât* gibi nazarî ve amelî

84 İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, 63.

85 İbn Sînâ, *el-Medhal*, 14.



akıl kaynaklı bilgilerden istifade etmek suretiyle şeriatla açıklaması olmayan tikel durumlara dair hükümler üretmesi olduğu ortaya çıkmaktadır. İşte bizce bu, İbn Sînâ'nın zihnindeki amelî felsefe tasavvurudur. Felsefî ahlâk kitaplarıyla aktarılan söz konusu bilgilerin fıkıhta epistemolojik bir değeri olmayabileceğinden hareketle bu amelî ilim yaklaşımını fıkıhla özdeşleştirmek hatalı olacaktır. Fakat İbn Sînâ'nın, amelî alanda hüküm üretme sürecinin temelini dinî ilke ve uygulamaları koymasından dolayı de müstakil bir amelî felsefe tasavvur ettiğini de söyleyemeyiz. Bunun yerine fıkıhla kesişen bir yönü olan, geçmişten tevarüs edilen amelî felsefe birikimini de yok saymayan; bir başka ifadeyle hem nazarî hem amelî akli hem de dinî belirlenimi dikkate alan bir çerçeve çizdiğini belirtebiliriz. İbn Sînâ'nın çizmiş olduğu bu çerçeve kendisine, müstakil bir ilim dâhilinde olmasa da, amelî alanda felsefî tarzda konuşma imkânı vermiştir. Bu sayede *el-İlâhiyyât*'ın sonunda hem Aristotelesçi ahlâk nazariyesinden hem de fiillere ilişkin dinî hükümlerden bahsedebilmiştir. Bu noktada İbn Sînâ'nın yaklaşımının, Fârâbî'nin amelî felsefe tasavvuruyla farkı ortadadır. Fârâbî böyle bir iççelik tazammun etmeyecek şekilde, açık ve ayrıntılı olarak dinî ilimleri felsefî ilimlerden, fıkıhî amelî felsefeden ayırmıştır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, amelî felsefe anlayışlarında tebarüz eden söz konusu farklılıkları şüphesiz, iki filozofun hakikat, din ve felsefe ilişkisine dair ayrı yaklaşımlara sahip olmasının bir sonucudur. Meseleyi spesifikleştirmeden, daha genel ve evrensel ilkeler çerçevesinde problemi ele alan Fârâbî'den farklı olarak İbn Sînâ, konuyu İslâm ve felsefe özelinde tartışmakta, dolayısıyla din ve felsefenin uyuşma ve çelişme imkânı gibi genel bir husustan bahsetmek yerine, İslâmî bilgiyle felsefî bilginin arasındaki ilişkiyi nasıl yorumlayacağımızdan doğrudan söz etmektedir.<sup>86</sup> Esasında İbn Sînâ da bir noktaya kadar Fârâbî'ninkine benzer bir nübüvvet teorisini benimsemektedir. Tıpkı Fârâbî gibi insanlar arası farklılığı kabul ederek din ve felsefenin, hakikatin iki farklı anlatımı olduğunu kabul eder. Ona göre de peygamber, filozofun faal akıldan aldığı akli bilgileri bilmenin yanında, özel bir tahayyül gücüne sahip olması sayesinde tikel düzlemde de hakikate vâkıf olmakta ve bunları halka uygun bir dille ortaya koymaktadır. Dolayısıyla felsefe faal akıldan alınan bilgilerin burhanî tarzda aktarımını esas alırken, din bunları halka uygun iknai bir dille, temsil ve semboller yoluyla aktarır. Ancak Fârâbî, din ve felsefe arasındaki söz konusu aktarım farkının ötesinde, felsefenin dinden önce olduğunu ve dinin felsefeye tabi olduğunu belirtmiş, böylece dini daha ziyade akli olanın hizmetinde, onun sadece bir tür aktarımı olarak resmetmiştir. Bu nedenle Fârâbî'ye göre felsefe, haki-

86 Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, 155.

katin evrensel ve zorunlu ifadesi olarak görülürken, din yerel ve öznel bazı şartlarla kayıtlanmış, dolayısıyla felsefe gibi evrensel ve zorunlu bir dil ve argümantasyon taşımayan olarak görülmüştür. Bu yüzden Fârâbî'ye göre felsefe dinden öncedir ve daha geneldir.<sup>87</sup> Fârâbî, söz konusu din anlayışı nedeniyle nazari ve amelî felsefede “dinden bağımsız” diyebileceğimiz bir ilim anlayışı geliştirip din kaynaklı ahlâkî bilgiyi, akli yetkinliği sağlayamayacak insanlar için bir başvuru mercii gibi görmüştür.

İbn Sînâ ise dinden bağımsız bir senaryo üzerinde durmayarak İslâm dininin son hak din olarak geldiği ve sonsuza dek geçerli olacak birtakım yasaları bize sunduğu düşüncesiyle felsefesini inşa etmiştir. Buna göre din, nazari felsefenin ilkesi olabilecek hususları ima ve işaretlerle, amelî felsefenin ise hem ilkelerini hem de uygulamalarını insanlığa sunmaktadır.<sup>88</sup> Bunlar arasında, insanların akıllarıyla bulamayacakları bazı hakikatler de bulunmaktadır. Dolayısıyla felsefe, dinin bir alternatifi gibi sunulmamış, tam tersine din, felsefeyi belirleyici bir mevkide görülmüştür. Buna bağlı olarak Fârâbî'de felsefeye verilen öncel konum dine verilmiş ve bu şekilde Fârâbî'den farklı olarak dine belirleyici bir konum sağlanmıştır.<sup>89</sup> İşte yukarıda konu edindiğimiz amelî felsefe anlayışındaki farklılıkların, din-felsefe ilişkisine dair bu yaklaşım farkından doğduğunu anlamak zor görünmemektedir.

## Sonuç

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın amelî felsefe anlayışlarını mukayese etmeye çalıştığımız bu makalede, iki filozof arasındaki ilk farklılığın, amelî felsefe tasniflerinde ortaya çıktığını görmekteyiz. Buna göre Fârâbî, fıkıh ve kelâm ilimlerini medenî felsefeye dâhil edip, muhtelif eserlerinde de dinî ilmin felsefî ilimden ayrılığına işaret etmektedir. Böylece felsefî ahlâk ve siyaset ilmi için müstakil bir alan açmakta, bu alanda felsefî metotla yapılan araştırma neticesinde isabetli ve yeterli sonuçlara

87 Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 155-159.

88 İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, 17.

89 Jules Janssens, amelî felsefeye dair İbn Sînâ'nın bu yaklaşımını, onu “dinî bir proje” olarak niteleyerek ortaya koymaktadır. Jules Janssens, “Ibn Sînâ (Avicenna): Un projet ‘religieux’ de philosophie?”, *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, ed. J. A. Aertsen ve A. Speer (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1998). Janssens'in bu durumu, İbn Sînâ'nın felsefeyi vahye göre daha aşağıda gördüğü düşüncesine bağlamasını eleştiren Gutas ise bunu, din için felsefî bir bağlam bulmak olarak yorumlamaktadır. Gutas'a göre İbn Sînâ felsefesi, felsefî meseleleri İslâmî çerçeveye sistemli ve tutarlı şekilde bağlama girişimidir. Bu girişimin sonucu, daha iyi felsefedir ancak Janssens'in söylediği gibi “dinî bir felsefe” olarak yorumlanamaz. Dimitri Gutas, “The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca. 1350”, *Avicenna and His Heritage*, ed. Jules L. Janssens ve Daniel De Smet (Leuven: Leuven University Press, 2002), 86.

ulaşılabilirliğini belirtmektedir. Dahası, felsefeyi dine önceleyerek hem nazarı hem de amelî alanda “aklı/felsefî belirleyicilik”i esas kılmakta ve dini felsefeye tabi görmektedir. Bu yaklaşıma karşılık İbn Sînâ ise Aristotelesçi amelî felsefe tasnifine şeriat ve nübüvvetle ilgili bir ilim eklemekte, fakat onu kimi eserinde siyaset ilminin altında kimi eserinde ise bütün amelî ilimlerin üstünde konumlandırmaktadır. Bu durum, ikincil literatürde “dinî belirleyicilik” ve “siyasî/felsefî belirleyicilik” olarak ifade edebileceğimiz iki farklı İbn Sînâ yorumunu doğurmuştur. Bu yorumlardan hangisinin isabetli olduğuna ise İbn Sînâ’nın amelî felsefe anlayışının Fârâbî’ninkiyle aynı mı yoksa aksine ondan farklı mı olduğuna dair soruya verilecek cevapla karar verilebilir. Bu nedenle, her iki filozofun da amelî alanın temeli sayılabilecek iyi ve kötünün, bir başka deyişle ahlâkın kaynağı hususundaki fikirlerini mukayese etme gerekliliği ortaya çıkmıştır.

Ahlâkın kaynağı problemine dair mukayesemiz neticesinde ise, Fârâbî’nin ahlâkın kaynağı olarak açıkça hem nazarı hem de amelî akla işaret ettiğini görmekteyiz. Bunun yanında Fârâbî, amelî alandaki dinî bilginin de, felsefî metotla bilgi alamayacak kişiler için ahlâkî ilke ve uygulamaların bilgisini sağladığını düşünmektedir. İbn Sînâ ise kimi eserlerinde aklın, kimi eserlerinde ise dinî belirlemenin işlevine vurgu yapmaktadır. Konuya dair ikincil kaynakların, İbn Sînâ’nın muhtelif eserlerindeki farklı görüşlerinin bütününe dikkate alan bir yoruma ulaşamadıklarını göstererek ilgili pasajlarının neredeyse hepsini tutarlı ve anlamlı bir bütün haline getirmeye gayret ettik. Ortaya çıkan tablo, İbn Sînâ’nın ilke ve uygulama düzeyinde ahlâkî belirlemeyi dine bıraktığı, çünkü aklın bu alanda bulamayacağı bazı bilgilerin ancak din yoluyla elde edilebileceğini düşündüğünü göstermektedir. Dolayısıyla metinler, tasnifler bağlamında ortaya çıkan “dinî belirleyiciliği” esas gören yorumu haklı çıkarır mahiyettedir. Ancak bununla birlikte İbn Sînâ, aklın da amelî alanda bir işlevine işaret etmiş, dinî ilkelerin tikel hadiselerle uygulanması hususunda bir katkısı olduğunu belirtmiştir. Fakat bu görevin fıkıh ilmi kapsamında yapılanla taşıdığı benzerlik, İbn Sînâ’da amelî felsefenin fıkıh tarafından kapsanıp kapsanmayacağı sorusuna ulaştırmıştır.

İbn Sînâ’da amelî felsefenin fıkıhın parçası olarak görülüp görülmediğini anlamak için en kolay yolun, filozofun sınırlı da olsa amelî felsefeye dair yazdıklarının incelenmesi olduğunu ifade ettik. Bu incelememiz, amelî ilme dair bahislerde İbn Sînâ’nın amelî felsefe alanında antik filozoflardan tevarüs edilen düşünce ve kavramlara müracaat ettiğini, bunları aktarmaktan kaçınmadığını göstermektedir. Bunun sebebi sorgulandığında İbn Sînâ’nın, eski filozofların amelî alanda yazdıklarının, bu insanların nefis yücelikleri nedeniyle isabetli hususlar taşıdığı, bu nedenle

geçmişten tevarüs edilen ahlâk kitaplarındaki bilgilere değer atfettiği anlaşılmaktadır. Amelî felsefeden elde edilen bu kadim bilgilerin, İbn Sînâ'nın akla vurgu yaptığı pasajlarda, ahlâkî hüküm vermede kullanıldığını belirttiği tipteki öncüllerin kaynağı olduğu düşünülebilir. Böylece İbn Sînâ'nın amelî felsefe anlayışının, fıkıhla kesişen bir yönü olmakla birlikte amelî felsefe birikimini de dikkate alan bir yapısı olduğu neticesine varmaktayız. Ancak bu yaklaşım, Fârâbî'de olduğu ölçüde amelî felsefeye evrensel, zorunlu ve müstakil bir ilim olma imkânı sağlamamaktadır. Çünkü her hâlükârda amelî yargılar dinî ilke ve uygulamaların belirlenimi altındadır. Bunun, felsefî ahlâk ve siyasetî fıkıhtan belli sınırlarla ayırmış olan Fârâbî'nin amelî düşüncesinden farkı da böylece açıkça ortaya çıkmaktadır.

Son olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın amelî felsefe anlayışında beliren bu farklılığın ardında, onların hakikat, din ve felsefe ilişkisine dair yaklaşımlarının ayrı olmasının yattığına işaret ettik. Her iki filozofun da dini, faal akıl yoluyla elde edilen hakikat bilgisinin temsili, sembolik, iknai metotlarla anlatımı olarak görmesine rağmen, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi farklı kurduklarını görmekteyiz. Felsefeyi dinden önce ve dini de felsefeye tabi gören Fârâbî'nin aksine İbn Sînâ, dinin yasa koyucu ve belirleyici işlevini öne çıkarmakta, felsefeye herhangi bir öncel olma vasfı eklememektedir. Bunun sonucu olarak da İbn Sînâ düşüncesinde, dinin amelî alandaki belirlemelerinin esas olduğu, felsefî araştırmanın ancak onun hükümsüz bıraktığı noktalarda söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu araştırmanın fıkıhla kesişen tarafları varolmakla birlikte, sadece dinî kaynakları esas almadığı, antik amelî felsefe eserlerindeki bilgileri de hüküm sürecine dâhil ettiği için, bütünüyle fıkıh ilmine dâhil görülemeyeceği de ortaya çıkmaktadır.

## Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Aydın, Mehmet. "İbn Sînâ'da Ahlak". *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*. Ankara, 1984: 117-131.
- \_\_\_\_\_, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Saade) Anlayışı". *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. der. Aydın Sayılı, 433-451. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.
- Aydın, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Bircan, Hasan Hüseyin. "Fârâbî'nin İlimler Tasnifi Bağlamında Siyaset ve Ahlâkın Neliği". *İslâmiyât* VI/4 (2003): 139-150.
- Black, Deborah L. "Practical Wisdom, Moral Virtue and Theoretical Knowledge: The Problem of the Autonomy of the Practical Realm in Arabic Philosophy". *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, ed. B. Carlos Bazan vd., 451-465. Ottova: Legas, 1995.
- Butterworth, Charles. "Medieval Islamic Philosophy and the Virtues of Ethics". *Arabica* 34 (1987): 221-250.
- \_\_\_\_\_, "Ahlak ve Siyaset Felsefesi". *İslam Felsefesine Giriş*. ed. P. Adamson, R.C. Taylor, çev. Cüneyt Kaya, 293-315. İstanbul: Küre Yayınları, 2007.

- \_\_\_\_\_, "Ethics in Medieval Islamic Philosophy". *The Journal of Religious Ethics*. 11/2 (1983): 224-239.
- \_\_\_\_\_, "The Political Teaching of Avicenna". *Topoi* 19 (2000): 35-44.
- De Boer, T. J. *İslâm'da Felsefe Tarihi*. çev. Y. Kutluay. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2004.
- Druart, Thérèse-Anne. "Al- Fārābī on the Practical and Speculative Aspects of Ethics". *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*. ed. B. Carlos Bazan vdğr., 476-485. Ottova: Legas, 1995.
- \_\_\_\_\_, "Al-Fārābī, Ethics and First Intelligibles". *Documents Etudi Sulla Tradizione Filozofica Medieval VIII* (1997): 403-423.
- Endress, Gerhard (ed.), *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*. Leiden: Brill, 2006.
- Fahri, Macit. *İslam Ahlāk Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- Fārābī. *Fusūl münteze'a*, nşr. Fevzi Mitri Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986.
- \_\_\_\_\_, *İhsâü'l-ulûm*, nşr. Ali Bû Mülhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nâsri Nâder. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*. nşr. Cafer Âl-i Yâsin. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Mille*. nşr. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1968.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*, nşr. Fevzi Mitri Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Risâletü't-tenbih alâ sebîli's-sa'âde*, nşr. Sahban Halifât. Amman: el-Câmiatu Ürdüniyye, 1987.
- Galston, Miriam. "Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy". *The Review of Politics* XL/4 (Ekim 1979): 561-577.
- Gazzâlî. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Gutas, Dimitri. "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: a Milestone Between Alexandria and Bagdad". *Der Islam* 60/2 (1983): 231-267.
- \_\_\_\_\_, "The Meaning of *madani* in al-Farabi's 'Political' Philosophy". *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* LVII (2004): 259-282.
- \_\_\_\_\_, "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca. 1350". *Avicenna and His Heritage*, ed. Jules L. Janssens ve Daniel De Smet, 81-97. Leuven: Leuven University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_, "The study of Arabic philosophy in the twentieth century: An essay on the historiography of Arabic philosophy". *British Journal of Middle Eastern Studies*. 29/1 (2002): 19-25.
- \_\_\_\_\_, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Boston: Brill, 2014.
- İbn Sinâ. *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bidarfur. Kum: Müessese-i Pejüheşha-yı Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1371.
- \_\_\_\_\_, *Uyûnu'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980.
- \_\_\_\_\_, "el-Birr ve'l-ism". *el-Mezhebü't-terbevi inde İbn Sinâ*, ed. Abdülemir Şemseddin, 353-368. Beyrut: eş-Şeriketü'l-Âlemiyye li'l-kitâb, 1988.
- \_\_\_\_\_, "Risâle fi aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye", thk. Halide Yenen, "İbn Sinâ'da İlimler Tasnifi ve Risâle fi Aksâm el-Hikme", *Kutadgubilig* 14 (2008): 59-95.
- \_\_\_\_\_, "Risâle fi Siyâseti'l-menziliyye". *el-Mezhebü't-terbevi inde İbn Sinâ*, ed. Abdülemir Şemseddin, 232-260. Beyrut: eş-Şeriketü'l-Âlemiyye li'l-kitâb, 1988.
- \_\_\_\_\_, "Risâle fi'l-keâm ale'n-nefsi'n-nâtika". *Ahvâlü'n-nefs*, ed. Ahmed Fuâd el-Ahvânî, 195-199. Kahire: İsa el-Bâbi el-Halebî, 1952.
- \_\_\_\_\_, *Ahvâlü'n-nefs*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ahvânî. Kahire: İsa el-Bâbi el-Halebî, 1952.

- \_\_\_\_\_, *Dânişnâme-i Âlâi: Alâi Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- \_\_\_\_\_, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II, nşr. Süleyman Dünyâ. Kahire, 1985.
- \_\_\_\_\_, *eş-Şifâ/el-Mantık I: el-Medhal*, nşr. Fuâd el-Ehvânî vd. Kahire, 1952.
- \_\_\_\_\_, *eş-Şifâ/el-Mantık VIII: el-Hatâbe*, nşr. İbrahim Medkûr. Kahire: el-Matbaatü'l-Âmiriyye, 1954.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, II, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Mantiku'l-meşrikiyyin*. Kum: Mektebetü Âyetullahü'l-Uzmâ En-Necefi el-Mer'âşi, 1405.
- Janssens, Jules L. "Al-Birr wa'l-ithm, Piety and Sin: Possible Farabian Influences on the Young Ibn Sina". *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* III (2012): 412-422.
- \_\_\_\_\_, "Experience' (tajriba) in Classical Arabic Philosophy (al-Farabi-Avicenna)". *Quaestio* 4 (2004): 45-62.
- \_\_\_\_\_, "Ibn Sinâ (Avicenna): un projet religieux de philosophie?". *Was ist Philosophie im Mittelalter?*. ed. J. A. Aertsen and A. Speer, 863-870. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1998.
- Kaya, M. Cüneyt. "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi". *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (2009): 57-91.
- \_\_\_\_\_, "In the Shadow of 'Prophetic Legislation' The Venture of Practical Philosophy after Avicenna". *Arabic Sciences and Philosophy* 24 (2014): 269-296.
- \_\_\_\_\_, "Prophetic Legislation: Avicenna's View of Practical Philosophy Revisited". *Philosophy and the Abrahamic Religions: Scriptural Hermeneutics and Epistemology*. ed. Torrance Kirby vd., 205-223. Newcastle: Cambridge Scholar Publishing, 2013.
- Kutluer, İlhan. "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü". Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul, 1989.
- Leaman, Oliver. "Does the interpretation of Islamic philosophy rest on a mistake?". *International Journal of Middle East Studies* 12 (1980): 525-38.
- Legenhausen, Hajj Muhammad. "Ibn Sina's Practical Philosophy". *Religious Inquiries* II/3 (2013): 5-27.
- Mahdi, Muhsin S. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
- \_\_\_\_\_, "Avicenna: Practical Science". *Encyclopedia Iranica*, III, 84-88.
- Mansureh, Bakhshi vd. "Place of Woman in Social System and Family from the Point of View of Farabi, Avicenna and Khadej Nasir". *Avicinnian Philosophy Journal* 22/59 (2018): 5-25.
- Marmura, M. E. "Al-Ghazali on Ethical Premises". *The Philosophical Forum* 1/3 (1969): 393-403.
- Morris, James W. "The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy". *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. Charles E. Butterworth, 153-198. Cambridge, 1992.
- Murad, Ali Abbas. *Devletü's-şer'îa: Kirâe fi cedeliyyeti'd-dîn ve's-siyâse 'inde İbn Sînâ*. Beyrut, 1999.
- Nadia, Maftouni, Mahmoud, Noori. "A Comparative Study on Farabi and Avicenna's Viewpoints About the Ultimate Goal of Art and the Role of Entertainment, Wonder and Pleasure". *Avicinnian Philosophy Journal* 22/59 (2018): 27-40.
- Özturan, Hümeýra. *Akl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Rosenthal, Erwin I. J. "Ibn Sinâ: The Synthesis". *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. ed. Erwin I. J. Rosenthal, 143-157. Cambridge, 1958.
- Saruhan, Müfit Selim. "İbn Sînâ'da Ahlâkî Çözüm Üzerine". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*. ed. M. Mazak, N. Özkaya, 121-135. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2009.
- Schramm, Matthias. "Theoretische und Praktische Disziplin bei al-Fârâbî". *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 3 (1986): 1-55.

## NAZARİYAT

Şafii. *er-Risale*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babi el-Halebi, 1938

\_\_\_\_\_, *Risale*, çev. Abdülkadir Şener ve İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Şahinoğlu, Şeyma. "İbn Sinâ'da Ahlâk Sorunu". Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2009.

Toktaş, Fatih. "İbn Sinâ'nın "Risâle Fî 'İlmi'l-ahlâk" Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi". *DEÜİFD* XLIII (2016): 7-52.

Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *Sosyoloji Dergisi* III/22 (2011): 533-556.