

Janne Mattila. *The Eudaimonist Ethics of al-Fārābī and Avicenna*, Leiden: Brill, 2022. vii + 247 sayfa. ISBN 9789004506473.

Hümeyra Özturan*

Türkçe literatürde İslâm ahlâk felsefesinin önde gelen filozoflarına dair monografik kitaplar çokça bulunmasına rağmen,¹ İngilizce literatürde benzer bir çeşitlilik söz konusu değildi. Alanın genel bir çerçevesini çizen ya da daha çok pratik ahlâkla ilgili makalelerin toplamı olan,² yahut çoğu kelamcı olan bazı isimlerin³ ahlâk te-

- 1 Bazılarını şöyle sayabiliriz: Mustafa Çağrıncı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı: Nazarî ve Amelî Olarak* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1982); Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh'in Yunan'da ve İslam'da Ahlâk Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1980); Mehmet Kasım Özgen, *Fârâbî'de Mutluluk ve Ahlâk İlişkisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997); Müfit Selim Saruhan, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan* (Ankara: İlahiyat, 2005); Nejdet Durak, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009); Murat Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2011); Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhuz'un Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015); Anar Gafarov, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012); Hüseyin Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017); Hümeyra Özturan, *Akil ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017); Ayşe Sidika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Âlâî* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019).
- 2 Şunlar örnek verilebilir: Dwight M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics* (London: S.P.C.K., 1953); George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (New York: Cambridge University Press, 1985); Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1991); Jonathan E. Brockopp (ed), *Islamic Ethics of Life: Abortion, War and Euthanasia* (Columbia/South Carolina: University of South Carolina Press, 2003); Amyn Sajoo (ed), *A Companion to Muslim Ethics* (London: Bloomsbury, 2012); Oliver Leaman, *Islam and Morality: A Philosophical Introduction* (London: Bloomsbury, 2019); Peter Adamson vdğr. (ed), *Studies in Islamic Ethics* (Leiden: Brill, 2022).
- 3 Mesela bkz. George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar* (Oxford: Clarendon Press, 1971); Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dîn al-Râzî* (Leiden: Brill, 2006); Sophia Vasalou, *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics*

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. İletişim: humeyrakaragozoglu@gmail.com

orilerine din-ahlâk meseleleri bağlamında odaklanan araştırmalar mevcuttu. Ancak son yıllarda, İslâm dünyasındaki felsefî ahlâk literatürüne dair kavramsal araştırmalara rastladığımız gibi⁴ önde gelen İslâm ahlâk filozoflarının teorilerini tek tek yahut mukayeseli olarak inceleyen monografiler de kaleme alınmaktadır. Bunlardan en yakın zamanda yayınlananlardan biri de Janne Mattila'nın, doktora tezinden hareketle başladığı ancak tezinin sınırlarını aşarak müstakil bir kitaba dönüştürdüğü *The Eudaimonist Ethics of al-Fârâbî and Avicenna* isimli çalışmasıdır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ahlâk felsefelerinin mutluluk ve erdem anlayışları bağlamında bir mukayesesinin yapılmaya çalışıldığı eser; giriş, iki ana bölüm, on altı bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte kitabın temel iddiaları açıkça ifade edilmiş, sonrasında ise İslâm ahlâk felsefesinin kaynakları olarak Aristoteles, Platon, Galen ve Yeni Platonculuk'a değinilmiştir. Bu bölümlerde, sayılan isimlere özgü fikirlerin İslâm dünyasına intikaline dair mevcut bilgiler özetlenmiş, konuya dair yeni bir araştırma sunulmamıştır. Girişin son kısmında ise Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesini nasıl algılayıp onu ilimler arasında nasıl konumlandırıldığı hakkında kısa bir bilgilendirme yapılmıştır. Girişten sonra eserin içeriği ise altı alt bölümlük ilk kısım olan "mutluluk" ve dört alt bölümlük ikinci kısım olan "erdem" araştırmasından oluşmaktadır. Her alt bölüm, ele alınacak meselenin her iki filozoftaki işlenişine dair bir ön bilgi sunmakta, akabinde iki filozofun her biri ayrı bir başlıkta konuya dair görüşleri bakımından ele alınmaktadır.

Yazar girişte çalışmasının üç ana iddia etrafında şekillendiğini ifade eder. İddialar şöyledir: (i) Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesi, herhangi bir antik dönem ahlâk felsefecisinin doğrudan takibiyle türetilmiş değildir. (ii) Her iki İslâm filozofunun da ahlâk felsefesi, kendilerinin kozmoloji, psikoloji ve metafiziğinden ayrı düşünülemez. –Ki bu iddia kitabın içinde ve sonuçta daha ziyade şöyle ifade edilir: "Her iki filozofun da ahlâk felsefesi teorik felsefelerine dayanmaktadır." (iii) Her iki İslâm filozofu da bir ahlâk felsefesi teorisine sahiptir. Yazar bu son iddiayı şöyle bir alt iddia ile tamamlar: "Her iki filozofun da sistemli ve birbiriyle tutarlı bir ahlâk teorisi vardır.

(Princeton: Princeton University Press, 2008); Sophia Vasalou, *Ibn Taymiyya's Theological Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2015); Sophia Vasalou, *Al-Ghazâlî and the Idea of Moral Beauty* (London: Routledge, 2021).

4 Sophia Vasalou'nun yakın zamandaki çalışmaları bunun güzel bir örneğidir: ed. Sophia Vasalou, *The Measure of Greatness: Philosophers on Magnanimity* (Oxford: Oxford University Press, 2019); Sophia Vasalou, *Virtues of Greatness in the Arabic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

Bunlar iki çatışan teori gibi görünse de bazı farklılıklar taşımakla birlikte temelde birbiriyle tutarlıdır.” (s. 3, 212-213).

Öncelikle bu eserin, İngilizce literatürde örneği fazla olmayan mukayeseli bir İslâm ahlâk felsefesi çalışması olması, konuları muhtelif bölümlerde fazla tekrara düşmeksizin ele alması ve hemen her bölümde meseleyi, bir soruyu merkeze almak suretiyle tartışıp neticelendirmesi gibi pek çok olumlu niteliği haiz olduğunu ifade etmeliyiz. Bununla birlikte, bölümlerde geliştirilmesi gereken noktaların neler olduğuna odaklanan bir okuma yapmış olduğumuz için eleştirel bir değerlendirme ortaya koyacağız. Bu perspektifle kitaba bakıldığında ilk olarak, “mutluluğun nihaî gaye oluşu argümanına odaklanan” ilk bölümden ziyade, mutluluğun temellendirilmesi konusunun tartışıldığı ikinci bölüm dikkat çekmektedir. Bu bölüm, Aristoteles’in *Nikomakhos Ahlâkı*’nın onuncu makalesi çerçevesinde dönen *dışlayıcılık (exclusivism) ve kapsayıcılık (inclusivism)* tartışmasına referansla başlar ve Fârâbî ile İbn Sînâ’nın, mutluluğun tamamen akli olduğu şeklindeki dışlayıcı (*exclusivist*) yaklaşıma mı yoksa erdemli davranışların gerçekleştirilmesini de içeren kapsayıcı (*inclusivist*) yorumu mı daha yakın oldukları sorusuna odaklanır. Yazar bu meseleyi Fârâbî’de derinlemesine tartışmaya çalışır ama tam da söz konusu sorunun cevabını içeren bir kaynak olarak Fârâbî’ye atfedilen *Nikomakhos Ahlâkı* şerhinden kalan parçalara hiçbir atıfta bulunmaz. Halbuki bu metinde Fârâbî’nin, Aristoteles’in söz konusu onuncu makaledeki akılcı mutluluk yorumunun farkında olduğunu, bunun *Nikomakhos Ahlâkı* kitabının diğer makalelerindeki mutluluk tanımından farklı olduğunu farkettiğini ve bu akılcı yorumu onaylar şekilde ifadeler ortaya koyduğunu görmekteyiz.⁵ Yazarın araştırdığı konu bakımından böylesine can alıcı bilgiler içeren bir kaynağın gözden kaçırılması talihsizlik olarak yorumlanabilir. Çünkü yazar esasında bu kaynaktan haberdar olup sonraki bölümlerinde bu metne referansta bulunmaktadır. Ancak, sanki bu bölümü yazarken henüz bu kaynağı görmemiş gibi davranmakta, üstelik “Fârâbî’nin *Nikomakhos Ahlâkı*’na dair bilgisinin eksik olduğu” şeklinde (s. 31), yine bu eserin içeriği sayesinde nakzedilebilecek yanlış bir bilgiyi de bu bölümde vermektedir. Halbuki Fârâbî’nin kayıp şerhinden kalan parçalar bize, filozofun *Nikomakhos Ahlâkı* eserinin neredeyse bütün bölümleri hakkında isabetli bilgisi olduğunu göstermektedir.⁶

5 Lawrence V. Berman, “Appendix A”, *Multiple Averroes: Actes du Colloque International Organise a l’occasion du 850e Anniversaire de la Naissance d’Averroes, Paris 20-23 septembre 1976*, ed. Jean Jolivet (Paris: Les Belles Lettres, 1978), 309.

6 Hümeýra Özturan, “Fârâbî’nin Kayıp *Nikomakhos Ahlâkı* Şerhinden Kalan Parçalar: Tercüme ve Tahlil”, *Kutadgu Bilig* 28 (2015): 74-94.

Ele aldığımız kısımda yazar, Fârâbî'ye dair on iki sayfalık tafsilatlı bir analizin akabinde İbn Sînâ'nın görüşlerini tek bir sayfada özetlemekte, Fârâbî ile aralarındaki farklara hiçbir şekilde işaret etmeksizin bölümü sonlandırmaktadır. Halbuki bu bölüm, yazarın ikinci temel iddiası olan, her iki filozofta da mutluluğun teorik felsefede temellendirildiği önermesinin sorgulandığı ana kısımlardan biridir. Benzer bir durum hemen akabindeki hazza dair bölümde de söz konusu olup burada da İbn Sînâ'nın "konuyu daha ayrıntılı işlediği" tespitinden öte bir karşılaştırma görememekteyiz. Fakat asıl olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mutluluk ve erdem anlayışlarının mukayesesi hususunda genel bir çerçeve çizmekten en uzak bölüm, her iki düşünürün felsefesinde teorik yetkinlikle mutluluk ilişkisinin incelendiği "Teorik Yetkinleşme" (Theoretical Perfection) bölümüdür. Teorik yetkinliğin mutluluk için yeterli olup olmadığı, esasında iki filozof arasındaki farkların tebarüz ettiği temel bir mesele olmasına rağmen, konunun can alıcı asıl kısmının ölüm sonrasında dair bölüme (Kısım I, Bölüm 6: Afterlife) bırakılmış olması, tam ve isabetli bir mukayeseyi imkânsız kılmaktadır. Şöyle ki, her iki filozof da ahlâkî teorik yetkinleşmeyle ilişkili kabul etmektedir. Nitekim bunu, her iki filozofun da metinlerini mütalaa eden birisi rahatlıkla görebilir. Ancak burada farkı oluşturan husus, teorik yetkinliğin nihaî mutluluk için yeter sebep olup olmaması meselesinde düğümlenmektedir. Çünkü İbn Sînâ *Risâle fi Marifeti'n-nefsi'n-nâtıka ve ahvâlihâ* risalesinde, "ilmi eksik ancak ahlâkî tam", yahut "ahlâkî eksik fakat ilmi tam insan" olmanın imkanını zikretmekte ve bu insanların akibetinden söz ederken onların, eksiklikleri oranında bir mahrumiyet yaşadktan sonra ebedî mutluluğa erişeceklerini belirtmektedir. Burada, amelî eksiklikte bir azap vurgusu varken, teorik eksikliği olan kişinin sadece eksik bilgilerinin hakikatlerine ahirette şahit olacağına işaret edilmektedir.⁷ Dolayısıyla bu belirlemede, teorik yetkinliği olmayıp amelî yetkinliği haiz birisinin herhangi bir azaba uğrayacağına dair bir düşünce bulunmamaktadır. Buna karşılık Fârâbî ise, hem teorik yetkinliğe sahip olmayanlar için ahiret hayatını ve mutluluğunu mümkün görmemekte, hem de mutluluk için teorik ve pratik yetkinliğin birlikteliğini zorunlu görmektedir. Ona göre tek başına teorik yetkinlik mutluluk sağlamayacaktır. Hatta Fârâbî, eylemlerinde amelî yetkinlik göstermediği halde nazarî ilimler tahsil etmiş birisinin, hiçbir nazarî ilim tahsil etmediği halde iyi eylemler ortaya koyan birisinden felsefeye çok daha uzak, dolayısıyla yetkinliği ve mutluluğu elde edememiş birisi olduğunu söylemektedir.⁸ Yazar ne yazık ki bu bölümde söz konusu farklılıkları gösterebileceği bir derin-

7 İbn Sînâ, "Risâle fi Marifeti'n-nefsi'n-nâtıka ve ahvâlihâ", *Ahvâli'n-nefs* içinde, nşr. Ahmed Fuâd el-Ahvânî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1952), 187-92.

8 Fârâbî, *Fusûl münteze'a*, nşr. Fevzi Mitri Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Maşriq, 1986), 100-01.

liğe inmemekte, belki de ölüm sonrasıyla ilgili ayrı bölümü olduğu için bu konuya girmemektedir. Ancak ileride göstereceğimiz üzere ölüm sonrasına dair kısımda da bu konular açıklık kazanmamaktadır. Yine bu noktada nübüvvet teorisinin, teorik yetkinliği sağlamamış insanlar için bir mutluluk yolu olarak İbn Sînâ'da kurgulandığı da mutlaka açıklanması gerekli bir husustur. Yazarın, kitabın genelinde gözardı ettiği nübüvvet teorisini burada da yok saydığı, nübüvvete tek bir cümleyle işaret etmekle yetindiği görülmektedir (s. 86).

Mutluluk idealine yaklaşmanın bir tür yükseliş olması bakımından ele alındığı diğer bir alt bölümde (Ascent) ise Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mutluluk felsefelerinin mistik bir ideale işaret edip etmediği sorgulanmaktadır. Esasında İbn Sînâ felsefesinin mistik bir yönü olup olmadığı, filozofun *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ının sonundaki "Ariflerin Makamları" kısmında takındığı mistik dil bağlamında literatürde zaten çok yoğun tartışmalara konu olmuş bir meseledir. Ancak yazar, bölümün sonlarına doğru zikrettiği birkaç cümle dışında mümkün olduğunca bu tartışmayı yok saymak, kendi sorguladığı mesele farklıymışçasına bu meselenin kenarından geçmekle yetinmektedir. Halbuki burada sorguladığı mesele olan "mutluluğa yükselişin mistik bir tecrübe olup olmadığı" sorusu, tam da literatürde hararetle ve çok geniş bir şekilde tartışılan hususla büsbütün alakalıdır. Buna rağmen yazar bölümün sonunda, Fârâbî'de ve İbn Sînâ'da mutluluğun mistik bir ideal olmadığı ancak sadece İbn Sînâ'nın anlatımında yer yer mistik bir dil/ton olduğu şeklinde kaçamak, literatürdeki tartışmayla yüzleşmemiş bir sonuca hızlıca varıvermektedir.

Ölüm sonrasına dair bölümde ise yazarın Fârâbî'yi ele alırken Straussçu bâtinî okuma metoduna işaret etmesi ve hakkaniyetli bir değerlendirme ile bu metodu neden benimsemediğini temellendirmesi gayet yerinde görünmektedir. Yine bu bağlamda Endülüslü filozofların Fârâbî'nin ölüm sonrası hayat ile ilgili görüşlerine yönelik iddialarına da benzer şekilde işaret edilmekte ve Fârâbî'nin metinlerini esas alan bir yol tutmanın daha doğru olacağı kanaatine varılmaktadır. Bu bölüm, Fârâbî ve İbn Sînâ arasındaki farkın vurgulanması bakımından kitabın genelindeki zafiyeti taşımamakta, mukayeseli bir anlatım tarzı ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, teorik yetkinleşmeye dair bölümde meselenin ölüm sonrasıyla bağı yeterli şekilde kurulmadığı ve bu bölümde de konu sadece ölüm sonrası dirilme bağlamında ele alındığı için genel resim açık şekilde ortaya çıkmamaktadır.

Erdemleri ele alan ikinci kısmın şüphesiz en temel bölümü, kitabın mutluluğa dair ilk kısmıyla erdemlere dair ikinci kısmının bağımlı kuran "erdem ve mutluluk"-tur (Virtue and Happiness). Yazar, her iki filozofun teorik yetkinlik vurgusuyla, ey-

lemlere ilişkin itidal idealinin nasıl uzlaştırılabileceği sorusunu sorarak bu bölüme başlar. Bunu bir problem haline getiren şey yazarın, önceki bölümlerde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ahlâk idealini bütünüyle teorik yetkinlik olarak resmetmesi, hatta modern Aristotelesçi tartışma bağlamında ifade edersek akılcı cephede (*intellectualist*) (s. 131) yorumlamış olmasıdır. Söz konusu ikilemi çözmek üzere yazarın, bölümün girişindeki mütalaasında Yeni-Platoncu ahlâk idealine ve İbn Miskeveyh'in uzlaştırıcı müdahalesine işaret etmesi son derece yerinde görünmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya odaklandığı müstakil kısımlarda ise yazar şaşırtıcı biçimde, Fârâbî'nin, ahlâkî erdemleri teorik yetkinlik için bir araç olarak gördüğü, buna karşılık İbn Sînâ'nın, ahlâkî erdemlere insanın gayesi olarak hakikî bir yer verdiği sonucuna varmaktadır (s. 142). Yazarın bu kanaate götüren düşünce silsilesi şöyledir: "Fârâbî teorik yetkinliğe ulaşamayanlar için ahiret hayatını ve mutluluğunu mümkün görmezken, İbn Sînâ bütün insanlar için ahiret hayatının olacağını kabul etmektedir. Ancak, felsefî görüşleriyle dindeki uhrevî ceza ve mükafat anlayışını uzlaştırmak için İbn Sînâ, ceza ve mükafata yol açan şeyi ahlâkî erdemleri gerçekleştirip gerçekleştirilmemek olarak belirlemiş ve bu nedenle ahlâkî erdemleri zorunlu görmüştür." (s. 154). Yazarın bu akıl yürütmesi, hem Fârâbî'nin nazar-amel birlikteliği vurgusunu hem de -kitabın bütünündeki belki de en temel hata olan- İbn Sînâ'nın ahlâktaki dinî belirleyiciliği kabul ettiği gerçeğini gözardı etmesi"nden kaynaklanmaktadır. Zikredilen bu ikinci sorun, ilerleyen kısımlardaki "Erdem ve Akılcılık" (Virtue and Rationality) bölümünde apaçık ortaya çıkmaktadır. Bu bölümü de dikkate alarak söz konusu sorunu açıklamaya çalışalım.

Fârâbî, gerek *İhsâu'l-ulûm*'da yaptığı ilimler tasnifiyle ahlâkın dinî ilimlerden ayrı, müstakil bir konumu olduğunu ortaya koymuş, gerek ayrıntılı epistemolojik izahlarıyla ahlâkî bilginin burhanî ve tecrübi yönlerini açıkça ortaya koymuştur. Nitekim Mattila bu izahlara dayalı olarak Fârâbî'de erdem, mutluluk ve aklilik ilişkisini büyük oranda isabetli şekilde ortaya koyabilmiştir.⁹ Ancak İbn Sînâ'ya geldiğinde yazar, Fârâbîleştirilmiş bir İbn Sînâ algısının peşinden gitmekte, İbn Sînâ'nın meseleye farklı bir perspektiften bakmış olma ihtimaline yanaşmamaktadır. Halbuki Fârâbî ve İbn Sînâ düşüncesinin amelî yetkinleşme anlayışında bazı temel farklılıklar bulunmaktadır. Fârâbî'nin sistemine göre dinî bilgi olmaksızın, tamamen aklî yetkinleşme

9 Yazarın Fârâbî ile ilgili değerlendirmeleri hususunda sadece şuna dikkat çekilebilir: Yazar bazı yerlerde Fârâbî'nin eserleri arasında tutarsızlık vurgusunda bulunmaktadır (mesela s. 166, 167, 200). Ancak, Fârâbî'nin *Fusûl Münteze'a* adlı eserinin müstakil bir ahlâk kitabı olmaktan ziyade, esasında filozofun başta *Nikomakhos Ahlâkı* olmak üzere Aristoteles'in muhtelif eserlerinden çıkardığı notlar olduğu düşünüldüğünde, işaret edilen örneklerin pek çoğunun tutarsızlık olarak değerlendirilemeyeceği görülmektedir. Yazar ise böyle bir ihtimali dikkate almamaktadır.

yoluyla ahlâkın ilke ve uygulama düzeyindeki bilgisine ulaşmak mümkün görünmektedir. Tecrübe kazanımıyla da bu bilginin isabetli şekilde eyleme dökülmesi söz konusudur. İbn Sînâ ise, teorik yetkinleşme gerçekleşmiş olsa dahi amelî yetkinleşme için dinden tamamen bağımsız olarak böyle bir süreç ve imkândan söz etmemektedir. Çünkü *Uyûnü'l-hikme*'de açıkça ifade ettiği üzere amelî felsefenin kısımlarına dair ilkeler, sınırlar ve yetkinlikler ilahî dinden elde edilir.¹⁰ Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre ahiret mutluluğunu kazandıran şey, Mattila'nın iddia ettiği gibi sadece "ahlâkî erdemler" in (moral virtues) gerçekleştirilmesi değil, daha tam bir ifadeyle kişinin eylemlerinde şeriata uyması ve ahlâklı olmasıdır. Dolayısıyla burada İbn Sînâ'nın Fârâbî'den belirgin bir ayrılışı söz konusudur.¹¹

Yazarın İbn Sînâ hakkındaki eksik değerlendirmesi, "Erdem ve Akılcılık" (Virtue and Rationality) bölümünde şöyle belirginlik kazanmaktadır: Fârâbî'de ahlâkın burhanî (*demonstrative*) ve tecrübeye dayalı tarafları son derece belirgin ve açık şekilde ifade edildiği için, filozofun dinden ayrı, müstakil, evrensel ve rasyonel ahlâkî bilgi anlayışı kolaylıkla görülebilmektedir. Bu anlayışı İbn Sînâ düşüncesinde de bulmaya çalışan yazar, Fârâbî'nin çizdiği teorik, evrensel ve nesnel erdem düşüncesine karşılık İbn Sînâ'nın ahlâkî öznelcilik sonucuna götüren "ahlâkî önermelerin meşhur, yaygın, tecrübî olduğu"na dair sözlerini bir çelişki olarak görmektedir. Sonrasında da kendi resmettiği bu çelişkiye çözümler üretme gayreti içerisine girmektedir. (s. 187-188) Halbuki İbn Sînâ'nın, yukarıda ifade ettiğimiz dinî belirleyicilik düşüncesinin yanında eş-Şifâ'da¹² ve yine *Uyûnü'l-hikme*'de¹³ belirttiği hususlar, din kaynaklı ahlâkî ilkelerin yanında ahlâk alanındaki teorik ve pratik akıl yürütmenin işlevinin ne olabileceğine dair çerçeveyi açıkça sunmaktadır. Bu izahlara göre İbn Sînâ, şeriata bu dünyadaki mutluluk ve mutsuzluğa dair açıklamalar yaptığını, akıl ve burhanî kıyasın da bu açıklama-

10 İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1980), 16.

11 Literatürde bu farklaştırmaya işaret eden kaynaklar bulunmaktadır: Morris, James W. "The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. Charles E. Butterworth (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 154-73; M. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (2009): 71-90; M. Cüneyt Kaya, "In the Shadow of 'Prophetic Legislation' The Venture of Practical Philosophy after Avicenna", *Arabic Sciences and Philosophy* 24 (2014): 275; Hümeysra Özturan, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese", *Nazarîyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019): 1-36.

12 "Bütün bunların doğruluğu nazârî burhanla ve dinin şahitliğiyle (şer'î şahadetle) tahkik edilir, ayrintılı olarak belirtilmesi (tafsîl) ve hüküm konması da (takdîr) de dinî yasayla (ilahî şeriat) olur." Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mantık I: el-Medhal*, nşr. Fuâd el-Ehvânî, (Kahire: Neşri vizâretî'l-ma'ârifî'l-umûmiyye, 1952), 14.

13 İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, 16.

ların idrak edilmesi, anlaşılması ve onların tikel durumlara uygulanması noktasında işlevsel olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle ahlâk kitaplarıyla aktarılagelen ahlâkî tümel, teorik bilgiler de ahlâka dair meşhur, yaygın, tecrübî bilgiler de amelî felsefede dikkate alınmaktadır. Buna karşılık bölüm sonunda yazar, “peygamberin yetkin bir teorik ve pratik akla sahip olması nedeniyle, dinî hükümlerin aklı ilkelere dayandığı” sonucuna varmaktadır (s. 188). Ne yazık ki bu sonuç ancak İbn Sînâ felsefesinin baş aşağı edilmiş ve Fârâbileştirilmiş bir okuması olarak değerlendirilebilir.

Benzer bir eğilim, “Ahlâkî İlerleme” (Moral Progression) bölümünde de kendini gösterir ve yazar burada açıkça, İbn Sînâ’nın ahlâk düşüncesindeki dinî belirleme iddiasını reddeder.¹⁴ Gerekçe olarak ise “bu doğru olsaydı, İbn Sînâ için sadece rasyonel gerekçelendirmesi yapılmış bir dinî ahlâk söz konusu olurdu; halbuki İbn Sînâ, şeriat ve felsefî ahlâka karakter oluşturmada tamamlayıcı roller atfeder” (s. 201) demektedir. Aslında İbn Sînâ’nın yaptığının tam da bu olduğu, yani din ve ahlâk felsefesini tamamlayıcı nitelikte gördüğü söylenebilir. Sadece bunu yaparken dinden bağımsız, ilkelerini teorik akıldan alan bir ahlâk felsefesi değil de ilkelerini dinden alıp, teorik ve pratik akıl kaynaklı tümel ve tikeller yoluyla bu ilkeleri açıklayan, bu ilkeleri gündelik hayatta gerçekleştirme yolunda akıl yürüten bir ahlâk düşünürü tasavvur etmiştir diyebiliriz.¹⁵ Teorik ve pratik yetkinliği olmayan kişi için ise zaten nübüvvet teorisini ile yeterli ahlâkî bilgiye ulaşmanın yolu izah edilmiştir.

Kitabın sonuç kısmında yazar, girişteki iddialarını yeniden sıralar ve araştırması neticesinde bu iddiaların doğru olduğu kanaatine ulaştığını belirtir. Sonuç iki bakımdan yetersiz görünmektedir. İlk olarak sonuç kısmı, alt bölümlerde incelenen soruların ve varılan cevapların tam bir özetini içermeyecek şekilde son derece kısa tutulmuştur. Bu da okuyucuya doyurucu bir hülâsa sunmamaktadır. İkinci olarak; bütün bu alt bölümlerin neticesinde ortaya çıkan erdem ve mutluluk teorisinin genel resmini çizen toplu bir değerlendirme yer almamaktadır. Bu da okuyucunun, Fârâbî ve İbn Sînâ için erdem ve mutluluğun ne olduğu, iki düşünür arasında genel anlamda nasıl bir farklılık bulunduğu gibi kitabın ana meseleleri hakkında bütüncül bir kanaate varmasını zorlaştırmaktadır.

14 Yazarm, İbn Sînâ’ya dair bu iddianın gerekçesi olan *el-Hikmetü’l-meşrûkiyye*’deki pasajı nasıl yorumladığı belirsizdir, bu eseri dikkate alan hiçbir açıklamaya yer vermez, hatta kaynakları arasında bu eser de bulunmamaktadır. Söz konusu pasaj için bkz: İbn Sînâ, *Mantku’l-meşrûkiyyîn*, nşr. Muhyiddin el-Hatib (Kum: Mektebetü Âyetullahü’l-Uzmâ en-Necefi el-Mer’âşî, 1405), 7-8.

15 Bu faaliyetin fıkıhtan farkı olup olmadığına dair bir sorgulama için bkz. Hümeýra Özturan, “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Amelî Felsefe: Bir Mukayese”, 21-31.