

T.C.  
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

## **İBNİ SİNA'NIN AHLAK FELSEFESİNDE MUTLULUK**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN**

Yrd. Doç. Dr. İsmail TAŞ

**HAZIRLAYAN**

Oktay TAŞ

KONYA-2006

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖNSÖZ</b> .....	ii
<b>KISALTMALAR</b> .....	iv
<b>GİRİŞ: İSLAM AHLAK FELSFESİNDE MUTLULUK MESELESİ</b> .....	1
<b>I.BÖLÜM: İBNİ SİNA’NIN AHLAK FELSEFESİ</b> .....	8
<b>I.1- Ahlakın Tarifi ve Mahiyeti</b> .....	8
<b>I.2- İnsanın Nazari Yetkinliği</b> .....	12
I.2.a- İnsan Ruhunun Güçleri.....	13
I.2.b- Aklın Gelişmesinde İlimlerin Rolü.....	19
<b>I.3 İnsanın Ameli Yetkinliği</b> .....	22
I.3.a- İyi ve Kötü.....	24
I.3.b- İbn Sina’nın Erdem Anlayışı ve Dört Temel Erdem.....	29
<b>I.4- Ahlakın Kazanılması Meselesi ve Ahlak Eğitimi</b> .....	32
<b>II.BÖLÜM: İBNİ SİNA’NIN MUTLULUK ANLAYIŞI</b> .....	36
<b>II.1- Mutluluğun Tanımı ve Mahiyeti</b> .....	39
II.1.a- Nihai Gaye Olarak Mutluluk.....	42
II.1.b- En Yüce İyi Olarak Mutluluk.....	45
<b>II.2- Mutluluk – Ahlak İlişkisi</b> .....	48
<b>II.3- Mutluluk Açısından Dört Temel Erdem</b> .....	50
<b>II.4- Mutluluk – Haz İlişkisi</b> .....	51
<b>II.5- Mutluluğun Elde Edilmesinde Ruh Beden İlişkisi</b> .....	56
<b>II.6- Mutluluğun Elde Edilme Aşamaları</b> .....	60
II.6.a- Teorik Aklın Yetkinliği.....	61
II.6.b- Pratik Aklın Yetkinliği.....	65
II.6.c- Mutluluğun Elde Edilmesinde Nebevi Öğretilerin Rolü.....	68
II.6.d- Mutluluğun Elde Edilmesinde İbadetlerin Rolü.....	69
<b>II.7- Dünya ve Ahiret Mutluluğu</b> .....	70
<b>SONUÇ</b> .....	75
<b>BİBLİYOGRAFYA</b> .....	77

## ÖNSÖZ

Felsefe tarihinde *insan ve ahlakla* ilgili konular, Sofistler ve Sokrates'in düşüncelerinde ön plana çıkmıştır. Sistemci filozoflar olan Platon ve Aristoteles ile de bu konular geniş bir şekilde ele alınmış ve incelenmiştir. İslam Felsefesinin de ele aldığı ahlak disiplinini felsefenin diğer bölümleri olan metafizik, siyaset ve psikoloji disiplininden ayrı düşünemeyiz. Çünkü burada bütün varlık şartlarıyla birlikte yapıp-etmeleriyle söz konusu olan *insandır*.

İslam Felsefesi geleneği içerisinde Meşşai ekolün Farabi'den (v.339/950) sonraki en büyük filozofunun İbni Sina (v.428/1037) olduğu bilinmektedir. İbni Sina da, seleflerinin yaptığı gibi ahlak disiplinini, felsefenin diğer disiplinleri olan metafizik, psikoloji ve siyasetle beraber ele almıştır.

İbni Sina'nın, selefleri olan Platon, Aristoteles, Farabi ve İbni Miskeveyh gibi filozoflar kadar ahlak konusunu derinliğine ele almadığı ve üzerinde durmadığı söylenmektedir. Buna karşın *eş-Şifa*, *en-Necat* ve *el-İşarat* gibi hacimli eserlerinde ahlak ve insanın mutluluğu konularına değindiğini bilmekteyiz. Ayrıca ahlak ve insanın mutluluğu ile ilgili olarak *İlmu'l Ahlak*, *Risale fi'l-Ahd*, *Risale fi's-Saade*, adlarıyla müstakil eserler de kaleme almıştır. İbni Sina tıpkı Aristoteles ve Farabi gibi insanın amacının mutluluğa ulaşmak olduğunu ve bu mutluluğu elde edebilmesinin ancak güzel bir ahlaka sahip olmasıyla mümkün olabileceğini ifade etmektedir.

Bu çalışmadaki ana gaye, İbn Sina'nın genel ahlak disiplini içerisinde onun *mutluluk* anlayışının derinlemesine ve kapsamlı bir şekilde bir bütün olarak ortaya konmasıdır. Bu nedenle sunulan çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde İbn Sina'nın mutluluk anlayışının daha iyi anlaşılabilmesi için onun ahlak felsefesinin genel

hatlarıyla ele alınması uygun görülmüştür. İkinci bölümde ise onun mutluluk ile ilgili düşünceleri ayrıntılı bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır.

Sunulan bu çalışma, felsefi, kültürel ve bilimsel mirasımızın kazanılmasında önemli bir yere sahip olan düşünürümüz İbn Sina'nın, Ahlak Felsefesi ile ilgili düşüncelerinin ayrıntılı bir şekilde ortaya konmasına küçük bir katkı sağlama amacını taşımaktadır.

Bu çalışmada emeği geçen danışman hocam Yrd. Doç.Dr. İsmail TAŞ'a, hocalarım, Doç. Dr. Şahin Filiz ve Doç. Dr. Bayram DALKILIÇ'a teşekkür ediyorum. Ayrıca bizleri sürekli okumaya teşvik ederek yetişmemizde büyük emeği olan merhum babam Abdullah TAŞ'a da şükranlarımı ifade etmek istiyorum.

Oktay TAŞ  
Konya - 2006

## KISALTMALAR

A.e.	: Aynı Eser
A.g.e	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
Ank.	: Ankara
a.y.	: Aynı yer
B.k.z	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
H.	: Hicri
İst.	: İstanbul
M.Ü.İ.F.V.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
M.	: Miladi
M.Ö.	: Milattan Önce
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa Sayısı
Yay.	: Yayınevi/Yayınları

## GİRİŞ: İSLAM AHLAK FELSFESİNDE MUTLULUK MESELESİ

Eski Yunanda Sofistlerin çabaları sonucu önemli hale gelen *insan ve onun mutluluğu* ile ilgili sorunlar, Platon ve Aristoteles tarafından derinliğine işlenmiştir. Felsefenin İslam dünyasına intikali ile birlikte bu sorun İslam filozofları tarafından yazılan eserlerde aynı ölçüde hatta daha geniş bir şekilde ele alınmıştır.

Yunancadaki *eudaimonia* kelimesine karşılık olarak Müslüman filozoflar, genellikle *es-Sa'ade* ya da *es-Sa'adetu'l-Kusva*, *es-Sa'adetu'l-Uzma* ve *es-Sa'adetu'l-Ulya* terimlerini kullanmışlardır. Bu arada yetkinlik (kemal), mutluluğun tanımlayıcı ve belirleyici bir özelliği olduğundan *el-Kemalu'l-Aksa* veya *el-Kemalu'l-Ahir* kelimelerinin de *es-Sa'adetu'l-Kusva* anlamında kullanıldığına tanık olmaktayız. Ayrıca mutluluğu kazanmış olan bir kimsenin durumunu anlatmak için *felah*, *necat*, *yumn*, *ni'me*, *surur*, *ferah* vb. kelimelerinin de İslam felsefesi ile ilgili eserlerde kullanıldığına işaret etmekte yarar vardır.<sup>1</sup>

Farabi (ö. h. 339), mutluluk konusunu eserlerine gelişigüzel serpiştirmeyi uygun görmemiş, bu konuda müstakil eserler kaleme almıştır. Söz konusu bu eserlerinde önce Platon'la Aristoteles'in görüşlerini, daha sonra da felsefe ile dini uzlaştırarak sentezci ve yaratıcı zekâsının ürünlerini ortaya koymayı başarmıştır. Bu yönüyle İslam Felsefesi Tarihinde *mutluluk* problemini ilk olarak sistematik bir şekilde ele alıp inceleyen Farabi'dir. Aralarında kısmi farklılıklar olmasına rağmen Farabi'nin, kendisinden sonraki İslam filozoflarının mutluluğa bakış açılarını belirlediğini söylemek mümkündür.<sup>2</sup>

Farabi'ye göre mutluluk, her insanın ulaşmayı arzu ettiği bir gayedir<sup>3</sup>. Ona kendi çaba ve gayretiyle yönelen herkes, onun herhangi bir yetkinlik olmasından dolayı ona yönelir. Mutluluk çok meşhur bir gaye olduğundan onu açıklamak için fazla söze gerek

<sup>1</sup> Mehmet Aydın, İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı (*İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde*), Ankara 1984, s.433-234

<sup>2</sup> Mehmet Aydın, a.g.m., s.433

<sup>3</sup> Farabi, et-Tenbih Ala Sebili's-Saade, Tahkik C. Ali Yasin, Daru'l-Menahil, Beyrut-1985, s. 47

yoktur. İnsanın istediği her yetkinlik ve gaye herhangi bir iyi olduğu için istenir. Çünkü şüphesiz her iyi tercih edilir. İyi ve tercih edilir gayeler çok olduğuna göre mutluluk tercih edilen iyi şeylerden biridir.<sup>4</sup>

Burada mutluluk bir gaye, yetkinlik ve iyi olarak belirlenmektedir. İslam Felsefesinde *mutluluğun* ne olduğu ile ilgili söylenenlere genel olarak baktığımızda mutluluğun bu üç kavram ile birlikte ele alındığını görmekteyiz. Ayrıca İslam Felsefesi ile ilgili eserlerde mutluluğun, iki temel özelliğine vurgu yapılır. Bunlardan birincisi; mutluluğun *özü itibariyle ya da kendisinden dolayı (bi-zatihi) tercih edilir* olması, ikincisi ise; mutluluğun *kendi kendine yeterli* olmasıdır.<sup>5</sup>

Mutluluğun *özü itibariyle tercih edilir* olması özelliği aslında Aristoteles'e dayanan bir görüştür.<sup>6</sup> Farabi ise bu görüşü şöyle açıklamaktadır: “İyi şeyler arasında en iyi olanın, tercih edilenler arasında en çok tercih edilenin ve insanın yöneldiği gayenin en kâmil olanının mutluluk olduğu açıkça görülmektedir. Çünkü mutluluk hiçbir zaman başka bir şeyden dolayı değil, kendisinden dolayı tercih edilmektedir. İşte bu niteliği de onun, tercih edilen şeyler içerisinde, en çok tercih edileni, en büyüğü ve en yetkini olduğunu göstermektedir.”<sup>7</sup>

Gerçi Farabi'ye göre ilimler ve siyaset gibi kendi özünden dolayı tercih edilebilecek başka şeyler de vardır. Fakat bunlar; mesela zengin olma veya haz alma gibi şeylerde araç kılınabilmektedir. Oysaki mutluluk, asla herhangi bir zamanda başka herhangi bir şeyden dolayı değil, daima özünden dolayı tercih edilmektedir. Bu niteliğe sahip olan bir şey ise daha makbul, daha yetkin ve daha iyidir.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Farabi, Tenbih, 47

<sup>5</sup> Farabi a.g.e., s. 48, İbn Sina, Risale fi's-Saade, Diretu'l-Mearifi'l-Osmaniyye Meclisi Matbaası, İstanbul-1353h

<sup>6</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yay., Ankara 1988, s. 9-10

<sup>7</sup> Farabi, a.g.e., s. 48-49

<sup>8</sup> Farabi, , A.e., a.y.

Mutluluğun, *kendi kendine yeterli* olması özelliğine gelince, mutluluğun bu özelliği mutluluğun bizatihi olması demektir. Bu bakımdan da mutluluk gaye bakımından *objektif yeterliliğe* sahip bir ilke olarak görünmektedir. Farabi'ye göre mutluluğu elde ettiğimizde, onunla birlikte başka herhangi bir şeye ihtiyacımız olmadığını görürüz. Böyle olan her şey “kendi kendine yeterli” olmaya en layık şeydir. Bu sözün doğruluğunun delili, her insanın bizzat kendi tahmin ve takdirine dayanarak, mutluluğun yeterli olduğu inanç ve kanaatini taşımasıdır. Nitekim bazıları zenginliğin, bazıları hazzın, bazıları yönetmenin, başka bazıları ilmin ve diğer bazıları da başka şeylerin mutluluk olduğunu düşünmektedir. Mutluluk olduğunu düşündüğü şeyin de en tercih edilen, en büyük ve en tam iyi olduğuna inanmaktır.<sup>9</sup>

Amiri (ö. h. 381) de *es-Saade ve'l-İsad* adlı eserinde mutluluğun ne olduğu ve nasıl kazanıldığı ile ilgili olarak şöyle demektedir: “*Aristoteles'in dediği gibi mutluluk kendi kendine yeterli ve basittir. Aristoteles ile birlikte ben diyorum ki mutluluk; kendinden dolayı istenir.*”<sup>10</sup>

Amiri aynı eserinde mutluluk problemini ele almıştır. Filozof, eserine *mutluluk* kavramını ele alarak başlamış, kendisinden önceki filozoflardan nakiller yaparak problemi ortaya koymaya çalışmıştır. İslam Felsefesinde ahlak ilminin doktrinal gelişimi ile ilgili yazılan eserlerde onun, diğer ahlaki kavramların ele alınışında olduğu gibi mutluluk konusunda da bir Platon-Aristoteles uzlaşmasına gittiğinin altı çizilmiştir. Bu uzlaştırmanın sonucunda Mutluluk beşeri ve ilahi olmak üzere ikiye ayrılır. Beşeri mutluluk için bedene ihtiyaç vardır. Zaten ahlaki faziletler de beden olmaksızın kazanılamazdı. Bu mutluluğun kazanılması insanın irrasyonel ruhunda uyanan ihtiyaçların, pratik aklın değerlendirmeleri ışığında, yani ahlak ölçüleri içinde tatminiyle mümkündür. İlahi mutluluk ise aslında akli hazların tatminine yönelmekten ibarettir.

<sup>9</sup> Farabi, Tanbih, s. 48-49

<sup>10</sup> Amiri, Ebu'l Hasen Muhammed b. Yusuf, *es-Saade ve'l-İs'ad fi-Sireti'l-İnsaniyye*, İntişarat-ı Danişgah-ı Tehran h.1336, s.8



Mutluluk yalnızca kendisi için istenir; güzel fiiller, erdemler, refah, zenginlik v.s. yalnızca mutluluğa götürdükleri için istenirler. Ancak rasyonel olmayan bir hayat tarzı, daha açıkçası cehalet, mutsuzluğun başlıca sebeplerinden birisidir.<sup>11</sup>

İhvân-ı Safa'ya göre de her şey iyi (hayr) olması bakımından, iyi ise kendisinden dolayı istenir. Mutlak iyi mutluluktur. Bu itibarla mutluluk, başka bir şey için değil, yalnız özünden dolayı istenir.<sup>12</sup>

Onlara göre âlemde her şey hayır için, hayırsa kendisi için istenir. Ancak hayır nedir? İhvân-ı Safa, hayrı kısaca mutluluk diye açıklamıştır ve mutluluğun da başka bir amaç için araç değil, kendi kendisinin amacı olduğunu belirtmişlerdir. İyi, mutluluk diye açıklandığına göre *mutluluk* nedir? İhvân-ı Safa mutluluğu dünyevi ve uhrevi diye ikiye ayıran geleneksel İslami telakkiyi sürdürmüştür. Dünyevi mutluluk, “her varlığın en iyi durumlarla en mükemmel gayelere doğru ilerlerken en uzun süre yaşaması”, ahiret mutluluğu ise “her nefsin yine en iyi durumlarda ve en yetkin gayelere doğru yükselerek ebediyen varlığını sürdürmesidir.” İnsanın ahlaki yapısının oluşmasında bedendeki dört unsurun nitelikleriyle biyolojik mahiyetteki keyfiyetine büyük önem veren İhvân-ı Safa'ya göre insanın arzu ve eğilimleri onun bu maddi tabiatından kaynaklanır. Bu eğilimler insanda bir ahlak (hulk) oluşturur; daha sonra ruhta bir seçme gücü (ihtiyar) doğar; ayrıca aklın düşünme yeteneği ile ahlaki mükemmellik kazanır; nihayet dini buyruk ve yasaklarla ahlak güçlenmiş ve düzeltilmiş olur. Böylece insan tabiatında yerleşmiş bulunan arzu ve eğilimler gerektiği şekilde, gerektiği zaman ve gerekli olan amaca yönelik olarak işlerse bu durum hayır, bunun zıddıysa şer diye adlandırılır. İhvân-ı Safa bu açıklamalarıyla hayrı üstün ahlak, şerri de kötü ahlakla aynı saymışlardır. Hayrı mutlulukla aynı şey saydıklarına göre şu halde mutluluk iyi ahlak, mutsuzluk ta kötü ahlaktan ibaret olmaktadır. İnsanın arzu ve eğilimlerini iradeli olarak yönlendirmesi onu

<sup>11</sup> İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1989, s.72

<sup>12</sup> H. Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay. İstanbul-2001, s.58

övgüye değer varlık kılar; irade ve ihtiyarını akıl ve düşüncesinin yönetimine vermesi onun erdemli, hâkim veya filozof olmasını; irade ve ihtiyarıyla akıl ve düşüncesinin dini buyruklar ve yasaklarla uyumlu işlemesi de onun sevaba layık varlık olmasını sağlar. Şu halde hayır ve mutluluk; irade, akıl ve dinin uygulamasıyla gerçekleşir.<sup>13</sup>

İslam Ahlak Felsefesinin önemli düşünürlerinden biri olan İbn Miskeveyh'e (ö. h. 421) göre ise iyilerin gaye olanları bulunduğu gibi gaye olmayanları da vardır. Bu gayelerin de kimisi tamdır, kimisi değildir. O'na göre tam olan gayenin örneği mutluluktur. Çünkü mutluluğa ulaşıldığında ona bir şey eklemek ihtiyacı duyulmaz.<sup>14</sup>

O'na göre maddi ihtiyaçların tatmininden fedakârlık yapılarak bilgi ve tecrübeye; dolayısıyla manevi hazlara ulaşılır. İnsan bir kez bu hazzı tattığında, maddi hazların gerçek mutluluğun kaynağı olmadığını anlayacaktır. Çünkü İbn Miskeveyh'e göre, mutluluk etken bir hazdır. Bunun bilincine varmak ise felsefi faaliyetle ve bu faaliyeti hedefine ulaştıran hakiki dine bağlanmakla mümkündür. Tıpkı Aristoteles gibi İbn Miskeveyh de insanı ruh ve bedenden müteşekkil bir bütün olarak değerlendirmekte ve maddi ve bedeni iyilikleri bu dünya hayatının mutluluğu için gerekli görmektedir. Bu tür iyiliklere önem vermek ayrıca insanın medeni ve bayındır bir çevrede yaşamasını, kısaca bir medeniyet kurmasını sağlayacaktır. Ama sonra vurguyu tekrar akledilir âlemin sonsuzluğuna çeviren İbn Miskeveyh, dünya hayatının geçiciliğinden, akıl âleminin ise yücelik ve sonsuzluğundan söz ederek, gerçek mutluluğun metafizik âlemde olduğunu söylemektedir. Nitekim insan gerek bedeni planda gerekse ruhi planda mutlu olabilir; yani bedeni iyilik ve güzellikler de pekâlâ mutluluğa sebebiyet verebilir. Ancak bedeni mutluluk ile ruhi mutluluk arasında hem derece hem de mahiyet farkı vardır. Sadece bedeni mutluluk, son derece nisbi bir değere sahiptir. Oysa ruhi mutluluğun kendi başına bir değeri vardır ve o mükemmeldir. Birincisi acı ve üzüntülerden kurtulamazken, ikincisi

---

<sup>13</sup> Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, M.Ü.İ.V. Yayınları, İstanbul 1989, s. 68-69

<sup>14</sup> Hasan Hüseyin Bircan, a.g.e., s.58

acı ve üzüntüden uzak olur; çünkü hikmet sahibidir, ilahi neşve sahibidir ve huzurludur. Bedeni mutluluk daha yüce mutluluğa vasıta olduğu, kolaylık sağladığı ölçüde değer kazanır.<sup>15</sup>

Filozofumuz İbn Sina (ö. h. 428) ise *Risale fi's-Saade* adlı eserinde gerçek mutluluğu şöyle tarif ediyor: “Açıktır ki gerçek mutluluk (*es-saadetu'l-hakikiyye*), özü itibariyle istenilen ve bütünüyle tercih edilendir. Mutluluğun dışında tercih edilen ve ulaşılmak istenilen bütün gayeler, bir başka şeyden dolayı tercih edildiği için, kendinden dolayı (*bi-zatihî*) tercih edilen mutluluk, tercih edilen ve ulaşılmak istenen gayeler içerisinde gerçekte en üstünüdür.”<sup>16</sup>

Bu kısa izahlar bize gösteriyor ki İslam Filozoflarına göre bütün ahlaki davranışlar ya da iyiler, Aristoteles'te olduğu gibi<sup>17</sup> bir başka şeyin aracı kılınabilmekte fakat mutluluk asla başka bir şey için araç haline gelmemekte ya da getirilememektedir. Bu yönüyle bir gayeye ulaşma, bir yetkinliği kazanma ve bir iyiyi tercih etmenin temelinde, insandaki mutlu olma isteği yatmaktadır.

<sup>15</sup> İlhan Kutluer, a.g.e., s.290-292

<sup>16</sup> İbn Sina, *Risale fi's-Saade*, s. 2-3

<sup>17</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 9-10 Bu konuda Aristo şöyle der: “Acaba iyi ne olabilir? Değişik eylem ve sanatlarda değişik bir şey gibi görünüyor.; tıpta ve askerlikte başka başka şeydir, öteki alanlarda da. O halde her birinin iyisi nedir? Acaba öteki şeylerin onun uğruna yapıldığı şey mi? Bu da tıpta sağlık, askerlikte utku, mimarlıkta ev, her birinde de başka bir şeydir, her eylem ve tercihte ise amaçtır; çünkü herkes öteki şeyleri onun için yapıyor. O halde bütün yapılanların bir amacı varsa, bu yapılan iyi olur; amaçları daha çoksa, iyi bunlar olur. Amaçlar çok görüldüğünden, bunlardan da bazılarını bir başka şeyden ötürü tercih ettiğimizden – örneğin zenginliği, flütleri ve genellikle araçları-, bunların hepsinin kendileri amaç olmadığı açık; oysa en iyi, kendisi amaç olan bir şey olarak görünüyor. Demek ki kendisi amaç olan yalnızca bir tek şey varsa, aradığımız bu olur; daha çok şey varsa, bunların arasında en çok kendisi amaç olandır. Kendisi için aranan, başka bir şey için arandanan; hiçbir zaman başka bir şey için tercih edilmeyen de, hem kendileri için hem de onun için tercih edilenlerden daha amaçtır diyoruz; hiçbir zaman başka bir şey için tercih edilmeyip, hep kendisi için tercih edilene ise sadece kendisi amaçtır diyoruz. *En çok mutluluğun böyle bir şey olduğu düşünülüyor, çünkü onu hiçbir zaman başka bir şey için değil, hep kendisi için tercih ediyoruz; ama onuru, hazı, usu ve her erdemi hem kendileri için tercih ediyoruz (çünkü hiçbir yere götürmese bile onların her birini yine tercih ederdik) hem de mutluluk uğruna, onlar aracılığı ile mutlu olacağımızı düşündüğümüz için tercih ediyoruz. Oysa hiç kimse mutluluğu onlar uğruna ya da genel olarak başka bir şey uğruna tercih etmiyor.* Bunun böyle kendine yeterliğinden de görünüyor, çünkü kendisi amaç olan iyi kendine yeter düşünülüyor. *Kendine yeterden kastettiğimiz kişinin tek başına olması, yalnız bir yaşam sürmesi değil, ana-babası, çocukları, karısı, dostları ve yurttaşlarıyla birlikte olmasıdır, çünkü insan doğal yapısı gereği toplumsal bir varlıktır. Kendine yeter olmayı ise, tek başına alındığında yaşamı tercih edilecek kılan ve hiçbir eksiği bulunmayan şey diye kabul ediyoruz; mutluluğun da böyle bir şey olduğunu, üstelik her şeyden çok tercih edilir olduğunu ve başka şeyler arasında sayılamayacağını düşünüyoruz. Sayılabilseydi, açık ki, iyi şeylerin en küçüğünün eklenmesiyle daha tercih edilir olurdu; çünkü eklenen, iyi şeylere üstünlük sağlar, daha büyük iyiler de hep daha çok tercih edilir. Demek ki yapılanların amacı olarak mutluluk, kendisi amaç ve kendine yeter bir şey olarak görünüyor.”*

İslam Filozoflarına göre mutluluk kavramının mahiyetiyle ilgili verilen bu kısa izahlardan sonra düşünürümüz İbn Sina'nın mutlulukla ilgili düşüncelerinin daha iyi kavranabilmesi için onun ahlakla ilgili düşüncelerini yani ahlak felsefesini genel hatlarıyla ele alalım. Çünkü onun ahlak felsefesi mutluluk ile ilgili düşüncelerinin anlaşılmasında bize yol gösterecektir.

## I.BÖLÜM: İBNİ SİNA'NIN AHLAK FELSEFESİ

### I.1- Ahlakın Tarifi ve Mahiyeti

İslam felsefesi geleneği içerisinde yer alan Meşşai ekolün ileri gelen filozofları olan Kindi, Farabi ve İbn Sina ahlakı, felsefenin kolları olan metafizik, siyaset ve psikoloji gibi disiplinlerle beraber ele almışlardır.

İbn Sina'nın, ahlak disiplini üzerinde, Helen ve İslam Felsefesi Geleneği içerisinde yer alan filozofların üzerinde durduğu kadar durmadığı ve ahlak'a gereken önemi vermediği ve onun siyaset ve ahlak'a katkısının diğer filozoflarla karşılaştırıldığında yok mesabesinde olduğu iddia edilmektedir<sup>18</sup>. Ancak kanaatimizce bu iddia, filozofumuz hakkında çabuk varılmış bir kanaattir.<sup>19</sup> O'nun ahlak konularına Aristoteles, Farabi ve İbn Miskeveyh kadar ilgi gösterdiği söylenemese de düşünürümüzün, ahlakla ilgili doğrudan ve dolaylı olarak yazdığı yazıları bir araya getirdiğimiz zaman önemli bir yekûnun ortaya çıktığını görürüz. *eş-Şifa*, *en-Necat* ve *el-İşarat* gibi büyük felsefi eserlerin özellikle rasyonel psikoloji ile ilgili bölümlerinde, nefsin mahiyeti ve akıbeti hakkında kaleme alınmış nispeten daha küçük hacimli risalelerinde - *Risale fis-Saade*, *el-Mebde ve'l – Mead*, *Risale fi - İlmi'l – Ahlak*, *Risaletu'l – Birr ve'l – İsm*, *Risale fi – Aksami'l – Ulumi'l – Akliye*, *Risale fi Kuvve'l – İnsaniye ve İdrakatuha*, *Uyunu'l – Hikme*, *Risale fi – Mahiyeti'l – Işk gibi* - ve bu arada tasavvufi diye adlandırabileceğimiz yazılarında *nazari ve ameli kemalin ilmi* demek olan ahlak, merkezi bir önem arz eder.<sup>20</sup> Hatta filozofumuzun kendi hayat tarzı için Allah ile kendisi arasında ahlaki bir sözleşme yaptığı *Risale fi'l-Ahd* adlı eseri de göz önüne alınırsa onun genel sistemi içerisinde ahlaka yer vermemesi düşünülemez.

---

<sup>18</sup> Macit Fahri, İslam Ahlak Teorileri, Çev. Muammer İskenderoğlu–Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul 2004, s. 125; Mustafa Çağrı, İslam Düşüncesinde Ahlak, MÜİFVY, İstanbul 1989, s. 97

<sup>19</sup> Bu konu ile ilgili olarak ayrıca bkz.Hasan Hüseyin Bircan, a.g.e., s. 322

<sup>20</sup> Mehmet Aydın, İbni Sina'da Ahlak ve İnsanın Mutluluğu, *Cevher Nesibe Sultan anısına düzenlenen "İbn-i Sina Kongresi" Tebliğleri*, Kayseri 1984, s. 241

Felsefe tarihinde çeşitli felsefi sistemlerin birbirlerinden çeşitli sebeplerle etkilendiklerini, hatta birbirlerinden istifade ettiklerini göz önünde bulundurursak, doğal olarak İslam Felsefesinin aynı kanuna tabi olduğunu kabul etmek zorundayız. Bunun sonucu olarak İslam Filozoflarının da, felsefenin diğer disiplinlerinde olduğu gibi ahlak konularını ele alış tarzında, bazı tarif ve tasvirlerinde, Yunan filozoflarından etkilendiklerini açıkça görürüz. Ama bu demek değildir ki, farklı kültür geleneğine ve ayrı dine mensup olan bu filozofların problemleri tamamen aynıdır. Mesela filozofumuza göre nazari olarak insanın gerçek mutluluğa ulaşabilmesi için yaratılış hikmetini kavramak suretiyle yüce tanrıya yükselmesi, ona inanması ve ilahi âlemi tefekkür etmesi gerekir. Ameli kemalin olgunluğu olarak da, Allah'ın Kur'anı Kerimde yapılmasını emrettiği ibadetleri ön şart olarak kabul etmiştir. İbn Sina nazarında namaz, namaz kılan insanla Tanrı arasındaki karşılıklı konuşmadır. Namaz ve diğer ibadetler, bizi kötülüklerden kurtarır, ruhumuzu temizler, arındırır. Bize dünya ve ahiret saadeti verir.<sup>21</sup> İbn Sina'da din – felsefe uzlaştırmasında Yeni Eflatunculuk etkilerini görmekteyiz. Bu etkiler onun düşüncelerinde İslami bir form içinde ele alınmıştır. Örneğin, o, *Vahid, Evvel, Ahir, Baki* v.s. mefhumlarını Kur'andan çıkarmıştır. *Mücerred akıllar feleki nefler* ona göre melekler (melâike) dir. Madde ve formdan mürekkep cevherler bu dünyaya (el-felekü tahte'l-kameri) ait olduğu halde, sırf formdan ibaret mücerret varlıklar (el-müferikat) ilahi âleme aittir. Allahın âşık ve maşuk sayılması onu tasavvuf vasıtasıyla islamiyete bağlamaktadır.<sup>22</sup>

İbn Sina, *Uyunu'l Hikme ve Aksamu'l Ulumu'l Akliye* adlı eserlerinde *hikmeti* (felsefe), “çeşitli konuları kavramsallaştırarak, teorik ve pratik gerçeklere beşer gücünün yettiği ölçüde ulaşmakla insan ruhunun (nefs) olgunlaşmasıdır”<sup>23</sup> diye tarif eder.

<sup>21</sup> İbn Sina, *en-Necat fi'l-Mantık ve'l-İlahiyat* I-II, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut-1992, s.291

<sup>22</sup> Hilmi Ziya Ülken, “İbn Sina'nın Din Felsefesi”, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Ankara-1955, sayı I-II, s. 83

<sup>23</sup> İbn Sina, *Uyunu'l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevi, Beyrut 1990, s. 16

Filozofumuz devamla *hikmeti (ilimleri)*, ikiye ayırarak; mevcut olan varlıklar hakkında kesin bilgi elde etmek için teorik konuları inceleyen felsefe dalına *teorik felsefe* (nazari felsefe); haklı ve hayırlı bir iş ve görüş elde etmek için öğrenmemiz ve aynı zamanda uygulamamız gereken pratik konuları içeren felsefe dalına da *pratik felsefe* (ameli felsefe) der.<sup>24</sup>

İbn Sina *ahlak ilminin* içinde yer aldığı *pratik ilmi* de siyaset felsefesi (el-Hikmetu'l-Medeniye), ev idaresi ya da aile felsefesi (el-Hikmetu'l-Menziliyye) ve ahlak felsefesi (el-Hikmetu'l-Hulkiyye) olmak üzere üçe ayırır.<sup>25</sup> Burada açıkça görüldüğü gibi ahlak disiplini, pratik ilmin diğer disiplinleri olan siyaset ve ev idaresi ile birlikte ele alınmıştır.

Ona göre, **siyaset felsefesi**, insan türünün devamı ve kişisel hayat için faydalı olan konularda yardımlaşabilmeleri için, fertler arasındaki işbirliğinin niteliğini öğreten bilim dalı.

**Aile felsefesi** ise, insanın, aile idaresini sağlayabilmesi için, yalnızca ev halkı arasında olması gereken işbirliğini öğreten ilim dalıdır. Bu işbirliği karı ile koca, anne-baba ile çocuklar ve efendi ile hizmetçiler arasındaki ilişkilerden ibarettir.

**Ahlak felsefesi** de; insan ruhunun sahip olması gereken iyilikleri ve bu iyiliklerin nasıl kazanıldığını ayrıca kötülüklerin tanınması ve kötülüklerden nasıl kaçınılabileceğini öğreten bilim dalıdır. Bir başka deyişle faziletleri ve ruhun bu faziletlerle arınması için elde edinme yollarını öğreten, ayrıca kötülükleri ve ruha bu kötülüklerin bulaşmaması için onlardan korunma yollarını öğreten bilim dalıdır.<sup>26</sup>

Din-Felsefe uzlaştırmasında dini görüşe daha yakın olmakla Farabi'den ayrıldığı düşünülen İbn Sina, pratik ilmi teşkil eden siyasi, menzili ve hulki hikmetin, prensiplerini, ilahi şeriattan aldığı ve onların erişebilecekleri en son (kemalat) sınırlarının ilahi şeriat

---

<sup>24</sup> İbn Sina, *Uyunu'l-Hikme*, 16

<sup>25</sup> İbn Sina, A.e., a.y.

<sup>26</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 16-17

tarafından belirlendiği kanaatindedir. Bununla beraber şer'i hükümlerden sonra pratik kurallara ait kuralların bilinmesi ve bunların belli özel durumlara (cüz'iyat) uygulanmasıyla, insanın teorik yetileri (el-kuvve en-nazariyye) bu felsefede etkili olur.<sup>27</sup>

İbn Sina'nın bu görüşlerinden açıkça anlaşılıyor ki pratik felsefenin bu üç disiplini, kendi aralarında bir yarar, ahenk ve düzen ortaya koymakta ve bu üç disiplinin kaynağı da *ilahi şeriat* yani vahyedilmiş dindir.

İbn Sina, ahlakın dini kaynaklı olduğuna, nübüvvet bahsini işlediği öteki eserlerinde de işaret etmekle birlikte, selefleri gibi o da ahlakın formel ve yükümlülükle ilgili yanı üzerinde durmamıştır.<sup>28</sup> Ki zaten bir fıkıhçı ve kelamcı olmadığı için İbn Sina'dan böyle bir tavır da beklenemez. Çünkü bu, filozofun işi değildir. O'nun işi ahlak alanında uyulabilecek genel ilkeler belirlemektir. Ayrıca İslam Ahlakının formel ve yükümlülükle ilgili yanı daha çok kelamcı ve fıkıhçılar tarafından ele alınmıştır.

İbn Sina, ahlaki huyların oluşumuyla açıklar. O, ahlakı; *hiçbir zorlayıcı düşünceye gerek kalmaksızın, fiillerin nefisten kolaylıkla ortaya çıkmasını sağlayan kuvve* olarak tanımlar.<sup>29</sup> Bu tariftten açıkça anlaşılmaktadır ki her insanın içinde yetiştiği toplumun ahlak kuralları vardır. Kişi bu ahlak kurallarını taklit yoluyla benimser. Daha sonra insan bilgisi ve tecrübesi artınca, bu ahlaki kurallar üzerinde düşünür, faydalı olanları benimser, bunları bilinçli bir şekilde uygulamaya devam eder. Bu ahlaki davranışlar zamanla insanda içselleşir.

Aristoteles eksenli ahlak kitapları, ahlaki yatkınlığın kazanılmasının, iki zıt huy arasındaki orta noktanın bulunması ile mümkün olacağını ileri sürmüşlerdir. Aristoteles'e göre iyi bir davranış, eksiği ve fazlası olmayan, başkaları tarafından kınanmayan, ifrat ve tefrit denilen her iki aşırı uçtan uzak olan davranıştır ki, bu, doğru olan orta yoldur.<sup>30</sup> İbn

---

<sup>27</sup> İbn Sina, *Uyunu'l-Hikme*, s. 16

<sup>28</sup> Mustafa Çağrı, a.g.e., s. 98

<sup>29</sup> İbn Sina, *eş-Şifa, el-İlahiyat*, II, nşr. G.C. Anawati – S. Zayid – İbrahim Medkur, 429

<sup>30</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 31-32



Sina da aynı geleneği sürdürerek, fazileti, ifrat ve tefrit olarak görülen reziletlerin ortasını tutturmak biçiminde anlar.<sup>31</sup>

İbn Sina, insan için dünya ve ahiret mutluluğunun ancak güzel bir ahlak sahibi olmakla kazanılacağını söylemektedir. O, bununla ilgili olarak şöyle demektedir: “*Kişinin dünya ve ahirette mutluluğunu sağlayan olgunluğa ulaşması için, ilimlerin tanıtıldığı kitaplarda, her birisinin amacının belirtildiği ilimlerle “nazari gücünü”; iffet, şecaat, hikmet ve adalet gibi temel erdemler ile de “ameli gücünü” geliştirmesi gerekir.*”<sup>32</sup>

Peki, ama bu nasıl olmaktadır? İnsan nazari ve ameli yönünü nasıl yetkinliğe ulaştırmaktadır? Ne gibi aşamalardan geçmektedir? Sayılan bu erdemlerin ne gibi bir yararı vardır? İnsan onları nasıl kazanmaktadır? İlimlerin aklın gelişmesindeki rolü nedir? gibi sorular karşımıza çıkmaktadır.

## **I.2- İnsanın Nazari Yetkinliği**

İbn Sina insanın ahlakından söz ederken, onun ahlaki davranışları nasıl olmalıdır? Mutluluk nedir? Ya da İyilik nedir? Sorularının cevabından önce veya bu sorularla birlikte insan nedir? Sorusuna da cevap aramaya çalışmaktadır. Çünkü insanın “güzel bir ahlakla” nasıl mutlu olacağı, diğer şeylerden daha çok insanın nasıl bir varlık olduğu ile ilişkilidir. İnsan nasıl bir varlıktır ki ahlak sahibi olabilmektedir?

İbn Sina’ya göre insanın açık ve gizli olmak üzere iki yönü vardır. İnsanın açık yönü, duygularla algılanan bedeni ve bedeni oluşturan kısımların yani organlarının hepsidir. İnsanın gizli yönü ise, görünmeyen, duyularla algılanmayan ruh ve ruhun güçleri(kuvveleri)dir. İnsan ruhunun güçleri idrak güçleri ve ameli güçler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ruhun idrak güçleri, insanın algılaması ile ilgili yetileri; ameli güçler

---

<sup>31</sup> İbn Sina, *Risale Fi'l Ahd* (Tis’u – Resail, Daru'l-Arab-Kahire, içinde), s.149

<sup>32</sup> İbn Sina, *Risale Fi İlmi'l-Ahlak*(Tis’u Resail içinde) s.152

de, insanın davranışlarını ilgilendiren yetileridir. İnsanın, ahlaki ilgilendiren yönü daha çok bu ameli yönüdür.<sup>33</sup>

Şimdi insan ruhunun bu güçlerinin hangi bölümlerden oluştuğu, ne anlama geldikleri ve ne gibi yetilere sahip olduğunu inceleyelim. Yani yetkinlik yolunda ilerleyen insan nefsi nazari yetkinliği kazanmada ne gibi aşamalardan geçmektedir.

### **I.2.a-İnsan Ruhunun (Nefs) Güçleri:**

Filozofumuz insan ruhunun güçlerini “Risale Fi’l-Kuvve’l-İnsaniyyeti ve İdrakatuha” adlı eserinde bölümleriyle birlikte ele almaktadır. O’na göre, insan ruhunun güçleri ameli güçler ve idrak güçleri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.<sup>34</sup>

**a-Ameli Güçler:** İnsanın davranışları ile ilgili güçler olup, *nebatî (bitkisel) güç*, *hayvani güç* ve *insani güç* olmak üzere üç kısımdır.

**Nebati Güç;** insanın **beslenme, büyüme** ve **üremesiyle** ilgilidir. Bitkisel güç beslenme ve büyümeyle bedeninin devamını, üreme ile de cinsin devamını sağlar.

**Hayvani Güç;** insan bu güçle, faydalı olan şeyleri elde etme, arzuları yerine getirme, zararlı etkileri uzaklaştırma, korkma ve öfkelenme gibi davranışları (hareketleri) gerçekleştirir.

**İnsani Güç;** insan bu gücüyle dünya hayatında güzeli ve faydalıyı, çirkin ve zararlıdan ayırt edebilir. Nazari akıl bu güce yol göstererek insana tecrübeler kazandırır, güzeli ve faydalıyı seçtirmekle de ona edep kazandırır. İnsanda bulunan bu güçlerin hepsi birbirini tamamlar niteliktedir.<sup>35</sup>

**b-İdrak Güçleri:** İnsanın dış dünyayı algılaması ve anlamlandırması ile ilgili yetileridir. İdrak güçleri ise *hayvani idrak güçleri* ve *insani idrak güçleri* olmak üzere ikiye ayrılır.

<sup>33</sup> İbn Sina, *Risale Fi’l-Kuvve’l-İnsaniyyeti ve İdrakatuha*(Tis’u Resail içinde),s.60

<sup>34</sup> İbn Sina, a.e., a.y.

<sup>35</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 60-61

**b.1.Hayvani İdrak Güçleri:** Hayvani idrak güçleri, dış algılamayı gerçekleştiren *dış idrak güçleri* ve zihni algılamayı gerçekleştiren *iç idrak güçlerinden* oluşmaktadır.

**Dış İdrak Güçleri,** *Beş Duyu (Havas-ı Hamse)* diye isimlendirilen, Dokunma, tat alma, koku alma, işitme ve görme duyularının algılamalarından oluşur. İbn Sina'ya göre **dokunma duyusu**, canlıyı canlı yapan duyuların ilkidir. Nasıl ki yeryüzündeki nefsler, diğer güçlerini kaybettiklerinde, beslenme gücü olmadan varlıklarını sürdüremezlerse hayvani nefsi olan her canlı diğer duyularını kaybetse bile, dokunma duyusuz yaşayamaz. Çünkü canlının bedeni, öncelikle dokunmakla duyumlanabilen niteliklerden teşekkül ettiği ve bedeninin mizacı bu niteliklerden oluştuğu için canlı, dokunma duyusuz yaşayamaz. İlahi inayet bu yüzden canlıya, bedenini zararlı şeylerden koruyabilmesi ve kendisine uygun ortamı bulabilmesi için ona dokunma duyusunu vermiştir. **Tad alma duyusu** dokunma duyusundan sonra yaşamak için en zaruri olan duyulardan birisidir. Besinlere karşı iştahı açan ve onları isteyerek seçmemizi sağlayan tad alma duyusu dokunma duyusunda olduğu gibi, doğrudan temas ederek onları algılar. **Koku alma duyusu** ile insan kokulara bakarak kendi tabiatına uygun gelip gelmemesine göre hoş ve hoş olmayan kokuları algılar. **İşitme duyusuyla** uzaktaki şeyler idrak edilir ve bununla da yararlı ve zararlı şeyler algılanır. **Görme duyusuyla** da ışınlarla aydınlatılmış olan yahut rengi açığa çıkmış olan cismin suretine benzeyen bir sureti, cisimden yansıyan ışınların göze iletilmesiyle algılanmasıdır. Bu durum bir bakıma dokunma ve tad alma duyularında olduğu gibi, yansıyan ışınlar vasıtasıyla suretinin benzerine temas etmekle olmaktadır. Bu beş duyu ya da dış idrak güçleri, bu algıları birleştiren bir merkez olan ortak duyuda ( *el-hissu'l-müşterek*) son bulur.<sup>36</sup>

**İç İdrak Güçleri,** Zihni algılamayı gerçekleştiren iç idrak güçleri; *ortak duyu (el-hissu'l-müşterek), hayal-musavvire, mütehayyile-müfekkire, vehim ve hafıza* güçlerinde

---

<sup>36</sup> İbn Sina, *Risale Fi'l Kuvve'l İnsaniye ve İdrakatuha*, s.61-62; ayrıca bkz. Ali Durusoy, İbn Sina *Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, MÜİFV Yay., İstanbul-1993., s. 88-97

oluşmaktadır. **Vehim**, dış idrak güçlerinin, yani beş duyunun algıladığı cisimlerde bulunan, ancak beş duyunun algılayamadığı manaları algılar. Bir koyunun kurdu gördüğü zaman, onun düşman olduğunu ve kendisine zarar verebileceğini hissetmesi burada vehme örnek verilebilir. Beş duyunun algıladığı suretleri kaydedip tutan güce **musavvira**, vehmin idrak edip algıladığı şeyleri toplayan güce de **hafıza** denir. Musavvira ve hafızanın kaydetmiş oldukları suretleri kullanan, bunların ayırımını ve birbirleriyle ilişkilendirilmesini gerçekleştiren güç **müfekkire** adını alır. Eğer musavvira ve hafızanın suretlerini vehim kullanırsa **mütehayile** adını alır.<sup>37</sup>

İbn Sina'ya göre insan ruhunun (nefs) idrak güçlerinin yanında bir de **hareket ettirici (el-kuvvetu'l-muharrike)** gücü vardır<sup>38</sup>. Bu güç kendi içinde hareket için gerekli **iradeyi-istenci doğuran (el-kuvvetu'l-baise)** yeti ve **eylemi gerçekleştiren (el-kuvvetu'l-faile)** yeti olmak üzere ikiye ayrılır.

**Bais güç (el-Kuvvetu'l-Baise)** nefsi harekete geçiren, tahrik eden ya da motive eden ve iradeyi doğuran güçtür. Bu güçte görevi sadece isteme olan **arzu veya isteme gücü (el-kuvvetu'ş-şevkiyye)** ve istenilen şey hakkında kesin iradeyi ortaya koyarak eylemi yapan (fail) gücün hareket etmesini sağlayan **irade gücü (en-nuzu'iyye veya el-icmaiyye)** olmak üzere ikiye ayrılır. Bais gücün şevkiyye (istek) gücü de **şehveni ve gazabi güçler (el-kuvvetu'l-şehvaniyye ve el-kuvvetu'gazabiyye)** olmak üzere ikiye ayrılır. Şehvani güç hayal edilen haz ve yararlı şeyleri isteyen güçtür. Gazabi (öfke) gücü ise canlıları zarar ve elem veren şeylerden korumak ve bu yönde beden hareket etmesini isteyen güçtür.

<sup>37</sup> İbn Sina, a.g.e.s.61-62; ayrıca bkz. Ali Durusoy, a.g.e., s. 98-125

<sup>38</sup> İbn Sina, *eş-Şifa, en-Nefs*, (Avicenna's De Anima Being The Psychological Book of Kitab el-Şifa, Edit By F. Rahman, Oxford University Press London, Toronto – New York 1970), s. 41

**Fail güç (el-Fuvvetu'l Faile)**, Nuzu'yye gücünün kesin iradesini eyleme dönüştüren bu güç, beyinden sinirler vasıtasıyla kaslara ve liflere ulaşarak onları kasarak veya gevşeterek organları ve bedeni harekete geçiren güçtür.<sup>39</sup>

Buraya kadar ki hayvani ruhun kuvvetlerinden ahlaki terimler olarak en dikkat çekilenleri hayvani gücün hazza yönelme (şhvani) ve elemden kaçınma (gadabi) şeklindeki tezahürleridir. Bunlar Platon'daki şehvet ve öfke güçlerinin İbn Sina psikolojisinde nefsin muharrrik güçleri olarak ortaya çıkmasıdır. İbn Sina ahlakı bu güçler üzerine temellendirmektedir. Bu gücün sağlıklı veya sağlıklı işleme ya da bunlara getirilecek ölçü söz konusu olduğunda bu güçlerin fiilleri ahlakın konusu olacaktır.<sup>40</sup>

**b.2.İnsani İdrak Güçleri:** İbn Sina'ya göre insani idrak güçleri, *insani ruh* ( buna *nazari akıl* da denir) ve *kutsal ruh (er-ruhu'l-kutsiyye)*dir.<sup>41</sup>

**İnsani ruh**, kavramların tasavvurunu gerçek şekilleriyle ve eksiksiz olarak tam tanımlarına uygun şekilde, elde eden güçtür. Buna **nazari akıl** da denir.<sup>42</sup> İnsan bu gücü ile soyut, külli hakikatleri kavraması ve önermeler yaparak bilinenlerden bilinmeyenlerin bilgisini çıkarması, onu diğer canlılardan ayıran en temel özelliğidir.<sup>43</sup> Nitekim İbn Sina, nazari akı, ilahi feyz türünden olan *düşünüür şeyleri* (makulat) yansıtan bir aynaya benzetmektedir. Eğer nazari akıl gerçek tabiatını bozmaz, şehvet, gazap vb. aşağılık işlerle gereğinden fazla meşgul olmazsa, *yüce melekûta* ulaşarak büyük lezzetler elde eder.<sup>44</sup> İbn Sina nefsin hem bilme, hem de yapma, yani eylemde bulunma güçlerinin her ikisine birden *akıl* demektedir.<sup>45</sup> İbn Sina'nın yalnızca insani nefse ait olan akıl gücünü *nazari ve ameli* olmak üzere ikiye ayırması nefsin manevi bir cevher olduğu görüşüne dayanır. Bu anlayışa göre gayri maddi bir cevher olan ve bedenle beraber bulunan insan

<sup>39</sup> İbn Sina, *Şifa-Nefs*, s. 41, Ayrıca bkz. Ali Durusoy, a.g.e., s. 152-153, Hidayet Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Arasta Yay., Bursa-2000, s. 29-30

<sup>40</sup> İlhan Kutluer, a.g.e., s. 236

<sup>41</sup> İbn Sina, *Risale Fi'l-Kuvve'l İnsaniyyeti ve İdrakatuha*, 63-64

<sup>42</sup> İbn Sinai, a.g.e.,s.63

<sup>43</sup> Ali Durusoy, a.g.e., s.126

<sup>44</sup> İbn Sinai, *Risale Fi'l Kuvve'l İnsaniye ve İdrakatuha*,s.63

<sup>45</sup> İbn Sina, *Necat*, s. II-10

nefsinin hem fizik hem de metafizik âlemle ilişkisi vardır. Nefsin fizik ötesi âlemle (fevku-lvi) olan ilişkisinden bilgiler doğar. Nefsin fizik âlemle olan ilişkisinden ise ahlak doğar. Varlık açısından böyle bir konuma sahip olan nefsin, fizik ötesi âlemle olan ilişkilerini düzenleyen, düşünceye ve insan ruhuna has olan gücü *teorik akıl* gücü ki bu yukarıya doğrudur. Fizik âlemle ilişkilerini düzenleyen, eyleme hazırlayıcı ve bedene yönelik olup yapılması ve yapılmaması gerekenler ile tikellerden güzel ve çirkinin kendisiyle ayırt edildiği gücü ise *pratik akıl* gücü adını alır.<sup>46</sup>

İbn Sina teorik akılla ilgili olarak Uyunu'l-Hikme adlı eserinde şöyle der: “ *Teorik akıl düşünceye ve insan ruhuna has olan akla hazırlayıcı yetidir ki, yukarıya yöneliktir. İlahi feyz de bununla elde edilir. Bu yeti henüz bilkuvve olup, hiçbir şey yapmamış ve hiçbir şeyi tasavvur etmemiş olabilir. Fakat o, ma'kulatın tasavvur edilmesine yönelik insan ruhuna ait bir yetenektir. Buna bilkuvve akıl ya da maddi akıl (el-aku'l-heyulani) denir. Kendisi ile kuvveden fiile çıkan diğer bir yeti daha vardır. Buda insan ruhunun ilk ma'kulleri elde etmesiyle olur. İşte buna bilfiil (bi'l-meleke) akıl denir. Üçüncü bir derece daha vardır ki, o da, insan ruhunun kazanılmış ma'kulleri (el-ma'kulatu'l-muktesebe) elde etmesiyle olur ve bu durumda insan bilfiil akıl sahibi olur. Bu ma'kulatın kendisine de mustefad akıl denir. Çünkü kuvvede fiile çıkan her şey ancak bu suretlerin kendisine verdiği bir şey ile çıkar. O halde bilkuvve akıl ancak, ma'kulatın kendisine verdiği ve etkisi kendisine ulaşan bir sebep sayesinde bilfiil akıl haline gelir. İşte bizde aklı meydana getiren de bu yetidir. Cisimlerden hiçbiri bu özelliğe sahip değildir. O halde bu şey bilfiil akıldır ve bizde faal bir haldedir, bu yüzden de akl-ı fa'al adı verilir. Akl-ı fa'al ile bizim aklımızın durumu, güneş ile bizim gözlerimizin durumu gibidir. Yani, güneş nasıl görülebilen objeleri aydınlatır ve onların görüntülerini göze ulaştırırsa, aynı şekilde akl-ı*

---

<sup>46</sup> Ali Durusoy, a.g.e., s.125

*fa'al'in etkisi de hayal edilebilenler üzerine doğar ve onları maddi ilintilerinden soyutlamak suretiyle ma'kulat haline getirir ve onları ruhlarımıza ulaştırır.”<sup>47</sup>*

İbn Sina'ya göre nefis yahut akıl gücü, duyular yoluyla elde edilen bilgileri kazandıktan sonra, bu bilgileri yeniden idrak etmek için duyulara ihtiyaç duymaz. Bundan sonra o, kendi varlığına döner. Şayet hissi idrak güçlerinden birisi herhangi bir sebepten dolayı nefis için engel olursa, onu kendine özgü işlevinden alıkoyar; değilse nefis, kavram ve önermelerin ilk ilkelerini kazandıktan sonra hissi idrak güçlerine ihtiyaç duymaz. Ancak bazı zaman ve durumlarda akıl gücünün hissi idrak güçlerinden hayal ve mütehayyileye dönerek özellikle bunları bir kez daha kullanma ihtiyacı duyabilir. Bu durum ya akıl gücünün henüz kazanmadığı ilkeleri (mebadi') kazanması ya da öğrenmek istenilen bir bilginin hayal ve mütehayyile güçlerinin yardımıyla kendisinde iyice yer etmesi (temessül) için olabilir. Ancak akıl gücünün hissi idrak güçlerine dönmesi ilk başlarda olur, daha sonra ise çok az olur. Filozofa göre insan nefsi yetkinleşip (kemal) güçlenince gerçek anlamda kendine özgü fiilleriyle baş başa kalır. İşte bu seviyede nefsin hissi idrak güçlerine yönelmesi onu kendine özgü işlevinden alıkoyar. Ona göre nefsin bu durumu, belli bir yere gitmek isteyen insanın binek ve aletlere ihtiyaç duymasına benzeyebilir. Binek ve aletlere olan ihtiyaç, amaca ulaştıktan sonra binek ve aletlere ihtiyaç duymaz. Artık bunlar ihtiyaç değil külfet olmaya başlar. Hissi idrak güçleriyle nefsin durumu da böyledir. Nefis başlangıçta bu güçlere ihtiyaç duyar, fakat kendi özüne ait yetkinliğini kazandıktan sonra bu güçler nefis için külfet ve yetkinliğinin gerektirdiği işleri yapmaya engel olmaya başlar.<sup>48</sup>

İbn Sina'ya göre insani idrak güçlerinden birisi de vahiy almaya elverişli hale gelmiş olan “kutsal ruh” (er-Ruhu'l-Kutsiyye) veya “kutsal akıl” (Aklen Kudsiyyen) dir. O'na göre insanlar içinde öyle kimseler vardır ki onlar, sahip oldukları bilgisel

---

<sup>47</sup> İbn Sina, Uyunu'l-Hikme, s. 42-43

<sup>48</sup> Ali Durusoy, a.g.e., s.131-132

donanımları ve imkânları harekete geçirmeden *faal akıl* ile ittisal yoluyla bilgileri alma yeteneğine sahiptirler. O'na göre bu yetenek, derecelerin en üstünüdür. Ayrıca O'na göre, *heyulani aklın* bu durumunu *kutsal akıl (aklen kutsiyyen)* olarak isimlendirmek gerekir. Ve bu akıl *bil-meleke akıl* cinsindedir ki, o diğer insanların ortak olamayacakları gerçekten yüksek bir derecedir.<sup>49</sup> Ama bu, ona göre her insanda gerçekleşmez. İnsan akli ancak peygamberlerde bu dereceye ulaşabilir. Peygamberler hem tahayyül hem de tasavvur gücüne sahiptir. Peygamber tıpkı bir filozof gibi düşünülür şeylerin, mutluluğun vs. ne olduklarını, nasıl iseler öylece tasavvur edebilir. Ayrıca onda bu güce ek olarak bir de tasavvur edileni müminlerin anlayabileceği bir dille aktarma gücü vardır. Peygamberlerin akli bu bakımdan diğer insanların akıllarından farklılık gösterir.

### **I.2.b-Aklın Gelişmesinde İlimlerin Rolü**

İbn Sina aklın yetkinlik kazanması sürecinde daha önce de geçtiği üzere *Uyunu'*-*hikme* ve *Aksamu'l Ulumu'l Akliye* adlı eserlerinde teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırdığı ilimlerin tahsil edilmesi gerektiği ve ancak bu sayede aklın yetkinlik kazanacağını belirtir.

İbn Sina'ya göre **Hikmet**; “İnsanın beşeri kapasitesi ölçüsünde, bütünüyle varlığın mahiyetine dair bilgileri, zihninde toplamak ve ameli yönden yapması gerekenle ilgili ödevine dair bilgileri kazanmak suretiyle ruhunun (nefs) yüce bir mertebeye ulaşması, kemale ermesi, varlığın dosdoğru bilgisine sahip olması ve ahirette en yüksek mutluluğa

---

<sup>49</sup> İbn Sina, Şifa-Nefs. S. 248, Mehmet Aydın, İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı adlı makalesinde İbn Sina'nın kutsal akli heyulani akıl türünden kabul ettiğini ifade etmektedir. Kanaatimizce bu sehven kullanılmış bir ifadedir. Çünkü İbn Sina açıkça onun *bilmeleke akıl* cinsinden olduğunu söylemektedir. O'na göre “hiçbir öğretim ve çabaya gerek duymaksızın sahip olduğu isti'dad nedeniyle faal akulla ittisal'e geçen heyulani aklın bu durumu, kutsal akıl olarak isimlendirilir ve o, bilmeleke akıl cinsinden olan ve diğer insanların ortak olamayacakları gerçekten yüksek bir derecedir.” Şifa-Nefs, s.248, Necat, s. II-14



(es-Saadetu'l-Kusva) hazır olması için kendisinden istifade ettiği nazari bir faaliyettir.”  
Ona göre bu hikmet teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.<sup>50</sup>

**Teorik İlimler ( Nazari Hikmet):** Gayesi, varoluşu insanın fiiline bağlı olmayan varlıklarla ilgili kesin bilginin elde edilmesidir. Teolojide ve astronomide olduğu gibi amaç sadece bilgi kazanmaktır. Bunla da üç kısma ayrılır

**a- Aşağı İlim (el-İlmu'l-esfel):** *Fizik (el-İlmü't-Tabii)* diyen isimlendirilir. Bu ilim, gök cisimlerini (Ecramu'l-Felek), dört unsur ve onlardan oluşan şeyleri, hareket ve sükûnu, değişme ve dönüşmeyi, oluş ve bozuluşu, büyüme ve eskimeyi, kuvveti ve bu durumların kendisinden sadır olduğu keyfiyetleri hem varoluş hem de mahiyetleri bakımından cismani madde ve harekete ilişkin durumları ineler.

**b- Orta İlim (el-İlmu'l-Evsat):** *Matematik (el-İlmu'r-Riyazi)* diye isimlendirilir. Bu ilimde, dörtgen, daire, küre, koni, sayı ve özellikleri gibi varoluşu madde ve harekete bağlı olmakla birlikte mahiyetleri bakımından böyle olmayan durumları inceler.

**c- Yüce İlim (el-İlmu'l-A'la):** *Metafizik (el-İlmu'l-İlahi)* diye isimlendirilir. Bu ilim ise, alemlerin Rabbi'nin gerçek bir olan zatı gibi zat bakımından veya varlık (hüviyet), birlik, çokluk, sebep (illet), sonuç (ma'lul), tümellik (külli), tikellik (cüz'i), tamamlık, eksiklik ve bu manaların benzeri nitelikler bakımından ne var oluşu ne de mahiyetleri itibariyle maddeye ve harekete muhtaç olmayan durumları inceler.

**Pratik İlimler (Ameli Hikmet):** Gayesi, sadece varlıklara ilişkin kesin bilginin meydana gelmesi değildir, onda hedeflenen şey, iyi (hayr) olanı elde etmesi için insanın kesbi ile meydana gelen durumlar hakkında bilginin (re'y) kazanılmasıdır. Yani (ameli hikmette) maksat sadece bilgi değil, bilakis amel için bilgi elde etmektir. Nazari hikmetin

---

<sup>50</sup> İbn Sina, Uyunu'l-Hikme, s. 16

gayesi gerçek (el-hakk), ameli hikmetin gayesi ise iyidir (hayr). Pratik ilimler de üç kısımdır.

- a- **Siyaset (el-Hikmetu'l-Medeniyye)**: Şehir yönetimine mahsus olup onunla siyasetler, hükümetler, erdemli ve erdemli olmayan şehir toplumlarının kısımları bilinir. Onlardan her birinin bekası, çöküşünün sebebi ve değişimin yönü bilinir.
- b- **Aile Yönetimi (Tedbiru'l-Menzil – el-Hikmetu'l-Menziliyye)**: Mutluluğa ulaşabilecek düzenli bir yaşamın olabilmesi için, insanın kendisi, zevcesi, çocuğu ve hizmetçisi arasında müşterek olan evine ait yönetimin nasıl olması gerektiği onunla bilinir.
- c- **Ahlak (el-Hikmetu'l-Hulkiyye)**: İnsanın dünya ve ahiret hayatında mutlu olması için davranışlarında ve ahlakında nasıl olması gerektiğini öğreten ilimdir.

İbn Sina, “kişinin dünya ve ahirette mutluluğunu sağlayan olgunluğa ulaşması için, ilimlerin tanıtıldığı kitaplarda, her birisinin amacının belirtildiği ilimlerle “nazari gücünü”; *iffet, şecaat, hikmet ve adalet* gibi temel erdeler ile de “ameli gücünü” geliştirmesi gerekir. Çünkü bu, onun insanlığının gereğidir” demektedir.<sup>51</sup> Ayrıca o, nefsin ilimle yetkinliğe ulaşması sonucu *uzak saadete* (es-Sa'adetu'l-Kusva) hazır olacağını, bu sebeple insanın ilimleri kazanması gerektiğini, bunun da çalışması ölçüsünde olacağını belirtmektedir.<sup>52</sup>

İbn Sina tarafından insanın ahlaki gelişimi için dolaylı olarak da olsa çok önemli görülen *ilim* (hikmet) ona göre bir *düşünce sanatı*dır. O, hikmeti; “insanın, Tanrının ve varlığın tasavvuru ve tanınması ile insani nefsin yetkinlik kazanması” olarak

<sup>51</sup> İbn Sina, *Risale fi İlmi'l-Ahlak*, s.152

<sup>52</sup> İbn Sina, *Risale fi Aksami Ulumi'l-Akliyye* (Tis'u Resail içinde), s.71

tanımlamaktadır. Hikmetin (ilmin) gayesini ise, insanın yapmaya gücü yettiği ölçüde eşyanın hakikatini anlayabilme çabası olarak görür.<sup>53</sup>

İbn Sina aklın nazari ve ameli olan iki yönünü dikkate alarak ilmi de nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre, nazari ilimlerin amacı, insanda varlığın durumu hakkında şüphe götürmeyen bir bilgi oluşmasını sağlayarak insanın nazari görüşünü sağlamlaştırmaktır. Örnek olarak İbn Sina'ya göre nazari ilimlerden Tevhid ilmi ve Astronomi insanda nazari görüşün oluşmasını sağlamaktadır. Ameli ilmin gayesi ise nazari görüşle birlikte insanın, davranışları hakkında uygun görüşü öğrenmesidir. Ona göre insan davranışlarıyla ilgili görüşlerden hangisinin iyi (hayr) olduğunu öğrenmek için çaba sarf etmelidir. Ayrıca burada amaç sırf bir görüşün ortaya çıkması değildir. Bu görüşler uygulanmak için öğrenilmektedir. Nazari ilimlerin amacı *doğruyu* (hakkı) bulmak, ameli ilimlerin gayesi ise *iyiyi* (hayrı) bulmaktır.<sup>54</sup>

### **I.3-İnsanın Ameli Yetkinliği**

Din Felsefesi alanındaki düşünceleri ile birlikte ahlak ile ilgili düşüncelerine de hem felsefi hem de dini temellendirmeler getiren ve bunları uzlaştırmaya çalışan İbn Sina'ya<sup>55</sup> göre ahlak, hem dünya hayatında mutluluğun elde edilebilmesi ve hem de ahiret hayatındaki mutluluğun – ki gerçek mutluluk budur- kazanılması için önem arz etmektedir. İnsanın, kendisiyle ebedi mutluluğu elde edeceği güzel ahlakı kazanabilmesi, bilgi açısından *nazari yetkinliğe*, davranış açısından da *ameli yetkinliğe* ulaşmasıyla mümkün olacaktır. Çünkü O'na göre gerçek mutluluk nefsin pratik cüz'ünün ıslahıyla ya da arındırılmasıyla tamamlanacaktır.<sup>56</sup> Önceki bölümde nazari yetkinliğin nasıl ve hangi

<sup>53</sup> Mehmet Aydın, İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı, s.436, Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafizigi*, T.C. Kültür Bakanlığı yay., Ankara-2002, s.29

<sup>54</sup> İbn Sina, *Risale fi Aksami Ulumi'l-Aklyye*, s.72

<sup>55</sup> Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, Klasik yay., İstanbul 2004, s. 139; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 98; Mehmet Aydın, İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı, s.434

<sup>56</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s. 429

aşamalardan sonra elde edildiğini kısaca gördük. Şimdi de İbn Sina'ya göre toplum içinde yaşayan insanın ameli yönden yetkinliği kazanabilmesi için, güzel ahlaki oluşturulan davranışların nasıl elde edileceğine bakacağız.

Öncelikle belirtelim ki İbn Sina'ya göre tek başına yaşayan insan, yeteneklerini sergileyemez ve ihtiyaçlarını karşılayamaz. O halde insanların yardımlaşmaları ve bir arada yaşamaları zorunludur.<sup>57</sup> Zaten ahlak da toplum içinde elde edilebilecek bir olgudur.

İbn Sina aklın *bilen* gücünü **nazari akıl**, *yapan* gücünü ise **ameli akıl** diye isimlendirir.<sup>58</sup> İbn Sina, tasavvufi yazılarında *teorik ve pratik aklı* emre verilen iki melek olarak nitelendirir. Onlardan biri sağda, öteki solda bulunur. Sağdaki *bilen*, soldaki ise, *yapan* dır. Düşünen nefsin yetkinliğe kavuşması, Tanrıyı bilmek (ilmullah) ve Tanrının rızası için çalışmak (amelu'n – lillah) ile mümkün olur. Nefis, aklın ve şer'in kötü saydıklarından uzak durursa, ameli yönden arınmış olur. Aklın ve dinin iyi gördüğü fiillerin yapılması sonunda nefis, *kötülüğü buyuran nefis* (en-nefs el-emma bi-s-su) olmaktan çıkar ve *düşünen doymuş nefis* (en-nefs en-natika el-mutma'inna) derecesine yükselir. İşte onun mutluluğu ancak bu şekilde gerçekleşir.<sup>59</sup>

İbn Sina'da tıpkı Aristoteles gibi ahlakı; "*fillerin nefisten kolaylıkla ve hiçbir zorlayıcı düşünceyi gerekli kılmadan sudur etmesini sağlayan yatkınlık*"<sup>60</sup> olarak tanımlar. Bu şu demektir: ahlaklı insan, ara sıra erdemli fiiller işleyen biri değildir. Ahlaklı insan, önce içinde yaşadığı toplum hayatında yaygın olan ahlak ilkelerini taklit etmekle yetinir, fakat daha sonra bilgi ve deneyimi arttıkça söz konusu ilkeler üzerinde düşünmeye ve şuurlu bir biçimde onları hayatında uygulamaya koyulur. Zamanla bu ilkeler onun varlığında, Ahlak Felsefesinde sık sık kullanılan bir terimle, *içselleşir*. İşte ahlaki fiillerin

<sup>57</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat.*, s. 441

<sup>58</sup> İbn Sina, *Şifa-Nefs*, s. 45, *Necat*, s. II-10

<sup>59</sup> B.k.z., Mehmet Aydın, İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı, s.444

<sup>60</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s.429

suhulet ile yapılması böyle bir sürecin sonucudur. Bu süreçte düşünmenin rolü büyüktür. Düşünme, insanda yetkinliğe ulaşma arzusunu doğurur. Bu şevk insanda doğuştan değildir. Düşünme, yetkinlik şevkine, yetkinlik şevki de bazı fiillerin yapılmasına yol açar. Eğer nefis, her şeye rağmen arzu ettiği yetkinliğe ulaşamazsa, bedenini yitirmesinden sonra “sonsuz mutsuzluğa” (eş-Şekavetu’l-Ebedi) düşer.<sup>61</sup>

İbn Sina, Aristoteles’te olduğu gibi<sup>62</sup> erdemi, ifrat ve tefritin ortası olarak tanımlar. Ancak “vasat” veya “tavassut”un (ortada olma melekesi) gerçekleşmesi ile insan, güçlük çekmeden iyi fiilleri işleyebilir. İbn Sina, erdemleri; *iffet, şecaat, hikmet(ameli) ve adalet* diye dörde ayırır. Arzu gücü (el-kuvvetu’ş-şeheviyye) nün itidalinden iffet, öfke gücünün itidalinden şecaat, bu iki gücün yerli yerinde kullanılmasından da ameli hikmet doğar. Bu üç erdemin birlikte bulunması ile de adalet gerçekleşir. Bu ameli yetkinliğe bir de düşünce gücünün yetkinliğini eklersek, insanın çıkması mümkün olan en yüksek dereceye ulaşmış oluruz ki, bu dereceye *hekim ve feylesofun derecesi* de denir. Zaten mutlulukta böyle bir dereceye çıkmaktan başka bir şey değildir.<sup>63</sup>

### **I.3.a-İyi ve Kötü:**

İbn Sina, bu konudaki görüşlerini bir açıdan metafizik, bir açıdan epistemoloji görüşü temelinde açıklamaya çalışmaktadır<sup>64</sup>. Bununla beraber filozofumuz iyilik kavramını onun karşılığı olan *kötülük* kavramı ile birlikte ele alarak açıklamaya çalışmaktadır. O, bilgisizliğe, noksanlığa, herhangi bir sebepten duyulan elem ve üzüntüye, çirkin ahlaki fiiller ve ilkelerine, bir şeyin yetkinlikten uzak olma haline *kötü* demektedir.<sup>65</sup> Yine o, yerilen fiillere, bu fiillerin ilkeleri olan huylara, elem ve üzüntü gibi şeylere, her şeyin kendi yetkinliğinden eksikliğine ve kendinde bulunması gereken bir

<sup>61</sup> Mehmet Aydın, İbn Sina’nın Mutluluk Anlayışı,s.444

<sup>62</sup> B.k.z.,Aristoteles, Nikomakhos’a Etik, s. 31-34

<sup>63</sup> İbn Sina,*Risale fis-Saade*, s.19

<sup>64</sup> Ali Durusoy,a.g.e.,s.165

<sup>65</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*,s.415

şeyi yitirmesine “kötülük” demektir.<sup>66</sup> Bütün bu kötülüklerin ortak özelliği bir çeşit idrak ile birlikte bulunmaları, yani nefsin idrakine konu olmalarıdır. Bu itibarla “kötü”, iyiliğe karşıt olan onun ortaya çıkmasına engel olan ve yokluğunu gerektiren bir sebeptir.<sup>67</sup>

İbn Sina'ya göre bu sebep, zarar görenin idrak edemeyeceği kadar uzak olabilir. Mesela güneş ışınlarıyla yetkinleşecek bir şey için bulutların bunlara engel olması gibi. Burada güneş ışınlarından yararlanılmadığı idrak edilmekte, fakat bunların engel oluşu idrak edilememektedir. Bu tür idrakte, idrak eden bir elem duymamakta ve zarar görmemektedir. Ancak elem başka bir açıdan yapılan idrakte mevcuttur. Sağlığın yokluğu demek olan hastalık halinde olduğu gibi, bazen zarar gören kimse kendisine elem vereni idrak eder. Mesela ateşin yakması olayında insan nefsi hem uzvunun kayboluşunu hem de ateşin varlığını idrak eder. Uzvun yok oluşunu idrak etmekle elem duyar, ama ateşin kendisini idrak etmekle elem duymaz. Şu halde zarar verenin idrak edilmesiyle ilgili bu ikinci idrak, esas itibarıyla birisi *yokluk* (adem), diğeri *varlık* la (vucud) ilgili iki çeşit idraki içermektedir. Yanma olayına iyilik ve kötülük açısından bakıldığında varlığı idrak edilen ateş, bizatihi değil, fakat yakmasından dolayı yanan uzva göre kötüdür. Ne var ki, bazen gözün görmemesi demek olan körlük olayında görüldüğü üzere, başkasına göre değil de bizatihi şerr (kötü) olan durumlar da vardır. Bu ise yaratılıştan gelen bir eksikliktir. Bunun nedeni ise yaratandan değil maddeden kaynaklanır. Düşünürümüz bu açıklamalardan sonra kötülüğü, varlık (zat) bakımından yokluk olarak tanımlar. Ancak her yokluk kötülük değil, yalnızca şeyin tabiatının ve türünün gerektirdiği güç ve fiiller demek olan ikinci yetkinliklerin (el-kemalatu's-saniyye) yokluğu kötülüktür. Mutlak yokluk olmadığına göre kötülük arızidir. Mutlak yokluğun (el-ademu'l-mahz) bir çeşit varlığı olsaydı kötülük her şeyi kuşatırdı. Şu halde İbn Sina'ya göre mutlak yokluktan

---

<sup>66</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s.419

<sup>67</sup> Ali Durusoy, a.g.e., s.165-166

kaynaklanan hiç bir kötülük yoktur. Arızı olan kötülük ise, bir şeyin yetkinliğinin yok olmasına sebep olan şey veya yetkinliğin bil-fiil var olmasına engel olan şeydir. Bunların kötülüğü fiilen ortaya çıkmaları ile yetkinliğini kaybedene göredir. Mesela nefsin, gazabi gücü dengelemesi onun yetkinliği ve iyiliği; dengeleyememesi ise yetkinliğini ortadan kaldırdığı için kötülüğüdür. Körlük olayında olduğu gibi, yaratılıştan gelen bedeni kötülük ise yaratandan değil, maddeden kaynaklanır.<sup>68</sup>

İbn Sina, âlemde kötülüğün bulunduğunu fakat bunun arızı ve izafi olduğunu söylemektedir. Gerçekte âlemde asıl olan iyiliktir ve ona göre âlemde mevcut olan arızı kötülüğün kaynağı, tabiatında bil-kuvvelik ve yokluk bulunan maddedir.<sup>69</sup> Ancak madde bir kötülük tanrısı değildir. Çünkü İbn Sina metafiziğinde Tanrının dışındaki bütün varlıklar mümkün varlıklardır. Bu itibarla O'nun dışındaki her şeyde kötülük bil-kuvve olarak mevcuttur. Ne var ki kötülüğün bil-fiile çıktığı yer maddi ve maddeyle ilişkisi bulunan varlıklar alanıdır. İşte bu yüzden bazı dış sebeplerden dolayı maddede yani bedende kötülük ortaya çıkar. Ve onun bir karakteri (hey'et) haline gelirse, bu durum nefis için gerekli olan iyilik yeteneğine engel olur. Mesela beden maddesine mizacını bozan bir şey arız olursa, madde beden mizacı için gerekli kıvamı alamaz, bu itibarla da beden yaratılışı kusurlu olarak meydana gelir. Bu ise beden için bir eksiklik ve kötülüktür. Ancak bu nevi kötülüğün Tanrıdan kaynaklandığı zannedilmemelidir. O'na beden maddesine dışardan gelen kötülük, meyvelerin olgunlaşması için gerekli olan ışığa, yüksek dağların ve bulut kümelerinin engel olması gibi, bedeni yetkinliğinden uzaklaştırıcı ve alıkoyucu olabilir veya yetkinleşmek üzere olan bitki ve meyveleri soğuk dondurarak yeteneklerini bozması gibi, beden yetkinliğine zıt ve onun yetkinliğini eksilten bir şey olabilir. Şu halde filozofumuza göre iyilikle beraber ve arızı

---

<sup>68</sup> Ali Durusoy, a.g.e., s.165-166

<sup>69</sup> İbn Sina, Şifa-İlahiyat, s.420-421, Necat, s. II-149

olarak mevcut olan kötülüğün iki temel sebebi vardır. Bunlardan biri *yokluğu ve sureti* eşit derecede kabul etme özelliği olan madde, diğeri ise fail sebeptir.<sup>70</sup>

İbn Sina'ya göre insan için iki çeşit kötülük vardır. Bunlardan biri bedene diğeri nefse ait kötülüktür. Nefse ait kötülük ise kendi içinde nazari ve ameli akla ait olmak üzere ikiye ayrılır. İbn Sina bedeni kötülüğü gerçek anlamda bir kötülük olarak görmez. Ona göre gerçek iyilik ve kötülük bizzat nefsin özüyle ilgili olan iyilik ve kötülüktür. Çünkü ölümden sonra nefse ait olan iyilik ve kötülüğün karşılığı görülecektir. Fakat nefsin bedenle beraber olmasından dolayı düşebileceği *akidevi ve ahlaki* hatalardan korunması ve yetkinleşmesi mümkündür. O'na göre nefsin ayaltı âlemde bedenle birlikte var olması ve bedenden ayrılması kendi iradesi dâhilinde değil fakat ölümden sonrası için gerekli yetkinliği kazanması ve yetkinliğini kazanmaması demek olan kötülükten uzaklaşması kendi iradesi dâhilindedir. Dolayısıyla nefis, iradesi dâhilinde bulunan şeylerden sorumludur. Bu durumda bedenle beraberken nazari ve ameli akıl güçlerine ait yetkinlikleri kazanmış olan bir nefis için, sonsuz mutluluğa açılan bir kapı demek olan ölümlle bedenden ayrılması, bir kötülük değil, aksine kazanılan yetkinliklerin karşılığının alınması itibariyle bir iyiliktir.<sup>71</sup>

Yine İbn Sina'ya göre âlemdeki kötülük çoğunlukta olmayıp azınlıktadır. Bu konuyla ilgili olarak o, Şifa'sında Şöyle der: “ *Kötülük nadir veya azınlıkla gerçekleşen bir şey değildir. Aksine çoğunlukla gerçekleşir* diye iddia edilebilir. Oysa durum böyle değildir. Kötülük, *çoktur* (Kesir), ama *çoğunlukla* (Ekser) meydana gelen değildir. *Çok* (Kesir) ile *çoğunlukla* (Ekser) arasında fark vardır. Hastalıklar gibi pek çok şey vardır ki, onlar *çoktur*, fakat *çoğunlukla* meydana gelen değildir. Hastalıklar çoktur, çoğunlukla değildir. Zikrettiğimiz bu kötülük türlerini düşündüğünde, mukabili olan iyilikten daha az olduğunu görürsün ve iyiliğin diğer ebedi iyiliklere kıyasla kendisinden başka onun

---

<sup>70</sup> İbn Sina, Şifa,s.420-421, Necat, s. II,149-151

<sup>71</sup> Ali Durusoy,a.g.e., s.171



maddesinde de bulunduğunu görürsün. Evet, *ikincil yetkinliklerin*<sup>72</sup> (fiziki yetkinlikler) eksikliklerinden ibaret kötülükler çoğunluktadır. Fakat onlar, bizim sözünü ettiğimiz kötülüklerden değildir. Bu kötülükler, söz gelimi geometriyi bilmemek ve mükemmel bir güzelliğin kaybolması gibi, *ilk yetkinliklere* ve onları takip edip yararı açık olan yetkinliklere zarar vermeyen şeylerdir. Bu kötülükler, failin fiili değildir. Bilakis, kabul edenin istidadı olmadığı veya kabule hareket etmediği için, failin onu yapmamasından kaynaklanır. Bunlar *fazlalık* ve *ilave* kabilinden iyiliklerin yokluğudur.”<sup>73</sup>

Bu izahlardan anlaşılıyor ki İbn Sina'ya göre bilgisizliğe, noksanlığa, herhangi bir sebepten duyulan elem ve üzüntüye, çirkin fiiller ve ilkelerine, bir şeyin yetkinlikten uzak olma haline ve iyiliğe engel olma anlamına gelen kötülük, âlemde mutlak anlamda bulunmayıp, arızı olarak vardır. Bunun nedeni de tabiatında bil-kuvvelik ve yokluk bulunan maddedir. Yine ona göre âlemde kötülük çoğunlukla olmayıp azınlıktadır. İnsan nazari ve ameli akıl yetkinliğini kazanarak bu kötülüklerden uzak durarak gerçek saadete ulaşma yolunda ilerleyebilir.

---

<sup>72</sup> Bk., s. 25

<sup>73</sup> İbn Sina, Şifa-İlahiyat, s. 422

### I.3.b- İbn Sina'nın Erdem Anlayışı ve Dört Temel Erdem

İbni Sina'ya göre de Aristoteles'te olduğu gibi<sup>74</sup>, huylar erdem haline gelebilir. O, huyu; “*füllerin düşünüp taşınmaksızın, kolaylıkla nefisten çıkar hale geldiği bir meleke*”<sup>75</sup> olarak tanımlar. Ona göre insanın bu huylar konusunda aşırılık ve eksiklikten uzak olan *ortayı* bulması erdem olmaktadır. Bu, bedenle nefis arasında bir mücadele şekliyle oluşur. Beden, işleri bedeni güçlerle yaptırmak ister; nefse akli güçle, bu işlerin çoğunun tersini yapmak ister. Bedeni güçlerin hâkim hale gelmesi insanın fiillerinde erdemden uzak olan ifrat ya da tefrite düşmesine sebep olur. Ama nefis bedene engel olmaya devam ederse, nefse galip bir hey'et oluşur. Ancak İbn Sina'ya göre ortanın tahsili ve orta melekesinin elde edilmesinde hem nefsin hem de bedenin rolü vardır.<sup>76</sup>

İbn Sina'ya göre insan, nefsinin işleri ve eylemleri ile meşgul olup onları düzeltmek istiyorsa, *faziletlerle* (erdem) *reziletlerin* (erdemsizlik) keyfiyetini anlamalı ve öğrenmelidir. İnsan iyi eylemlerle faziletleri nefse kazandırarak nefsi tezkiye etmeli; kötü eylemlerin reziletlerinden de nefsi uzak tutup nefsi onlardan temizlemelidir. Bundan sonra da nefsinin en doğru bir yolda yürütmesine önem verirse, dünya ve ahiret saadetini

---

<sup>74</sup> Erdemle ilgili olarak Aristo şöyle der: “Ruhta olup bitenler *etkilenimler, olanaklar ve huylar* olmak üzere üç türlü olduğuna göre erdem bunlardan biri olsa gerek. Arzu, öfke, korku, yüreklilik, kıskançlık, sevinç, sevgi, kin, özlem, hırs ve acımanın, genel olarak da haz ya da acının izlediği şeylere *etkilenim* diyorum; bunlardan etkilenmemizi sağlayanlara, sözgelisi öfkelenmemizi, acı duyabilmemizi ya da acıyabilmemizi sağlayanlara *olanak* adını veriyorum. *Huylar* diye de etkilenimler ile ilgili olarak iyi ya da kötü durumumuza diyorum, örneğin öfkelenme ile ilgili olarak, aşırı ya da gerekenden az öfkeleniyorsak kötü, orta şekilde öfkeleniyorsak iyi durumdayız. Öteki etkilenimlerde de bu böyledir. Demek ki erdemler de kötülükler de etkilenim değildir; çünkü erdemler ile kötülükler göre bize iyi ya da kötü denir ve etkilenimlere göre değil, erdemler ile kötülükler göre övülür ya da kınanırız. Ayrıca kendi kendi tercihimize öfkelenmez ya da korkmayız, oysa erdemler bazı tercihlerdir ya da tercihsiz olmuyorlar. Üstelik etkilenimler ile ilgili olarak *harekete getirildiğimiz*, oysa erdemler ile ilgili olarak *harekete getirildiğimiz* değil, belli bir şeye *yatkın olduğumuz* söylenir. Bu nedenle erdemler olanak da değildir; nitekim sırf etkilenme olanağına sahip olduğumuz için iyi ya da kötü olmayız; övülmeyiz de yerilmeyiz de. Ayrıca olanaklar bizde doğal olarak var, oysa doğal olarak iyi ya da kötü olmayız. Öyleyse erdemler etkilenim ya da olanak değilse, geriye onların *huy* olması kalıyor. Ama huy olduğunu söylemek yetmez, nasıl bir huy olduğunu da söylemek gerek. Diyelim: her erdem neyin erdemi ise, onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlar. Söz gelişi gözün erdemi gözü ve onun işini erdemli kılar. Bu her şeyde böyleyse, insanın erdemi insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huy olmalı.” Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, S.29 -32

<sup>75</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s. 429

<sup>76</sup> İbn Sina, a.g.e, s. 429-430

sağlayan olgunluğa önem verirse, dünya ve ahiret saadetini sağlayan olgunluğa ulaşma konusunda; insanlığının gereğini hakkıyla yerine getirmiş olur.<sup>77</sup>

İbn Sina'ya göre erdemleri elde etmenin bir yolu da insanın, felsefi ilmin hakikatlerini sağlam bir şekilde öğrenmesidir. *Natık Nefs* felsefe tahsilinden uzak kalmamalıdır. Böylece nazari yönünü geliştiren insan, aynı zamanda güçlerinden her birisine ait faziletlerle yani shevi güce bağlı iffet, gazabi güce bağlı cesaret, temyiz gücüne bağlı hikmet faziletleriyle ameli gücünü geliştirmeli, bu faziletlerin alt ve üstünde olan reziletlerden de kaçınmalıdır.<sup>78</sup>

İbn Sina, Aristoteles'te olduğu gibi<sup>79</sup> erdemi, ifrat ve tefritin ortası olarak tanımlar. Ancak “*vasat*” veya “*tavassut*”un gerçekleşmesi ile insan, güçlük çekmeden iyi fiilleri işleyebilir.<sup>80</sup> İbn Sina'ya göre faziletler genel olarak, **shevi (arzu) gücüne** bağlı olan *iffet, cömertlik ve kanaat*; **gazabi (öfke) gücüne** bağlı olan *sabır, yumuşaklık(hilm), şeref, affetme, hoşgörü, müsamaha, soğukkanlılık ve sır saklama*; **temyiz gücüne** bağlı olan *hikmet, zihin açıklığı, zeki olma, sağduyulu olma, güçlüklerle katlanma, doğruluk, vefa sevgi, acıma, utanma, azimli olma, sempatik olma ve alçak gönüllü olma* faziletleridir. Shevi (arzu) gücün itidalinden iffet, gazabi (öfke) gücün itidalinden cesaret, bu iki gücün yerli yerinde kullanılmasından ve temyiz gücünü itidalinden hikmet ortaya çıkar. Adalet

<sup>77</sup> İbn Sina, *Risale fi İlmi'l Ahlak*, s.152

<sup>78</sup> İbn Sina, *R.fis-Saade*, s.18

<sup>79</sup> Aristoteles, *erdem*in, ifrat ve tefritin ortası olmasıyla ilgili şöyle der: “Her bilen kişi aşırılık ve eksiklikten kaçır, ortayı arar, onu tercih eder; bu orta ise şeyin ortası değil, bize göre orta olandır. Demek ki, eğer her bilim kendi işini ortaya bakarak ve işlerine buna göre yön vererek iyi biçimde gerçekleştiriyorsa (bu nedenle, aşırılık ve eksiklik olumlu bozduğu, *orta olma* ise onu koruduğu için, kendilerine eklenecek yada onlardan alınacak bir şey olmayan işlere iyi işler deriz), erdem de, eğer doğa gibi her sanattan daha kesin ve iyi ise, ortayı hedef edinmek olsa gerek. Kastettiğim karakter erdemidir, çünkü o etkilenimlerle ve eylemlerle ilgili; aşırılık, eksiklik ve orta ise bunlarda olur. Örneğin, korkma, cesaret etme, arzu etme, öfkelenme, acıma ve genelde haz alma ya da acı duymada daha az ve daha çok olur; her ikisi de iyi değil. Oysa gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi bunları yapmak ta orta olandır ve en iyidir, bu da erdeme özgüdür. Aynı biçimde eylemlerde de aşırılık, eksiklik ve orta söz konusudur. Erdem ise aşırılığı yanlış olan, eksikliği yerilen, ortası övülen ve isabetli olan etkilenimlerle ve eylemlerle ilgili; övülmek ve isabetli olmak da erdeme özgü. Demek erdem bir tür orta olmalıdır; ortayı amaç edinir. Aşırılık ile eksiklik kötülüğe, orta olma ise erdeme özgüdür.” Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 31-32

<sup>80</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, 429-430

ise, bu üç faziletin ve bunların çeşitlerinin ya da bunlardan türemiş tüm faziletlerin toplamıdır.<sup>81</sup>

İbn Sina'ya göre diğer erdemlerin kendisinden türediği iffet, şecaat, hikmet ve adalet olmak üzere dört temel erdem vardır. Ona göre insanın, dünya ve ahiret mutluluğunu elde edebilmesi için ilimlerin sayıldığı (İhsau'l-ulum ile ilgili) kitaplarda adı geçen ilimlerin her birini tahsiliyle nazari yetkinliğini kazanması; iffet, şecaat, hikmet ve adalet faziletleri ile de ameli yetkinliğini tamamlaması gerekmektedir.<sup>82</sup> O, bu erdemleri şöyle tanımlar.

O'na göre **İffet**, kişinin nefsini, yeme, içme ve cinsi ilişkiden alınan zevklerden, bunların sebep olacağı durumlardan ve bunlara bağlanmaktan sakındırması, onları sahih bir düşünceyle kullanarak onlara hâkim olmasıdır.

**Şecaat(cesaret)**, insanın, kendisine zarar vermesinden dolayı hakir gördüğü ve kötülük ihtimali olduğundan dolayı değiştirme ihtiyacı hissettiği işler konusunda gerekli gördüğünü yapmasıdır.

**Hikmet**, shevi ve gazabi gücün yerli yerinde kullanılması ve insanın başına gelen önemli olaylar karşısında aşırı arzu, gazap, hırs, tamah veya korkuya kapılmayarak dayanma gücünü bırakmamasıdır.

**Adalet**, bir insanda, iffet, şecaat ve hikmet faziletlerinin ve bunların çeşitleri ya da bunlardan türemiş uzantıları olan diğer faziletlerin toplanmasıdır.<sup>83</sup>

İbn Sina'ya göre ameli akıl ve nefsin diğer güçleriyle ortaya çıkan iffet, şecaat, hikmet ve adalet erdemlerinin hepsi ortaya uygun fiillerin alışkanlık haline getirilmesiyle meydana gelmektedirler. Ancak ona göre ortaya uygun fiile erdem diyebilmek o fiilin,

---

<sup>81</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*,455, *İlmu'l-Ahlak*, s. 152-153

<sup>82</sup> İbn Sina, *İlmu'l-Ahlak*, s. 152

<sup>83</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s. 455, *İlmu'l-Ahlak*, s. 152-154

huy haline gelmesi gerekmektedir. Bu itibarla erdemli bir ahlaki hayat, *ortaya uygun davranma alışkanlığının* (tavassut melekesi) kazanılmasıyla elde edilir.<sup>84</sup>

#### I.4- Ahlakın Kazanılması Meselesi ve Ahlak Eğitimi

İbn Sina insanın, yaratılış itibariyle hem fazileti (iyiyi) hem de rezileti (kötüyü) işleyebilecek güçte yaratıldığını ve alışkanlık haline getirdiği bir takım huylarını değiştirmesinin onun iradesi dâhilinde olduğunu, insanın çirkin fiillerle kötü bir ahlak, güzel fiiller ile de güzel bir ahlak sahibi olacağını söyler.<sup>85</sup> Bu nedenledir ki İbn Sina'da, Aristoteles ve Farabi'de olduğu gibi<sup>86</sup> ahlak doğuştan olmayıp belli bir eğitim ve öğretim sonucunda sonradan kazanılmakta ve ahlak değişebilir niteliğe sahiptir.

İbn Sina'ya göre, faziletlerin insan ruhunda yerleşmesi ve böylece bir karakter halini alması Farabi'de olduğu gibi<sup>87</sup> faziletli davranışları **itiyad** edinmekten geçmektedir. O, "Asıl ahlaklılık hareketlerdedir. İyi bir hareketi değişik zamanlarda ve değişik yerlerde sık sık ve çok defa tekrarlamak yeterli değildir. Bu fazilet **itiyad** haline getirilmelidir"

<sup>84</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, 429-430

<sup>85</sup> İbn Sina, *Risale fil-Ahd*, s. 146-147

<sup>86</sup> Aristo bu konuda şöyle der: "Biri düşünce erdemi, diğeri karakter erdemi olmak üzere iki tür erdem vardır. Bunlardan, düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir; karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir, adı da bu nedenle küçük bir değişiklikte alışkanlıktan (ethos'tan) gelir. Bundan apaçıktır ki karakter erdemlerinden hiçbiri bizde doğa vergisi bulunmaz; çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez, örneğin doğal olarak aşağı giden taş, biri onu binlerce kez yukarı doğru atarak alıştırmaya çalışsa bile, taş yukarı doğru gitmeye alışamaz, ne de alev aşağı doğru gitmeye alışabilir, doğal yapısı gereği başka türlü olan hiçbir şey de başka türlü bir alışkanlık edinemez. Demek ki erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz. Bunların olanaklarını daha önce taşıyoruz, daha sonra da etkinliklerini gerçekleştiriyoruz. Bu duyular konusunda açık; biz bir çok kez görmekten, bir çok kez duymaktan bu duyuları edinmiş değiliz; tersine onlara sahip olarak kullandık, kullanarak sahip olmadık. Erdemler ise, öteki sanatlarda olduğu gibi, daha önce etkinliklerde bulunarak ediniriz; çünkü öğrenip yapmamız gereken şeyleri biz yapa yapa öğreniriz, örneğin ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarıcı oluyorlar; bunu gibi adil şeyler yapa yapa adil insan, ölçülü davranma ölçülü, yiğitçe davranma davranma da yiğit insan oluruz." Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.23-23; Farabi'ye göre ise insan insan, sahip olduğu iyi veya güzel ahlakı kendi iradesiyle zıddına çevirebilir. Farabi, *Tenbih*, s. 55, Bu da ahlaki niteliklerin sonradan kazanıldığı anlamına gelmektedir.

<sup>87</sup> Farabi'ye göre alışkanlık, öyle bir şeydir ki, insan bir huyu onunla kazanır veya sahip olduğu huydan kendisini onunla uzaklaştırır. O, alışkanlık ile bir şeyin yapılmasının uzun süre ve ardı ardına, sık sık yapılmasını kasteder. O'na göre iyi bir huy ancak alışkanlık sonucu meydana geldiği gibi kötü huy da ancak alışkanlık sonucu meydana gelir. Farabi, *Tenbih*, s. 56, Ayrıca geniş bilgi için bkz. M. Kasım Özgen, *Farabi'de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi*, İnsan yay., İstanbul-1997, s. 80

der.<sup>88</sup> İtiyad, bir fiili sık sık tekrarlamak suretiyle, alışkanlık haline getirme anlamına geldiğine göre, ahlakın kazanılmış olduğu düşüncesi kendiliğinden ortaya çıkar. Ve böylece de ahlak doğuştan değil, sonradan kazanılır. Yine O'na göre, bir huyu edinmeyi yahut diğerine dönüştürmeyi insan için mümkün kılan iradedir. Eğer böyle olmasaydı ne faziletleri kazanmak ne de reziletlerden kaçınmak mümkün olmazdı.<sup>89</sup> Bu da ahlaki davranışların belli bir eğitim ve öğretim sonucu kazanılacağı anlamına gelmektedir.

İbn Sina'ya göre ameli akıl gücünün bilgi alanı gelecekte olması mümkün olan şeylerle ilgilidir. Çünkü zorunlu ve imkânsız olanı var veya yok etmek ya da mazide olup biteni geri getirmek için bilgi edinmeye gerek yoktur. Çünkü söz konusu şeyler ameli akıl gücünün vüs'ati dışındadır. Ameli akıl gücü gelecekte olması mümkün olan doğru veya yanlış amacı gerçekleştirmek için bir çeşit düşünce ve kıyasla bilgi kazanır. Onun bu cüz'i bilgisine dayanarak nefis, bedenden dolayı ortaya çıkabilecek kötülüklerden korunur ve olayların akışını yani bedenle olan münasebetini kendi lehine çevirir. O halde *ameli akıl gücü* nefsin bedenle kendisi arasındaki ilişkiyi *düzenleme yeteneğidir*. Bedende ve bedenle gerçekleşen bütün güç ve fiiller ameli akıl gücünden doğarlar. Bu itibarla ameli akıl gücü, söz konusu bedene bağlı güçlerin reisidir. Bu durumda ameli akıl gücünün, nazari akıl gücünden aldığı değer yargılarına göre bedeni güçleri denetlemesi ve onlardan etkilenmemesi, aksine onları etkilemesi gerekir. Ameli akıl gücü, nazari akıldan yardım alır ve onun istediğini yaparsa, kendisinde bedeni güçlerden dolayı bedene bağımlılık karakteri oluşmaz ve bunun sonucunda nefis kötü ahlak sahibi olmaz. Aksine onun bedeni güçleri denetlemesi, kendisinde iyi ahlakın oluşmasını sağlar. Şu durumda ameli akıl gücünün meyvesi olan ahlak, manevi bir cevher olan nefsin fizik âlemle olan ilişkisinden doğar.

---

<sup>88</sup> İbn Sina, *Risale fil-Ahd*, s.146

<sup>89</sup> İbn Sina, A.e., a.y.

Görüldüğü üzere nefsin fizik âlemle ilişkisini düzenleyen ameli akıl gücünün işi bedeninin yönetimidir. O, bedeninin tabiatının gerektirdiği bir güç ve fiilden dolayı nefste oluşan karakteri (hey'et) şöyle açıklar. O'na göre insan bir uzvu ile bir şeyi hisseder, tahayyül eder, ona şehvet duyar veya gazaplanırsa, bu güçlerle yani beş duyu, mütehayyile, şehvet ve gazab güçleri ve onların fiillerine konu olan şey arasındaki ilişki onun nefsinde bir karakter olarak yer eder. Öyle ki bu ilişkinin tekrarlanmaları sonucu nefste bir çeşit bağımlılık (iz'anun ma), alışkanlık (adet) ve huy (hulk) meydana gelir ve bu durum nefste alışkanlıkların (meleke) yerleştiği gibi yerleşir. Bazen de nefsin bizzat kendisinden başlayarak kendisinde ortaya çıkan akli bir karakter (hey'etün ma akliyyetün) oluşur. Ona göre bu karakterin etkisi önce nefsin bedeni güçlerinde sonra da uzuvlarda görülür. Mesela insan Allah'ın varlığının şuuruna varıp O'nun yüceliğini düşününce tüyleri diken diken olur ve kendisinden geçer. İşte bu durum nefste duyulardan kazanılan bir karakterin değil, nefsin kendisini manevi etkilere açarak kendisinde tutkularına boyun eğmeyen bir karakterin oluşacağını gösterir. Düşünürümüze göre nefste meydana gelen bu etkilenimler (infi'alat) ve alışkanlıklar (melekat) bazen çok güçlü bazen de çok zayıf olabilir. Şayet nefste oluşan bu karakterler ve alışkanlıklar oluşmasaydı, **yani sonradan kazanılmış olmasaydı**, bazı kimseler diğer bazılarına göre daha çabuk kızmazlardı.<sup>90</sup>

İbn Sina insanın, aşırı olan ya da eksiklik arz eden fiillerini zıtları ile tedavi edebileceğini söylemektedir. İnsan bunu istiyorsa faziletli eylemlerle kötü eylemlerin keyfiyetini anlamalı ve öğrenmelidir.<sup>91</sup> Bu da ahlakın belli bir eğitim ve öğretim sonucu kazanılacağı anlamına gelmektedir.

İbn Sina ahlak eğitimi konusunda ise tasavvuf ehli ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Ona göre nefsi kötü düşünce ve alışkanlıklardan arındırmak gerekir. O'na göre nefsin sahip olduğu her rezilet zıddı ile tedavi edilir. Nefs ahlak ve melekeler vasıtasıyla

<sup>90</sup> İbn Sina, *el-İşaratve't-Tenbihat*, th. Mücteba ez-Zarii, Kum-2005 , s. 236-237, Ayrıca bkz.Ali Durusoy, a.g.e., s.149-150

<sup>91</sup> İbn Sina, *Risale fi İlmi'l Ahlak*, s.152, İbn Sina,R.fis-Saade,s.19

arındırılabilir. Ahlak ve melekeler ise, nefsi bedenden ve duyudan yüz çevirtme, ona sürekli kaynağını hatırlatma özelliğindeki fiillerle kazanılır ki bu fiillerin içine ibadetler de girmektedir. O'na göre ibadetler, insana Allah'ı, melekeleri ve mutluluk âlemini hatırlatmak suretiyle insanı beden isteklerinden ve bu istekler uğruna çalışmaktan alıkoyar. Böylelikle nefis beden etkilerinden kurtulur ve iyi bir ahlak sahibi olur. Çünkü bedenin ruhu etki altına alması kötü ahlaklılığı, ruhun bedene hâkim olması da iyi ahlaklılığı doğurur.<sup>92</sup> Görüldüğü üzere İbn Sina'nın ahlak eğitiminde yani güzel bir ahlakın kazanılmasında ibadetlerin önemli bir rolü vardır. Ona göre ibadetlerin en üstünü de nefsi ve bedeni arındırma yönüyle namazdır.<sup>93</sup>

İbn Sina'nı genel ahlak felsefesine baktığımızda görüyoruz ki o, bütün ahlaki düşüncesini nihai bir gaye ve en yüce iyi olan gerçek mutluluk üzerine bina etmektedir. Bu açıdan bakıldığında onun ahlak sisteminde bir fiil, ancak mutluluk için ya da mutluluktan dolayı yapılan bir fiil ahlaki bir fiil özelliği kazanmaktadır diyebiliriz. Peki, bu mutluluk nasıl bir mutluluktur? Bu mutluluğun kazanılmasında maddi ve manevi hazların ne gibi rolü vardır? Dünyada mı ahirette mi elde edilir? Hangi aşamalar sonucu kazılan bir mutluluktur?

---

<sup>92</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s. 445-446, *Necat*, s. II,10-11

<sup>93</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s. 445



## II. BÖLÜM: İBN SİNA'NIN MUTLULUK ANLAYIŞI

Ahlak öğretileri genel olarak gaye güdücü (teleolojik) ve gaye güdücü olmayan (ödev ahlakı gibi) diye ikiye ayrılır. Kant'a kadar bütün antik ve ortaçağ ahlak görüşleri genellikle gaye güdücü sayılır.

*Gayeci* olarak çevrilen *teleoloji* terimi, kâinattaki her olayın, her değişimin veya her hareketin belli bir gayeyi gerçekleştirmeye yönelik olarak meydana geldiğini savunan, gai sebepleri temele alan, geçmiş ve şimdiki gelecek aracılığıyla açıklayan, gayelerle araçlar arasında bir ilişkiler manzumesi gören yaklaşıma işaret eden bir terimdir. Buna bağlı olarak tabiatın bir amaca göre düzenlenmiş, bir hedefe yönelmiş veya fonksiyonel olarak belirlenmiş olduğundan hareket eden bu teleolojik bakış açısı, olayların, nesnelere, eylemlerin ve öznelerin bütün bunlarla ilgili değerlendirmelerimizin yalnızca yönelmiş oldukları gayeler hesaba katılarak açıklanıp haklı kılınabileceğini savunmaktadır.<sup>94</sup>

Buna göre gaye güdücü ahlak, insanın ahlaki fiillerinin değerini ve doğruluğunu belirleyen nihai ögenin, o fiilin sonuçları ve gayesi olduğunu savunan ahlak görüşü olmaktadır. Bu ahlak anlayışında insan, amaç – güdücü bir varlık olarak tanımlanır. Burada insan, düşünen ve bilen gücü ile *kendi başına iyi* (bizatihi iyi) nin ne olduğuna karar verir; daha sonra da yapan – eden gücü ile söz konusu iyiyi gerçekleştirmek için faaliyete koyulur. Başka bir deyişle, gayeci ahlak anlayışında önce “iyi nedir?” sorusu cevaplandırılır. Daha sonra “doğru fiil nedir?” sorusunun cevabına geçilir. Dolayısıyla burada değere ilişkin düşünme, ahlaki yükümlülüğe ilişkin değerden önce gelir.<sup>95</sup> Bu itibarla gaye güdücü ahlak öğretilerinde *iyi*, hem gayelerin hem de araçların niteliğini belirlemektedir. “*Gayeler*” ve “*iyi*”lerin çok olması sebebiyle bu ahlak öğretilerinin temel görevi kendi kendine yeten, ona ulaşınca talebin sona ereceği düşünülen ve *bizatihi iyi*

<sup>94</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2000, s. 918 (teleoloji md.)

<sup>95</sup> Mehmet Aydın, “İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı”, s.435

olan bir *en son gaye* ve onun değer olarak ifadesi olan bir *en yüksek iyi*'yi belirlemek olmuştur.

Ahlaki davranışlarımızın en son gayesini bizatihi ve en yüksek iyi olan mutluluk olarak belirleyen başka bir ifadeyle insan eylemlerinin son ereği olarak mutluluğu gören *gayeci ahlak (teleolojik ahlak) anlayışlarına* aynı zamanda *mutlulukçu (Eudaimonist) ahlak öğretileri* denir. Bütün Antikçağ ahlak felsefesi Eudaimonism karakterlidir. Bunu Demokritos'a kadar geri götürebiliriz. Yunan aydınlanmasında sofistlerde, Sokratest'e, sokratesten sonraki okullarda etik hep eudaimonism karakterli kalmıştır. Eudaimonism bütün felsefe tarihi boyunca çeşitli biçimlerde ortaya çıkmıştır. Ancak bu mutluluğa nasıl erişilebileceği konusunda yolların ayrıldığını görmekteyiz. Bazen bu mutluluk (eudaimonism) hazcılık (hedonizm) olarak ifade ediliyor. Bunun da en tipik örneğini Aristippos'ta buluyoruz. Ona göre haz (hedon) biricik "iyi" olandır, hayatın amacı da en yüksek hazza erişmektir; en yüksek haz da en yoğun hazdır. Epikuros'ta ise en yüksek haz en yoğun olan değil, sürekli olan, bütün yaşam boyunca sürebilecek olan hazdır; ruhun sarsılmazlığı olan mutluluk en yüksek değerdir. Stoa felsefesinde de mutluluk erdemle özdeştir. Burada hedonizm ortadan kalkar; haz bir duygulanımdır, duygulanımlar ise insanda aşağı olan, insanı körleştiren, yenilmesi gereken şeylerdir. Mutluluk kendine egemen olmada ortaya çıkar.<sup>96</sup>

Platon (Eflatun) mutluluğu erdem ile açıklar. İnsanda *akıl, öfke ve şehvet* olmak üzere üç temel yeti ve bu her yetiye özgü bir erdem vardır. Aklın erdemi bilgi (hikmet), öfkenin erdemi yiğitlik (şecaat) ve istek gücünün (şehvet) erdemi ise iffettir (itidal). Bu üç erdemin birleşmesinden doğan temel bir erdem daha vardır ki bu da O'nun *doğruluk* da dediği *adalettir*. Eflatun, en yüksek iyiyi hazda değil, bizim gittikçe Tanrıya benzeyişimizde buluyor. O'na göre Tanrı iyi, mutlak adalet olduğu için biz ona ancak

---

<sup>96</sup> Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılap Yay., İstanbul 1998, s. 23

adaletle benzeyebiliriz ve mutluluğu da ancak bu şekilde yani adalete uygun davranmakla kazanabiliriz. Bunun dışında hazlara, mala mülke, şöhret ve benzeri şeylere sahip olmak mutluluk değildir. Aksine aklın erdemine uyan ve adaleti gerçekleştiren bir insan, fani yönünün ağırlığından kurtularak ölümsüz olan yönünün yetkinleştirerek olabildiğince Tanrı'ya benzeyip mutlu olur. Kısaca O'na göre mutluluk doğruluk ve adaletten, mutsuzluk da ölçsüzlük ve adaletsizlikten doğar.<sup>97</sup>

Aristoteles ise mutluluğu iyi kavramından hareketle belirlemeye çalışır. Ona göre iyi; *her şeyin arzuladığı şeydir*.<sup>98</sup> O'na göre her sanat, her akli araştırma, her ahlaki eylem ve tercih hep bir iyiyi gaye edinmektedir. Sözelimi tıbbın amacı sağlık, gemiciliğin gemi, ekonominin ise zenginliktir. Ancak bazı iyiler ve eylemler iyilerin kendileridir, kimisi ise onların sonuçlarıdır. Buna göre de her şey, her araştırma ve tercih bir iyiyi arzu etmektedir. Biz de bazı şeyleri kendisi için bazı şeyleri başka bir şeyden dolayı tercih etmekteyiz. Dolayısıyla işlerimizi kendinden dolayı, başka şeyleri ise onun için tercih ettiğimiz bir en son gaye ve en yüksek iyi olması gerekir. O'na göre; bu en yüksek iyinin mutluluk olduğu konusunda hem sıradan halk hem de seçkinler mutabıktır. Fakat mutluluğun ne olduğu tartışma konusudur. Halkın ondan anladığı şey ile bilge kişilerin ondan anladığı şey farklıdır. Kimi mutluluktan hazzı, zenginliği, onuru kimi daha başka şeyleri, hatta çoğu kez aynı kişiler bile farklı durumlarda değişik şeyleri örneğin hastalıktan sonraki sağlığı mutluluk olarak anlamaktadırlar. Fakat iyiliği özünden kaynaklanmayan, başka şeye araç olabilen bu türden şeylerin, sadece kendisinden dolayı tercih edilen en yüksek iyi anlamında mutluluk olmadığı açıktır. Haz, onur, ilim, erdem ve benzeri iyi şeyler hem kendileri hem de mutluluk için; kendileri aracılığıyla mutlu olunabileceği düşünüldüğünden talep edilmektedir. Oysa hiç kimse mutluluğu genel

---

<sup>97</sup> Eflatun, *Devlet*, çev. S. Eyuboğlu ve M. A. Cimcoz, Remzi yay., İstanbul 1985 s. 130-135; Ayrıca bkz. Bedia Akarsu, a.g.e., s. 112; Alfred Veber, *Felsefe Tarihi* çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal yay., İstanbul 1998, s. 64; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, s. 60-61

<sup>98</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.1

olarak bunlar veya başka bir şey uğruna tercih etmemektedir. Bu sebeple sadece mutluluk nihai gayedir.<sup>99</sup>

Mutluluğu en yüksek ve özü itibariyle tercih edilen bir iyi ve son gaye; onun dışındaki her iyiyi ona ulaşmanın araçları olarak gören Aristoteles, mutluluğu “*ruhun akla uygun davranışta bulunması*” veya “*ruhun erdeme uygun etkinliği*” olarak tarif eder.<sup>100</sup>

Bu konuda Aristoteles ile aynı görüşte olan Farabi’ye göre ise iyi şeyler arasında en iyi olanın, tercih edilenler arasında en çok tercih edilenin ve insanın yöneldiği gayenin en kâmil olanı mutluluktur. Çünkü mutluluk hiçbir zaman başka bir şeyden dolayı değil, kendisinden dolayı tercih edilmektedir. İşte bu niteliği de onun, tercih edilen şeyler içerisinde, en çok tercih edileni, en büyüğü ve en yetkini olduğunu göstermektedir.<sup>101</sup>

Düşünce tarihinde mutluluğun temellendirilişi ile ilgili bu kısa izahlardan ve filozofumuz İbn Sina’nın dâhil olduğu Meşşai ekolün önde gelen filozoflarının da görüşlerini kısaca verdikten sonran İbn Sina’nın mutluluğu nasıl tanımladığı, onu nasıl bir gaye olarak gördüğü, nasıl bir iyi olarak değerlendirdiği ve mutlulukla ilgili görüşlerine geçebiliriz.

## **II.1-Mutluluğun Tanımı ve Mahiyeti**

İbn Sina’nın mutlulukla ilişkili görüşlerinin temeli onun Tanrı-Kâinat ilişkisi hakkındaki görüşlerine dayanmakla birlikte mutluluğun, mantık ve matematikten metafiziğe kadar bütün bilgi dallarıyla ilgili olması da gene konunun bu evrensel niteliğinden ileri gelmektedir. O, dinin, metafiziğin, psikolojinin, ahlakın ve siyasetin ortak konusudur. Bu nedenle İbn Sina “*mutluluk nedir?*” sorusunu, daha geniş ve kapsamlı bir soru olan “*insan nedir?*” sorusu ışığında ele almaktadır. Mademki söz

---

<sup>99</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 4-10

<sup>100</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 11

<sup>101</sup> Farabi, *Tenbih*, s. 49

konusu olan insanın mutluluğudur; o halde onun bütün duydukları, düşündükleri, yapıp ettikleri, kısacası bütün varlık şartları, mutlulukla doğrudan ilişkili olacaktır.<sup>102</sup>

Öncelikle İbn Sina'nın *Tanrı-Kâinat* ilişkisini nasıl anladığı başka bir deyişle *ilahi inayetle* mutluluk arasında nasıl bir ilişki kurduğunu daha sonra mutluluğu arzu ve eğilimlerin doyurulması şeklindeki yaygın kanaatten yani mutluluk zannedilen şeylerden nasıl ayırdığını ve gerçek mutluluğu nasıl tanımladığını görelim.

İbn Sina'ya göre; âlemin, göklerin parçalarının, canlı ve bitkilerin parçalarının oluşumundaki şaşkıncı eserler, tesadüfen meydana çıkmamış olup aksine belli bir yönetimi (tedbir) gerektirdiği aşikârdır ve bunu inkâr etmek mümkün değildir.<sup>103</sup> Böyle olunca da O'na göre inayet; İlk'in (el-Evvel), varlığın bulunduğu iyilik düzenini zatı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zatı gereği illeti olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile taşmasıdır.<sup>104</sup> Allah mutlak iyidir ve her türlü iyiliğin kaynağıdır. Öyleyse, Onun eseri olan bu âlem ideal bir yapıya sahiptir. Bu âlemdeki her varlık, varlık mertebesinde layık olduğu en iyi ve en mükemmel şeklini almıştır.

İbn Sina'ya göre kâinata ve olaylara hangi açıdan bakarsanız bakın, varlıkta aslanan ve her şeye hâkim olan iyiliktir(hayr). Kötülük ise (şer) arızı ve nisbidir.<sup>105</sup> O halde ilahi inayetin mutlu olabilmemiz hiçbir şeyi esirgemediği bu iyilik ve güzellikler dünyasında neden mutlu olmayalım?

İbn Sina'nın bu iyimser anlayışına rağmen bilinen bir gerçektir ki insanın mutlu olmasını engelleyen kötülükler vardır. Söz gelimi her türlü imkândan yoksun, kuş uçmaz

<sup>102</sup> Mehmet Aydın, a.g.m., s.433; Mahmut Kaya, "İbn Sina Felsefesinde Mutluluk Kavramı", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri içinde*, Ankara 1983, s. 495

<sup>103</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, 415

<sup>104</sup> İbn Sina, a.g.e., 415

<sup>105</sup> İbn Sina, a.g.e., 422

kervan geçmez bir çölde aç susuz ve körkütük cahil bir insanın karşı karşıya bulunduğu duruma ne anlam vereceğiz. Düşen yıldırım hem fakirin ölümüne, hem de evinin yanmasına sebep olursa buna “iyilik” mi diyeceğiz? Anne-babasının bitanecek yavrularının ölümünü nasıl izah edeceğiz?<sup>106</sup> İbn Sina akla gelebilecek bu soruların farkındadır ve bunları şöyle yorumlamaktadır:

“İyilik varlığın temel vasfıdır; kötülük ise sonradan, arızı ve cüz’idir. Olaylara kötülüğün karışması sebep-sonuç ilişkilerindeki bir takım eksikliklerden kaynaklanmaktadır. Ayrıca kötülüğün kaynağı maddedir. Kötülük fenomenler âlemi (Kevn-ü fesad) denen ay-altı âlemde ortaya çıkmaktadır. İlahi âlemde madde bulunmadığı için kötülük de yoktur. Madde âleminde ise her varlık kendi türü içinde ideal ölçüde olgunluk (kemal) seviyesine yükselme yeteneğine sahiptir; bu onun yapısı gereğidir. Sözgelimi döl yatağındaki spermanın gelişmesini tamamlayıp sağlıklı bir çocuk olarak dünyaya gelmesi, onun tabiatı gereğidir. Fakat bazı dış sebeplerin etkisiyle çocuğun sakat doğması bir kötülüktür; ama bu kötülüğün sebebini vericide (ilahi feyz) değil, alıcının kendi bünyesinde aramak gerekir. Fenomenler âlemindeki bu arızı ve nisbi kötülöklere rağmen kabul edilen bir gerçektir ki dünyada sakatlık çoksa da sakatlar çoğunlukta değildir. Buna karşın her çağda sağlıklı kimseler hem çok hem de çoğunluktaır.<sup>107</sup>

Âlemdeki olaylara iyimser bir açıdan yaklaşan İbn Sina âlemde iyilik ve güzellikten başka bir şeye yer vermiyor. Sonsuz inayet sahibi Allah, insanın mutluluğu için gerekli olan her şeyi hazırlamıştır. İnsana düşen de cömertçe verilen bu lütuflar karşısında en yüksek iyi ve nihai gaye olan mutluluğu kazanmaktır.

İbn Sina, *Risale fi’s-sa’ade* adlı eserinde mutluluğu; “*Yüce yaratmanın huzurunda sonsuz bir neşe içinde ve huzurla ebedi olduğunu bilmek ve yalnız kendisi için istenen*

---

<sup>106</sup> Mahmut Kaya, a.g.m., s.496

<sup>107</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, 420-422

şeydir”<sup>108</sup> diye tarif eder. O’na göre gerçek mutluluk (es-saadetu’l-hakikiyye), özü itibariyle istenilen ve bütünüyle tercih edilendir. Mutluluğun dışında tercih edilen ve ulaşılmak istenilen bütün gayeler, bir başka şeyden dolayı tercih edildiği için, kendinden dolayı (bi-zatihi) tercih edilen mutluluk, tercih edilen ve ulaşılmak istenen gayeler içerisinde gerçekte en üstünüdür. Bununla beraber mutluluğun elde edilmesi için doğru zannedilen vasıtalar, gerçekte hakiki vasıtalar olmasalar da bu çaba bir fazilet örneğidir. Yani özünde nötr olan vasıtalar sırf saadet yolunda kendilerine başvurulduğu için faziletli sayılırlar. Çünkü en faziletli çaba mutluluğu kazanmak için gösterilendir ve mutluluğa götüren vasıtalar da bu faziletten paylarını alırlar.<sup>109</sup>

Bu izahlar ışığında İbn Sina’nın mahiyeti itibariyle bir tek mutluluk kabul ettiği ve ayrıca O’na göre bir de mutluluk olmadığı halde mutluluk olduğu zannedilen durumlar yani sahte mutluluklar vardır<sup>110</sup>. Bunlarda insanların çoğunluğunun mutluluk olarak gördüğü bedeni hazlar, zenginlik, onur, şan-şöhret gibi iyilerdir. Fakat bunların hiçbiri kendi kendine yeterli ve bizatihi istenilen şeyler olmadıkları için hiçbir zaman gerçek mutluluk olarak görülmeyi hak etmemektedirler. Çünkü bunlara ulaşıldığında bunlara duyulan istek ve arzu sona ermekte; dolayısıyla da bunlar hep başka bir amaç için istenmekte ya da başka bir amaca ulaşma için istenmektedir. Bu nedenle de erdemli bir ahlaki hayat için ilke olarak kabul edilemezler.

### **II.1.a- Nihai Gaye Olarak Mutluluk**

İbn Sina mutluluğu bir gaye olarak ele alırken *Aristoteles*’te olduğu gibi<sup>111</sup> öncelikle onun ne olmadığı yani arzu ve eğilimlerin doyurulması olarak algılanan bir başka deyişle mutluluk olduğu zannedilen (zenginlik, şan şöhret, bedeni lezzetler, sağlık vb) şeylerden ayırmaktadır. İbn Sina, “*metelib*” diye isimlendirdiği insanın varmak

<sup>108</sup> İbn Sina, *Risale fi’s-Saade*, s. 2

<sup>109</sup> İbn Sina, *Risale fi’s-Saade*, s. 2-3

<sup>110</sup> İbn Sina, a.e., s. 3

<sup>111</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 8-11

istediği hedefleri *saadetin kendisi* ve *saadete götüren yollar* olmak üzere ikiye ayırmaktadır.<sup>112</sup> Tabiatıyla bu ayrımla mutluluğa götüren yolların neler olduğu meselesi oraya çıkacaktır. İbn Sina önce onların ne olmadığını belirlemek ister. O'na göre, bu konuda hemen verilebilecek yanlış hükümlerin başında hissi (bedeni, maddi) hazlarla ilgili olanlar gelir. Çünkü mutluluğun şehvetlerin tatmini veya siyasi iktidarın ele geçirilmesiyle kazanılacağı zannı yanlıştır. Bu konuda araştırma yapmış olanlar bilirler ki dünyevi (acile) hazları tatmin etmek hiçbir noksanlıktan uzak olmadığı için saadete götürmez. Hata bu hazlardan hiçbiri yoktur ki kötülüğe dönüşme istidadı göstermesin. Gerek şehvet gerekse öfke kuvvetlerinin yöneldiği hazların tatminini hep bir bıkkınlığın izlediği bilinir. Kaldı ki maddi hazların belirgin bir tatmin noktası yoktur ve belli bir tatmin noktası daima kendi üstündeki tatmin noktasına işaret edecektir. Ayrıca bu hazları gaye edinip, hazlar içinde boğulanlar için ilahi sekinet (iç huzur) kesilmiş demektir. Bu durumdaki insanların iç dünyaları kapkaranlıktır. Zira ilahi feyzden nasipleri kesilmiş; aydınlanma imkânları yok olmuştur. Bu da açıkça hikmetten yoksun olmak demektir ki asıl tehlike bundadır.<sup>113</sup>

İbn Sina'ya göre dünya ve ahiret mutluluğunu elde edebilmesi için ilimlerin sayıldığı kitaplarda adı geçen ilimlerin her birini tahsiliyle nazari yetkinliğin kazanılması; iffet, şecaat, hikmet ve adalet faziletleri ile de ameli yetkinliğin tamamlaması (kemale ulaşması) gerekmektedir.<sup>114</sup> Yine ona göre *her varlığın ulaşmaya çalıştığı nihai gaye, onun kendine özgü kemal noktasına erişmesidir* ilkesine göre kemale erişmeksizin yetinen kimsenin ne kadar akılsız olduğu ortadadır.<sup>115</sup> O halde özünde eksiklik barındıran hissi hazlara takılıp kalmak, onların mutluluğa götüren araçlar olduğunu sanmak, kemale yani nihai gayeye (gerçek saadete) ulaşmanın önünde en büyük engeldir. Maddi hazlar bu

---

<sup>112</sup> İbn Sina, *Risale fi's-Saade*, s.3

<sup>113</sup> İbn Sina, A.e., a.y.

<sup>114</sup> İbn Sina, *İlmü'l-Ahlak*, s. 152

<sup>115</sup> İbn Sina, *Risale fi's-Saade*, s. 4



dünyaya ilişkin olduğundan saadet bu dünyada tam anlamıyla kazanılamayacaktır. Çünkü insan ruhu bu dünyada saadeti en mükemmel şekliyle kazanmaya elverişli bir mahiyette değildir. Şu halde nihai saadet bu dünyada değil, öbür dünyadadır.<sup>116</sup>

Mutluluğu nihai bir gaye olarak belirleyen İbn Sina'nın bu görüşlerinden, bu gayenin kesinlikle dünyevi olmadığı gibi, kaynağı insan olmakla birlikte insanı da aştığı ortadadır. Gerçek mutluluk hiçbir zaman dünyevi bir gaye değildir. Çünkü en saygın bir dünyevi gayenin bile ki bu ilim dahi olsa - kendi kendine yeterli olmadığından - başka bir şeye vasıta kılınması her zaman mümkündür. Peki, mutlulukta dünyevi olan hiçbir yön yok mudur?

Gaye kavramı her zaman bilkuvveliği anlattığından fiile göre bir önceliği vardır. Bu itibarla gaye kavramı her zaman yakın ve uzak ideal bir hedefi, sebebi veya durumu anlatmaktadır. Mutluluğun en son gaye olarak, onun ötesinde insanın elde edebileceği daha büyük bir şey olmayan nihai bir ideal hedef olarak belirlendiğine ve bunun da tam olarak bedenden ayrıldıktan sonra, ahirette gerçekleşeceği vurgulandığına göre iradenin iyiyi seçerken her halükarda bu gayeye göre istekte bulunmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır.<sup>117</sup>

Buna göre en yüce mutluluk, ulaşılması gereken bir ideal olarak metafizik ve eskatolojik alana taşınmış olduğundan, yine filozofumuza göre gerçek mutluluk akıl dünyasında gerçekleşeceğinden bu en üst ilkede, duyguların ve dünyevi çıkarların bir gaye olarak yeri yoktur.

Bu son zikredilen fikirlerinde İbn Sina'nın “yakınında olmanın verdiği sonsuz neşe ile Tanrıyı temaşa” şeklinde resmettiği saadete nispetle, dünya saadetinin Tanrının yakınlığına duyulan bir hasret duygusundan ibaret kalacağı ortadadır. Ve zaten bu duygudur ki, insanı geçici ve noksan olan maddi hazlarda takılmayıp manevi kemal

---

<sup>116</sup> İbn Sina, *Risale fi's-Saade*, s. 4-5

<sup>117</sup> H. Hüseyin Bircan, a.g.e., s. 68

noktalarına yönelir ve tatmini ancak manevi hazlarda arar. Fakat bu demek değildir ki dünya saadeti hiçbir zaman mümkün değildir. İbn Sina'nın sık sık dünya ve ahiret hayatını bir arada zikrettiği hatırlanırsa, kendi sonlu şartları içinde dünya ve ahiret saadetini mümkün gördüğü anlaşılır. Yine hatırlanacağı üzere insana dünya ve ahiret saadeti kazandıran, ruhun bilgi ve aksiyon planında mükemmelleşmesiydi. Bunun sonucunda doğacak olan faziletli bir dünya hayatı, belki maddi şartlar bakımından meşakkatli fakat manevi açıdan tatmin edici olacaktır. Bunun neticesinde iç huzurun doğacağı unutulmamalıdır. Bu saadete ulaşamayanlar ise gerçek ahiret saadetini hak etmedikleri gibi, onu kazanamayacaklardır da. Çünkü ahirete giden yol dünyadan geçer.<sup>118</sup>

Sonuç olarak İbn Sina daha önce de geçtiği üzere insan için gerçek mutluluğu, ulaşılmak istenen gayeler içerisinde en üstünü yani nihai bir gaye olarak kabul etmektedir. Çünkü ona göre gerçek mutluluk (es-Saadetu'l-Hakikiyye), özü itibariyle istenilen ve bütünüyle tercih edilendir. Mutluluk dışında tercih edilen ve ulaşılmak istenilen bütün gayeler, bir başka şeyden dolayı tercih edildiği için, kendinden dolayı (bi-zatihi) tercih edilen mutluluk, tercih edilen ve ulaşılmak istenen gayeler içerisinde gerçekte en üstünüdür.<sup>119</sup>

### **II.1.b- En Yüce İyilik Olarak Mutluluk**

İbn Sina'nın gayeci (teleolojik) ahlak geleneğine bağlı olduğunu daha önce zikretmiştik. Bu ahlak anlayışında insan, amaç – güdücü bir varlık olarak tanımlanır. Burada insan, düşünen – bilen gücü ile “*kendi başına iyi*” (biztihi hayr) nin ne olduğuna karar verir; daha sonra da yapan – eden gücü ile söz konusu iyiyi gerçekleştirmek için faaliyete koyulur.<sup>120</sup> Başka bir deyişle, gayeci ahlak anlayışında önce “*iyi nedir?*” sorusu

---

<sup>118</sup> İlhan Kutluer, a.g.e., s.250

<sup>119</sup> İbn Sina, *Risale fi's-Saade*, s. 2-3

<sup>120</sup> Ahmet Cevizci, a.g.e., s.918

cevaplandırılır. Daha sonra “*doğru fiil nedir?*” sorusunun cevabına geçilir. Dolayısıyla burada değere ilişkin düşünme, ahlaki yükümlülüğe ilişkin değerden önce gelir.<sup>121</sup>

Yine teolojik ahlak görüşünü savunan birçok düşünürde olduğu gibi İbn Sina’ da “*tabiatçı*” (naturalist) bir ahlak anlayışı görüyoruz. O, psikolojik görüşleri ahlaka ilişkin görüşlerinin temeli saymakta, buna bağlı olarak da insanın ne olduğu sorusundan kalkarak onun nasıl davranması gerektiği sorusuna gitmektedir. Başka bir anlatımla, İbn Sina değer yargılarını olgu yargılarından çıkartmakta, ahlaki iyiyi psikolojinin terimleriyle ifade etmektedir.<sup>122</sup>

Daha önce de geçtiği üzere İbn Sina’ya göre, kendisi mutlak iyilik (hayr) olan bir varlıktan taşan bu âlem, iyiliklerle doludur. Bu iyiliklerin kaynağı da varlığı, mümkün olan en mükemmel şekilde mutlak iyilik düzeni içerisinde akleden Allah’tır.<sup>123</sup> Âlemdeki her varlığı yaratmakla ona birinci kemalini veren Allah, ayrıca her varlık için potansiyel olarak da her varlığın kendisine özgü ikinci kemalleri yaratmıştır.<sup>124</sup> İnsana düşen aklı ile bunları (ikinci kemal) gerçekleştirmektir. Dolayısıyla insan için iyiliğin ikinci kaynağı akıldır. Akılını kullanan insan bu âlemde kendisi için neyin iyilik neyin de kötülük ifade edebileceğini bulabilir.<sup>125</sup>

İbn Sina’ya göre şahsiyetini geliştirmek için insan kendisine has bir aklın olduğunu, bunun işlevinin de yönetmek, idare etmek olduğunu bilmelidir. Hareket ve davranışlarına akıl ile yön vermelidir. Aklın bir işlevi olan temyiz gücü, insana iyilik ile

---

<sup>121</sup> Mehmet Aydın, “İbn Sina’nın Mutluluk Anlayışı”, s.435

<sup>122</sup> Mehmet Aydın,a.g.m.,s.436

<sup>123</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s. 415

<sup>124</sup> İbn Sina varlığın kemallerini (yetkinlikleri) iki farklı yönüyle ele almaktadır. O’na göre *birinci kemal*(*el-kemalu’l-evvel*); türün kendisi ile fiilen var olduğu yetkinliğidir. Bu kemal bir türün şeklen var olmasıdır. Örneğin, kılıcın kendisine ait şekli ile var olması ve herkesin bu şekle göre onu kılıç olarak adlandırması onun birinci kemalidir. İnsanın birinci kemali ise onun bedensel yapısıdır. *İkinci kemal*(*el-kemalu’s-sani*) ise, var olan türün etki ve tepkilerinde (fiil ve infial) kendisinden beklenen şekilde, mahiyetine uygun bir davranış gösterebilmesini temin eden potansiyel yetkinliğidir. Kılıcın keskinliği gibi. Keskinlik kılıçtan beklendiği tarzda fiilen ortaya çıkabiliyorsa kılıç, ikinci kemalini gerçekleştirmiş demektir. İnsan için ikinci kemaller ise, düşünme ve görüş sahibi olma (el-fikr), durumlar elde etme (el-ihsas), iyiyi kötüden ayırt etme (et-temyiz) ve davranış ortaya koyma (el-hareket) yetkinlikleridir. İbn Sina, *Şifa-Nefs*, s. 11

<sup>125</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s. 418

kötülüğü, azgınlık ile olgunluğu ayırt ettirip, davranışlarını ona göre düzenlemesini temin eder. Ona göre akıl, Allah'ın varlığını bile bulabilecek bir yapıda olduğuna göre, iyilik ve kötülüğü rahatlıkla bulabilir. Aklın değerlerin kaynağı olması hususunda ateş ile akıl ilişkisini örnek veren İbn Sina, yakma özelliği olan ateşin akıl sayesinde ısı ve ışık kaynağına dönüştüğünü söyler. Çünkü akıllı kişi, akıl ile tedbirler alıp bunun sonucu elde ettiği güvenle, onun yakıcılığından bir elem duymadan ateşi kullanır.<sup>126</sup>

O'na göre iyi, Aristoteles'da olduğu gibi<sup>127</sup> her şeyin kendisine yönelerek arzu ettiği, tercih ettiği ve varlığını onunla tamamladığı yetkinliği için faydalı olan şeye iyi denilmektedir. Bu bağlamda İbn Sina'nın iyiliği iki şekilde ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. O, ilkin iyiliği özü itibariyle ele aldığı anda onu, kendisindeki temel bir nitelikten dolayı, kendisini değerli ya da arzu edilir bir şey olarak görmesine imkân veren zati bir özellikten dolayı ise buna bizatihi iyi demekte ve bu anlamda iyi özü itibariyle tercih edilen ve amaçlanan bir gaye olmaktadır. İkinci olarak iyi bir şey kendinden (bizatihi) değil de bizatihi iyiye ya da kendisinden başka bir iyinin elde edilmesine vesile oluyorsa buna da arızı iyi demektedir. Bu anlamıyla iyi başka bir iyi den dolayı tercih edilen bir vasıta aynı zamanda da gerçek mutluluğa hizmet ettiği için faziletli bir çaba olmaktadır.<sup>128</sup>

İbn Sina'ya göre mutluluk nihai bir yetkinlik olarak insanın kaçınılmazcasına yöneldiği bir gaye olması itibariyle tercih edilen iyi şeylerden en yücesidir. Ayrıca mutluluk bütünüyle diğer iyilerin gayesini oluşturması, eksikliklerini tamamlaması ve değerini tayin etmesi bakımından diğer iyilerden ayrılmaktadır. Bu itibarla mutluluk insanın yöneldiği en yüce iyiliktir. Çünkü İbn Sina'ya göre -daha önce de geçtiği üzere- gerçek mutluluk kendi kendine yeterli olduğundan, başka bir şeyden değil özünden dolayı

<sup>126</sup> Abdurrahman Dodurgalı, *İbn Sina Felsefesinde Eğitim*, MÜİFAV yay., İstanbul 1995, s. 117

<sup>127</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 1, Aristo'ya göre, her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür. Bu nedenle O'na göre iyi "her şeyin arzuladığı şey"dir.

<sup>128</sup> İbn Sina, *Risale fi's-Saade*, s. 2-4

tercih edilmektedir. Bu sebeple kendi kendine yeterli ve yalnız özü itibariyle tercih edilen mutluluk, son yetkinlik, nihai bir gaye ve en yüce iyi olmaktadır. Ona ulaştığında da talep sona erdiğinden, mutluluk iyilerin en üstünüdür. Mutluluk dışındaki iyiler ise bizatihi iyi olmayıp arızı iyilerdir.

İbn Sina *mutluluğu* kendi kendine yeterli, özü itibariyle istenen, son yetkinlik, nihai bir gaye ve en yüce iyi olarak görmektedir. Bu açıdan bakıldığında İbn Sina'ya göre bir fiilin ahlaki bir fiil özelliği kazanabilmesi için onun *mutluluk* için ya da *mutluluktan* dolayı yapılan bir fiil olması gerekmektedir diyebiliriz. Öyleyse, *mutluluk* dışında başka şeyler için istenen ya da yapılan fiiller ahlaki bir fiil özelliği taşımamakta mıdır?

## II.2-Mutluluk – Ahlak İlişkisi

İbn Sina'nın mutluluğun mahiyetiyle ilgili görüşlerini göz önüne aldığımızda bir gayeye ulaşma, yetkinlik kazanma ve iyiyi tercih etmenin temelinde insandaki mutlu olma isteği yatmaktadır. O'na göre kendi kendine yeterli olan ve özü itibariyle isten en yüce iyi gerçek ancak mutluluktur.<sup>129</sup>

İbn Sina, anladığımız kadarıyla bütün ahlaki düşüncesini nihai bir gaye ve en yüce iyi olan gerçek mutluluk üzerine bina etmektedir. Bu açıdan bakıldığında onun ahlak sisteminde bir fiil, ancak mutluluk için ya da mutluluktan dolayı yapılan bir fiil ahlaki bir fiil özelliği kazanmaktadır diyebiliriz. Başka bir ifadeyle ahlaklılık mutluluk ilkesine uymaktan ibarettir. Çünkü istenilen bütün iyi şeyleri mutlu olma amacına yöneliktir. Bu noktada cevaplanması gereken şu sorular karşımıza çıkmaktadır. Acaba ahlakın ilkesi olan mutluluk subjektif bir ilke mi ya da objektif bir ilke midir? Ahlaki yükümlülüğün kaynağı insan mıdır? Mutluluk sadece ahlaki hayatın bir gayesi midir? Yoksa ahlaki hayat mı mutluluğun bir gayesidir?

---

<sup>129</sup> İbn Sina, *Risale-fis'Saade*, s. 2

İbn Sina'ya göre en yüce iyi olan gerçek mutluluk nihai bir gayedir.<sup>130</sup> Bu nedenle diyebiliriz ki burada mutluluk kendisi dışında insanın elde edebileceği daha yüce bir şey olmayan nihai bir ideal hedef haline gelmektedir. Ayrıca O, bu dünyada tam ve sürekli olmasa da gerçek mutluluğun öteki hayatta gerçekleşeceği görüşündedir. Böylece diyebiliriz ki iradenin iyiyi seçerken daima bu gayeye göre istekte bulunması zorunlu bir hal almaktadır. Bu açıdan en yüce mutluluk ulaşılması gereken bir ideal olarak metafizik ve eskatolojik bir alana çekilmiştir. Bu da en yüce mutluluğun akıl dünyasında gerçekleşeceği anlamına gelmektedir. Bu nedenle de duyguların ve bedeni isteklerin bir gaye olarak mutlulukta yeri yoktur. Bu durum aynı zamanda en üst gayeye –ki bu gerçek mutluluktur- ulaşmayı buyuran bir ahlak buyruğunun iradeye has bir çıkar sağlama imkânı her zaman mümkündür. Ancak hemen belirtelim ki bu durumdaki fiiller düşünürümüze göre hiçbir zaman gerçek anlamda iyi ahlak olarak değerlendirilmeyecektir. Çünkü O, nefsin bedeninin etkisinde kalmasıyla kötü bir ahlak sahibi olacağını belirtmektedir.<sup>131</sup>

Mutlulukçu ahlak öğretilerinde iyi veya kötü ahlaklılığı erdem veya erdemsizliği mutluluk ilkesi belirlemektedir.<sup>132</sup> Bu açıdan bakıldığında İbn Sina'nın ahlakı sistematik bir şekilde *eudaimonist* karakterlidir ya da başka bir ifadeyle O bütün ahlak sistemini mutluluk eksenine üzerine kurmuştur diyebiliriz. Çünkü İbn Sina'ya göre ahlak da dâhil, insanın bilme ve yapma ile ilgili fiillerinin en yüce gayesi gerçek mutluluktur. Çünkü sadece kendi kendine yeterli olan ve ona ulaşınca da talebin sona ermediği nihai gaye ve en yüce iyi ancak gerçek mutluluktur. Bundan dolayı da mutluluk özünden dolayı istenmelidir ve başka bir şeye araç kılınmaması da mümkün görünmemektedir.<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup> İbn Sina, *Risale-fis'Saade*, s. 2

<sup>131</sup> İbn Sina, *Şifa-Nefs*, s. 46-47, *Necat*, s. II-11

<sup>132</sup> Bedia Akarsu, a.g.e., s.23, Ahmet Cevizci a.g.e., s. 918 (Teleoloji maddesi)

<sup>133</sup> İbn Sina, *Risale-fis'Saade*, s. 2-3

Mutlulukçu ahlak öğretilerinde olduğu gibi İbn Sina'nın ahlak anlayışından da şöyle bir ilke çıkarabiliriz: “*İnsan, kaçınılmazcasına istediği kendi mutluluğunu, iradenin en yüce gayesi yaparak bu gayeye ulaştıracak şekilde eylemlerde bulunmalıdır*”. Ya da “*herkes en yüce gaye olan gerçek mutluluğu kazanmak için ulaşabileceği en son yetkinliğini kazanacak şekilde eylemde bulunmalıdır*”.<sup>134</sup>

### II.3-Mutluluk Açısından Dört Temel Erdem

Daha önce de geçtiği üzere İbn Sina, erdemi *ıfraz ve tefritin* ortası yani itidalli davranma olarak açıklar. O'na göre, kişinin nefsinin, yeme, içme ve cinsi ilişkiden alınan zevklerden, bunların sebep olacağı durumlardan ve bunlara bağlanmaktan sakındırması, bunlara hâkim olması ve bunları sahih bir düşünceyle kullanması *şehvi yani arzu gücünün* itidaliyle (yerli yerinde kullanılmasıyla) mümkündür. Ki bunun sonucunda **ıffet erdemi** elde edilir. Bununla kişi isteklerinin kesilmesinin, yok olmasının önüne geçtiği gibi aşırı boyutlara ulaşmasını engeller. Yine ona göre, insanın, kendisine zarar vermesinden dolayı hakir gördüğü ve kötülük ihtimali olduğundan dolayı değiştirme ihtiyacı hissettiği işler konusunda gerekli gördüğünü yapması konusunda elini çabuk tutması, *gazabi (öfke) gücünün* yerli yerinde kullanılmasıyla mümkündür ve bununla da **şecaat(cesaret) erdemi** kazanılır. Bu korkaklıkla aşırı cesareten kaynaklanan saldırganlığın orta noktası olup bununla kişi hoşlanmadığı durumlarla karşılaşınca yapılacak davranışı gösterir ve gerekli tepkiyi verir. Bu iki gücün yani şehvi ve gazabi gücün yerli yerinde kullanılması ve insanın başına gelen önemli olaylar karşısında aşırı arzu, gazap, hırs, tamah veya korkuya kapılmayarak dayanma gücünü bırakmaması ki bu da *temyiz gücünün* itidaliyle mümkündür ve bununla da **hikmet erdemi** elde edilir.<sup>135</sup>

<sup>134</sup> H. Hüseyin Bircan, a.g.e, s. 76

<sup>135</sup> İbn Sina hikmet erdeminin nazari hikmetle karıştırılmaması gerektiğini, çünkü nazari hikmette ortada olma söz konusu olamayacağı için onunla ameli hikmetin kastedildiğini söyler. Kendi ifadesiyle “Hikmet

O'na göre bu üç erdemin yani iffet, şecaat ve hikmetin ve bunların çeşitleri ya da bunlardan türemiş uzantıları olan diğer faziletlerin toplanmasıyla kişi **adalet erdemine** sahip olur.<sup>136</sup>

Başka bir ifadeyle arzu gücü (el-Kuvvetu's-Şehviyye) nün itidalinden iffet, öfke gücünün itidalinden şecaat, bu iki gücün yerli yerinde kullanılmasından da ameli hikmet doğar. Bu üç erdemin birlikte bulunması ile de adalet gerçekleşir. O'na göre dünya ve ahiret mutluluğunu isteyen kişinin iffet, şecaat, hikmet ve adalet erdemleriyle tamamladığı ameli yetkinliğine bir de düşünce gücünün yetkinliğini eklersek, insanın çıkması mümkün olan en yüksek dereceye ulaşmış oluruz ki, bu dereceye *hâkim ve feylesofun derecesi* de denir. Zaten mutlulukta böyle bir dereceye çıkmaktan başka bir şey değildir.<sup>137</sup> Ayrıca daha önce de geçtiği üzere İbn Sina'ya göre dünya ve ahiret mutluluğu için gerekli olan bir ahlaki hayat ortaya uygun erdemlerin kazanılmasıyla mümkündür. Ki zaten bu dört temel erdem de ortaya uygun fiillerin alışkanlık (huy) haline getirilmesidir.

#### **II.4- Mutluluk – Haz İlişkisi**

Mutluluğu açıklarken haz (el-lezze) kavramına da müracaat eden İbn Sina, *es-saade ve el-lezze* terimlerini aynı anlamda kullanmıştır. Çünkü o'na göre mutluluk bir hazdır. Fakat hemen belirtelim ki düşünürümüz mutluluk olmadığı halde mutluluk zannedilen hazları bir birinden ayırmaktadır.<sup>138</sup> Biz konumuz itibariyle öncelikle İbn Sina'nın hazzı nasıl tanımladığını vererek, o'na göre hangi hazların mutluluk, hangilerinin ise mutsuzluk olduklarını ve hangi hazların kalıcı ve daha üstün olduklarını görmeye çalışacağız.

---

erdemiyile ki iffet ve şecaatin üçüncüsüdür, nazari hikmet kastedilmez. Çünkü onda ortada olmak kesinlikle aranmaz. Aksine onunla, dünyevi fiiler ve tasarruflardaki ameli hikmet kastedilir.” Şifa-İlahiyat, s. 455

<sup>136</sup> İbn Sina, *İlmu'l-Ahlak*, s. 152-153, Şifa-İlahiyat, s.455

<sup>137</sup> İbn Sina, *Risale fis-Saade*, s.19, *İlmu'l-Ahlak*, s.152

<sup>138</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 3



İbn Sina haz ve elemi idrak güçlerine bağlı olarak açıklar. O'na göre insan ruhunun her bir idrak gücünün idrakine konu olan şeyle kendisi arasında bir uygunluk veya uygunsuzluk vardır. Dolayısıyla idrak güçlerinin idrakine konu olan şeyle uygunluğundan haz, uygunsuzluğundan ise elem doğmaktadır.<sup>139</sup> O, bu uygunluk ve uygunsuzluğu da yani haz ve elemi, yetkinlik ve eksiklik, iyi ve kötü kavramlarına başvurarak açıklamaktadır. O'na göre idrak gücü bilfiil mevcut olduğu sırada kendisine haz veren şeyi idrak etmekle yetkinleşir, idrak edememekle eksik kalır ve yetkinliğini kaybeder. Bu durumda ise idrak gücünün haz duyması onun mutluluğu, elem duyması ise onun mutsuzluğudur. Yine aynı şekilde idrak gücüne haz veren ve onu yetkinleştiren şey iyi (hayr), ona elem veren ve eksilten şey ise kötüdür (şerr).<sup>140</sup> Buna göre idrak güçlerinin yetkinlik ve mutluluğu ya da hazzı, şehvet gücü için beş duyu ile uygun olanı hissetme (yumuşak şeyler, hoş yiyecekler, güzel sesler, açlık ve susuzluğun giderilmesi, cinsel ilişkide bulunma gibi), öfke gücü için üstün gelme, vehim için ümit ve temenni, hayal gücü için güzel olan şeyleri tahayyül etme, hafıza gücü için geçmişteki uygun şeyleri hatırlamaktır. Akıl gücü için ise nazari yönü açısından doğruyu, ameli yönü açısından ise iyi olanı kavramaktır.<sup>141</sup>

İbn Sina hazları böyle tanımladıktan sonra genel olarak onları *hissi (maddi-duyusal)* ve *akli (manevi-akılsal)* olmak üzere ikiye ayırır. O'na göre **hissi haz**, akıl dışındaki idrak güçlerinin yani duyusal idrak güçlerinin her birinin kendine uygun idraki almasıdır. Ki bu da kendi arasında zahiri hissi hazlar (yemek, içmek, görmek, duymak gibi) ve batıni hissi hazlar (umut, heyecan, korku gibi vehim ve tahayyül gücüyle alakalı gazabi ve shevi tasavvurlardır) olmak üzere ikiye ayrılır. **Akli hazlar** ise nefsin düşünülür âleme yönelerek aklın idrakine konu olanı uygun bir şekilde idrak etmesi ve kendine özgü fiilleri yetkin bir şekilde gerçekleştirmesidir.

<sup>139</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s.369, *İşarat*, s. 343

<sup>140</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s.369-370, 423-424

<sup>141</sup> İbn Sina, a.g.e., s.369,423, ayrıca bkz. Ali Durusoy, a.g.e., s. 172-175

İbn Sina'ya göre hissi hazların hepsi nefsin bedenle beraberken hissettiği hazlardır. Dolayısıyla bu hazları idrak eden güç ve fiillerin varlığı bedene bağlı olduğu gibi bunları hissetmek de bedene bağlıdır. Bu, nefsin bedenden ayrılmasıyla bunların onunla birlikte kalıcı hazlar olmadığı anlamına gelmektedir. Fakat hemen belirtelim ki filozofumuza göre gerçek anlamda iyilik ve kötülük bizzat nefsin kendisine ait olduğu gibi gerçek haz ve elem de yine nefsin kendisine aittir. Başka bir deyişle nefis, varlık bakımından bedenden ayrı bir cevher olduğu için iyilik ve kötülük yalnızca nefse aittir. Buna göre bedeni haz ve elemeleri hisseden de nefstir. O halde zannedilmemelidir ki nefis bedensiz kalınca hiçbir şekilde haz ve elem duymayacaktır.<sup>142</sup>

O'na göre gerçek haz akli idrak gücüne ait olandır. O'nun ifadesiyle: "Aklın, akledilirleri idrak etmesi, duyunun duyuluru idrak etmesinden daha güçlüdür. Çünkü o, yani akıl, kalıcı tümel şeyi idrak eder, onunla birleşir ve bir yönden onun ta kendisi haline gelir ve onun geçici tarafını değil hakikat ve mahiyetini idrak eder. Hâlbuki duyunun, duyuluru idraki böyle değildir. O halde uyumluyu akletmekle bizde oluşması gereken haz, uyumluyu duyumsamakla bizde oluşan hazdan üstündür".<sup>143</sup>

İbn Sina'ya göre gerçek mutluluk akli hazla elde edilir. Ancak bu durumun bilfiil ve tam olarak gerçekleşmesi nefsin bedenden ayrılmasından sonradır. Bu durumu bedende iken tecrübe edememek onun yok olduğu anlamına gelmez. O, akli hazların tecrübe edilebileceğini, hissi lezzetlerden hareketle açıklamaya çalışır. Her şeyden önce her haz, bir iyilik ve yetkinliği, ayrıca idrak gücü tarafından idrak edilmeyi içerir. Bu yüzden hazzı bilfiil duyabilmenin şartı, idrak gücünün kendisi için iyi olanı idrak etmesi ve onu idrak etmekte olduğunun şuurunda olmasıdır. Ancak bazen duyumsanan şeyler, duyularda iyice yerleşince yani haz veren duyum uzun süre devam edince nefis, bu duyumdan meydana gelen hazzın şuuruna varmayabilir. İşte bu yüzden son derece sağlıklı olma hallerinde

---

<sup>142</sup> Ali Durusoy, a.g.e., s. 174

<sup>143</sup> İbn Sina, *Şifa-ilahiyat*, s. 369-370

olduğu gibi, bazı iyilik ve yetkinliklerin haz vermediği düşünülmemelidir. Oysa uzun süre hasta olan birisi yavaş yavaş sağlığına kavuşurken büyük bir haz duyar. Bu demektir ki haz veya elem duymakla, haz ve elem duyduğunun şuurunda olmak farklı şeylerdir. O halde herhangi bir idrak gücüne ait haz ve elemin şuurunda olmamak, o güç için haz ve elemin olmadığı anlamına gelmez. Bu itibarla herhangi bir idrak gücünün yetkinleşmesi için bilkuvveden bilfiil duruma çıkması, ancak kendi yetkinliğinin neyin idrakinde olduğunu ve kendisi için neyin haz verici olduğunu bilmesiyle mümkün olur. Aksi takdirde kendi yetkinliği hasıl olmadıkça idrak gücü onun nasıl olduğunu tasavvur edip ondan haz duymanın şuuruna varamaz. Hazzın şuuruna varılmadıkça da, başka deyişle haz veren şeyin haz verici olduğu yakinen bilinmekle birlikte, bu haz fiilen tadılmamışsa idrak gücü ona karşı arzu duymayabilir. Mesela cinsel gücü zayıf olan kimse cinsi ilişkinin gerçekten haz verdiğini bildiği halde, bu hazzı tatmadığı için bu ilişkiden doğan hazzı karşı arzu ve istek duymaz. Aslında idrak gücünün kendisine haz veren şeyi idrak etmesi ve yetkinleşmesi kolaydır, ancak bir engelden dolayı nefis, ondan tiksindir ve onun zıddını tercih eder. Mesela bazı hasta kimselerin hoş yiyeceklerden tiksiniyor hoş olmayan yiyeceklere arzu duyması gibi.<sup>144</sup>

İbn Sina her ne kadar akılsal hazzı öte dünyaya ertelediyse de bu, nefsin bedenle birlikte olduğu bu dünyada hiçbir şekilde elde edilemeyeceği anlamına gelmemektedir. O'na göre, nefis bedendeyken de söz konusu haz alma yani akli haz, her bakımdan yitirilmiş değildir. Aksine ceberut âlemin düşüncesine dalanlar, kendisini meşgul edenlerden yüz çevirenler, bedenlerde oldukları halde bu hazzdan bol bir paya ulaşırlar.<sup>145</sup> Biz içinde yaşadığımız âlemde bedendeyken ve reziletlerle kirlenmişken yüksek haz ve mutluluğu duyamayız. Fakat nefis hissi hazlara ilişkin ilgisini azalttığı ve metafizik âlem hakkındaki düşüncesini yoğunlaştırdığı ölçüde akli hazlardan bir parça tadabilir ve bunun

---

<sup>144</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s.424-425,369, *İşarat*, s.343-344, ayrıca bkz. Ali Durusoy, a.g.e., s. 175

<sup>145</sup> İbn Sina, *İşarat*, s. 348

sonucunda kendisini o hazları tamamlanmaya yönelik bir istek sarar. Bunun sonucunda nefis kendinden geçer ve büyük bir sevinç duyar. İşte bu ariflerin hazzının halidir. Ancak bu durum, Allah'ın hidayetiyle hikmet sahiplerine nasip olabilecek bir hazdır.<sup>146</sup> Yani biz akli, tutkularımız üzerinde egemen kılarak şehvette iffet, öfkede şecaat, düşüncede hikmet faziletlerini kazanırsak ve ulvi âleme yönelerek onu tefekkür edersek insani ruhun mahiyet olarak bedenden ayırık haline daha çok yaklaşmış oluruz. Bu noktada insan ölmüş de ruhu bedenden ayrılmış faziletli kimselerin tadacağı ebedi hazdan nasiplenecektir.

Ancak hemen belirtelim ki İbn Sina'ya göre maddi hazlar uğruna manevi hazları tümünden terk etmek kişi için nasıl bir bedbahtlık ise, aynı şekilde salt akılsal hazlar için maddi hazlardan tümünden uzaklaşmak da benzeri bir eksikliklerdir. Çünkü dünya hayatının devamı, insan türünün devamıyla mümkün olduğuna göre şehvet gücüne, erdemli kentleri düşmandan korumak, iyiliği emredip kötülükten alıkoymak için de öfke gücüne başvurmak kaçınılmazdır. Şu halde bu güçlerin tamamen atıl bırakılması uygun olmaz. Tüm yapılması gereken ifrat ile tefritin ortasını bulmaktır.<sup>147</sup> Bundan asli ve fer'i faziletler doğacak bu faziletlerle pratik aklın etkinliği pekişecektir. Öte yandan çeşitli ilimler sayesinde teorik akıl da mükemmelleşecek, peşi sıra dünya ve ahiret saadeti kazanılmış olacaktır.<sup>148</sup>

İbn Sina'ya göre duyuusal hazlardan iç idrak güçlerine tekabül eden batını hissi hazlar, dış idrak güçlerine tekabül eden zahiri hissi hazlardan üstündür. O, akli hazzı ise en yüce en üstün haz olarak görmekte ve bunun gerçek mutluluk olduğunu söylemektedir. O, her ne kadar akli hazzın -ki bu gerçek mutluluktur- bedenle birlikte tam anlamıyla tadılamayacağını ve öte dünyada gerçekleşeceğini söylese de, kendisini teorik ve pratik alanda yetkinleştiren kimselerin bu yüce mutluluktan gerçek anlamda olmasa da kısmen nasipleneceklerini de belirtir.

---

<sup>146</sup> İbn Sina, *İşarat*, s. 348-349

<sup>147</sup> İbn Sina, *Risal fis-saade*, s. 19

<sup>148</sup> İbn Sina, *İlmu'l-ahlak*, s. 152; ayrıca bkz. İlhan Kutluer, a.g.e., s. 246

## II.5-Mutluluğun Elde Edilmesinde Ruh – Beden İlişkisi

İbn Sina nefsi Aristoteles'in tarifine<sup>149</sup> uygun olarak, organları olan tabii cismin ilk yetkinliği olarak açıklar. O, nefsin güç ve fiillerini dikkate alarak nefsi nebati, hayvani ve insani olmak üzere üçe ayırır<sup>150</sup>. Ona göre; **nebati nefis** (en-nefsu'n-nebatiyye), beslenme büyüme ve üreme fiillerine sahip olan tabii cismin ilk yetkinliğidir. **Hayvani nefis** (en-nefsu'l-hayvaniyye), cüz'ileri idrak etme ve irade ile eylemde bulunma açısından tabii organik cismin ilk yetkinliğidir. **İnsani nefis** (en-nefsu'l-insaniyye) ise akli iradye sahip olması, düşünceyle bilgi üretmesi ve külli olan şeyleri idrak etmesi açısından tabii organik cismin ilk yetkinliğidir. Bu tariflerde nefis için cisim kelimesinin kullanılması onun maddelik özelliği gösteren yönü itibariyle değil, bir cins olması açısındandır. Çünkü İbn Sina'ya göre, nefsin bedenle birlikte var olması onun cisim olduğu anlamına gelmez, bilakis o, bir cevherdir, gayri cismani bir surettir.<sup>151</sup> Ayrıca nefisle ilgili olarak yapılan bu taksim tek nefsin güç ve fiillerine göre yapılan bir taksim olup bir bedende birden fazla nefsin varlığı anlamına gelmemektedir.<sup>152</sup>

İbn Sina'ya göre insan, nefis ve beden gibi varlık bakımından birbirinden ayrı iki cevherden meydana gelmiştir. O'na göre insani nefis, faal akıldan feyezdan edan manevi (cisim olmayan) bir cevher iken beden, gök cisimlerinin değişik hareketleri sonucu, inceliğini insan aklının kavrayamayacağı bir şekilde tabii unsurların birleşmesiyle meydana gelmiş cismani bir cevherdir. Nefis, kendisine ait olan beden bilfiil dayanağı ve onun var kılıcıdır. Ayrıca nefis beraber bulunduğu bedenin özel bir mizaç ve karaktere

<sup>149</sup>Aristoteles'e göre ruh, doğal ve organize olmuş bir cismin ilk entelekeia'sı (yetkinliği)dir. Aristoteles, *de Anima (Ruh Üzerine)* çev. Zeki Özcan, Alfa yay., İstanbul 1999, s. 67

<sup>150</sup> İbn Sina, *Şifa-Nefs*, s. 39-40, *Hudud* (Tis'a Resail içinde), s. 81

<sup>151</sup> İbn Sina, *Şifa-Nefs*, s. 22-26, *Necat*, s. II-43 Nefsin cevher olması ile ilgili bkz. Hayrani Altıntaş, İbn Sina Metafizik'i, s. 125-128

<sup>152</sup> İbn Sina, *Necat*, s. II-40

sahip olmasının sebebidir. Çünkü nefis bedenden ayrılınca beden sahip olduğu özel mizacını koruyamamakta ve mizaç bozulmaktadır.<sup>153</sup>

O'na göre unsurların en itidalli bir şekilde karışımından meydana gelmiş insanda bütün nebati ve hayvani kuvvetler birleşmiştir. Onda fazladan bir çeşit nefis daha vardır ki o *akıl* olarak isimlendirilir. *Natık nefis* de denilen bu ruhun en bariz özelliği insanı diğer canlılardan ayıran konuşma ve düşünme özelliğine sahip olmasıdır.<sup>154</sup> Bu insan nefsi, bedene feyezana eden ve onu canlandıran ruhani bir cevherdir. O, ne cisimdir ne de cismanidir. Ancak insan nefsi maddeden ayrı ve bölünme kabul etmeyen bir cevher olmasına rağmen, yetkinliğini tamamlamak için bedene ihtiyaç duyan bir cevherdir. İnsani nefis nefislerin en şerefliisidir. Bu itibarla insan canlıların en yetkinidir. Nefsi en yüksek makamdan ve ilk cevherden olduğu için nefsi bakımından meleklerle benzemektedir. Ancak onun bu benzerlikte baki kalabilmesi için ilim ve amel bakımından meleklerle benzer bir yetkinliği kazanmasıyla mümkündür.<sup>155</sup>

İbn Sina yetkinlik ve mutluluk yolunda ilerleyen nefsin belli bir yere kadar bedene ihtiyacı olduğunu kabul eder. Beden ruhun bir aletidir; dolayısıyla bedenle birleşme, ruhun yararınadır. Ruh, bedenle birlikte yaratılmıştır; bu bakımdan bedenden önce tam anlamıyla ruhani nitelikte olan bir hayat düşünmek doğru değildir. Nefsin bedenle birleşmesi birbiriyle ilişkili iki ayrı sonucu doğurur. Her şeyden önce, nefis bedenle birleşmekle kendisini yetkinliğe ulaştıracak bir araca kavuşmuş olur. Daha öncede belirtildiği gibi aklın bir yönü olan ameli akıl bedene yöneliktir. İnsan bu akıl sayesinde bedeni organlarını kullanarak ahlaki erdemleri elde eder. Nefsin kötülüklerden arınabilmesi ve sonunda hakikatin cilalı bir aynası haline gelebilmesi için, ameli yetkinliğin gerçekleşmesi zorunludur. İkinci olarak beden sayesinde nefis, kendi ferdiyetini kazanır. Bilindiği gibi, birbirleriyle her bakımdan aynı olan iki nefse rastlamak

---

<sup>153</sup> İbn Sina, *Necat*, s. II-35

<sup>154</sup> İbn Sina, *Uyunu'l-hikme*, s. 40

<sup>155</sup> H. Hüseyin Bircan, a.g.e., s.212

mümkün değildir. İşte bu, onların ayrı bedenler kullanıp farklı “mizaçlar” kazanmış olmalarından ileri gelir. Ne var ki, nefis ile beden arasında bu şekilde bir ilişkinin bulunması, ne nefsin ontolojik anlamda bedene bağlı olduğunu, ne de bedenin ölümden sonra yaşamaya hak kazanacağını gösterir. Nefis her şeyden önce bedene ihtiyaç duymadan kendi varlığını bilebilir. Varsayalım ki insan her türlü yetkinliğe sahip olduğu halde bir defada yaratılmış olsun; buna rağmen bedeni organlardan hiç birini kullanma imkânına sahip olmasın ve bir boşlukta herhangi bir yere temas etmeden hareket etsin. Yine de o, “*benlik şuuru*”na sahip olacak, kendi kendisini bilecektir. Hiçbir maddi şeye ihtiyaç duymadan kendi varlığını idrak etmesi, düşünen nefsin en belirgin özelliğidir. Bu şu demektir: Beden özce, nefsin tanımına dâhil değildir. Başka bir ifadeyle, insani nefisler ancak bir bedenle birleştikten sonra ferdiyetlerini kazanmaktadırlar. Çünkü insani nefisler mahiyet ve tür olarak bir tek olsalar da onların çoğalması ve ferdiyetlerini kazanmaları ancak bedenle mümkündür.<sup>156</sup> Gerçekte insani nefislerin çok olmasının temel sebebi onların farklı bedenler kullanıp ayrı karakterler kullanmış olmalarıdır. Bu nedendir ki İbn Sina’ya göre tenasüh de batıldır, yani olması imkânsız bir şeydir. Çünkü yaratılan ve böylece ferdileşen insani nefis, bedenin fesada uğramasıyla yok olmamakta aksine ferdiyetinin korumaktadır. Zira ona göre hiçbir insanda iki tane benlik şuuru yoktur.<sup>157</sup>

Nefsin bedenle birleşmesiyle, beden (madde) suretine (nefis), nefis de kendisiyle yetkinliğini kazanabileceği bir alete kavuşmuştur. O’na göre tanım itibariyle bedenden ayrı ve varlık açısından bedenin dışında kalmasına rağmen beden nefsin dayanağı, mekânı ve aletidir. Nefis, beden ile cevherini yetkinleştirir. Rabbini bilen arif, bilgilerin hakikatini bilen âlim olur. Rabbinin huzuruna bu haliyle dönerek de mutlu olur ve bu mutluluk içinde kalır.<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s. 178-179

<sup>157</sup> İbn Sina, *Şifa-Nefs*, s. 227, *Necat*, s. II,39-40, ayrıca bkz., Mehmet Aydın, “İbn Sina’nın Mutluluk Anlayışı”, s. 439, Ali Durusoy, a.g.e., s. 76-78

<sup>158</sup> Ali Durusoy, a.g.e., s. 78- 79, H.Hüseyin Bircan, a.g.e., s. 213-214

Buna göre insan, bir bedenle birleşerek hem ferdiyetini kazanmakta hem de onu kullanarak kendine özgü yetkinliğini elde etmektedir. Dolayısıyla yetkinlik ve mutluluk ancak bir bedenle birleştikten sonra ve mutlaka bir beden ile birlikte iken kazanılmaktadır.<sup>159</sup> Demek ki insana özgü nefsin yetkinleşebilmesi için bedene ve bedende ortaya çıkan güçlere ihtiyacı vardır.

İbn Sina'ya göre nefis, tanım itibarıyla bedenden ayrı ve varlık açısından ondan farklı ve hem akledilir hem duyulur âleme yönelme kabiliyeti olan bir cevher olmasına rağmen, hazza düşkün bir cevherle (beden) birleşmiş olması, kendisiyle yetkinleşebileceği bir alete kavuşmasının yanında bu durum kendisi için bir eksiklik meydana getirmekte ve beraberinde bir takım riskleri de taşımaktadır. Bu itibarla onun bedenden ve bedenle gerçekleşen güçlerin bir sureti ve mebdei olarak, onları çekip çevirmesi; hem ulvi hem de süfli âleme yönelerek bir yandan kendi yetkinliğini elde ederken diğer taraftan da öteki güçlere kendilerine özgü karakterlerini kazandırmaktadır.<sup>160</sup>

Başka bir ifadeyle düşünen nefsin bedene hiçbir şekilde ihtiyaç duymaması söz konusu değildir. Zira bedene muhtaç olmama, nefsin, kendine özgü yetkinliğini bütünüyle kazanması demektir ki, böyle bir şey dünyada mümkün olmaz. Ancak şu da bir gerçektir ki nefis, yetkinlik yolunda ilerledikçe beden, İbn Sina'nın tasavvufi eserlerinin deyişiyle, ona "yük" olur. Bu derece yetkinlik kazanmış bir nefis, artık fiil durumuna geçmiş, hakikatin bilgisini yansıtan bir ayna haline gelmiştir. Aklın bu düzeye çıkmasında Faal Aklın yardımı önemli bir yer tutar. Ancak onun yardımı sayesinde insan akli yetkinlik yolunda ilerleyebilir. Faal akıl böyle bir yardımcı yapabilecek durumdadır, çünkü o, asla maddeye bulaşmamıştır. Zaten eğer o da başlangıçta maddi olsaydı, onu da harekete geçirecek maddi olmayan bir gücün varlığı gerekli olacaktı. Onun insan aklıyla olan ilişkisi, güneşle göz arasındaki ilişkiye benzer. Görülmesi mümkün olan bir nesne, ancak

---

<sup>159</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s. 427

<sup>160</sup> İbn Sina, *Necat*, s. II-35, ayrıca bkz. H.Hüseyin Bircan, a.g.e., s. 215



ışık sayesinde fiilen görülebilen bir nesne olmakta; gene güneş sayesinde görmesi mümkün olan göz, fiilen gören bir organ olmaktadır. Aynı şekilde faal akıldan taşan güç, potansiyel akledilirler durumunda bulunan hayalin objelerine yönelir. Bu sayede onlar, fiili objeler, akıl da bil-fiil akıl haline gelir.<sup>161</sup>

Akıl bir kez fiil durumuna geçince maddeden bağımsız olma yoluna girer ve bu yolda ilerledikçe maddi olmayan akıllara benzemeye başlar. Hayal gücünün toplayıcı ve koruyucu özelliğinden farklı olarak, düşünen nefis, akledilirleri yeniden düşünmek istediğinde faal akılla tekrar temas kurmak zorunda kalır. Fakat ilk kez gerçekleşen temastan farklı olarak, akıl, bu sefer aynı bilme sürecinden geçme gereğini duymaz, çünkü daha önceki deneyimleri, onda faal akılla ilişki kurma alışkanlığını yerleştirir. İşte bu derece yükselen nefis, mutluluğunu da kazanmış olur. Çünkü onun mutluluğu faal akılla birleşmesine (ittisal) bağlıdır. Bu birleşme yalnız mutluluğun değil, bilginin de temel kaynağı olmaktadır. Nefis, ittisal ile akledilirler dünyasına ulaşır ve onlara benzer. Hatta bu yolculuğun sonunda Mutlak İyi'ye benzeme söz konusudur. Öyle ki *ilahi nurla aydınlanmış nefisler* (el-Enfus el-Muteellihe), tecelliyi doğrudan alabilecek duruma gelebilirler.<sup>162</sup>

## II.6-Mutluluğun Elde Edilme Aşamaları

İbn Sina, gerçek mutluluğun bu dünyada mümkün olmayacağını bunun ancak öbür dünyada mümkün olacağını söylemekle beraber bu dünyada gerçek mutluluktan pay alacak erdemli bir hayat sürülebileceğini belirtir. İbn Sina bunu söylerken insan nefsinin mutluluğu elde edebilmesi için çeşitli aşamalardan geçmesi gerektiğini söyler. İbn Sina'nın ahlak ve mutlulukla ilgili düşüncelerine baktığımızda onun mutluluğun elde edilmesinde öncelikle nazari(teorik) ve ameli (pratik) aklın yetkinliğe ulaşmasını ön şart

<sup>161</sup> İbn Sina, *Uyunu'l-Hikme*, s.43, Ayrıca b.k.z. Mehmet Aydın, "İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı", s.439-440

<sup>162</sup> Mehmet Aydın, a.g.m., s.440

olarak ortaya koyduğunu görürüz. Bununla beraber mutluluğun elde edilmesinde kutsal aklın rolünden ve ibadetlerin mutluluğun kazanılmasındaki öneminden bahseder.

### II.6.a-Teorik (Nazari) Aklın Yetkinliği:

İbn Sina, gerçek mutluluğun elde edilebilmesi için teorik aklın kemale ulaşması gerektiği görüşündedir. O, insanı bir “nefs” ve bedenden oluşan bir varlık olarak kabul eder. Aristoteles geleneğini sürdüren İbn Sina, nefsi güç ve fiillerine göre bir sınıflamaya tabi tutar.<sup>163</sup>

NEFS		
<u>Nebati</u>	<u>Hayvani</u>	<u>İnsani</u>
Beslenme Gücü	Hareket Gücü	Bilici Güç
Büyüme Gücü	Algı Gücü	Yapıcı Güç
Üreme Gücü		

Nefsin bu güçleri arasında tam bir sıra düzeni vardır. İnsani yetkinliğin kazanılabilmesi ve mutluluğun elde edilebilmesi için bir alttaki gücün bir üsttekine hizmet etmesi gerekir. İbn Sina’ya göre nefsin düşünme gücü yalnızca insanda vardır. İnsani nefsin hem *bilici* hemde *yapıcı* güçlerine *akıl* adı verilir.<sup>164</sup> Bu nefsin birtakım güçlere ayrılması, onun ontolojik anlamda bölünebilirliği anlamına gelmez. Söz konusu iki güç, aklın iki ayrı yönünden başka bir şey değildir. Bu güçlerden birincisi, özellikle soyut düşünce ile ilgili olup *akledilirler* (makulat) dünyasına yönelik olan düşünceye ve insan ruhuna has olan akla hazırlayıcı bir yetidir ve yukarıya yöneliktir ki buna *teorik akıl* denir. İkincisi ise, eyleme hazırlayıcı ve bedene yönelik olup, yapılması veya yapılmaması

<sup>163</sup> İbn Sina, *Şifa-Nefs*, s. 39, *Hudud*, s. 81

<sup>164</sup> İbn Sina, *Necat*, s. II-10

gerekenler ile tikellerden güzel ve çirkinin kendisiyle ayrıldığı bir yetidir ki buna da pratik akıldır denir.<sup>165</sup>

İbn Sina'ya göre insan aklının teorik ve pratik yönlerinin her birinin yatkınlık (isti'dat) ve yetkinlik(kemal) durumları vardır. Onların salt yatkınlık haline *heyulani akıl* denir. Daha sonra bu iki gücün her biri için fiillerini kendisiyle yetkinleştireceği ilkeler meydana gelir. Bunlar teorik akıl için, ilk öncüller (el-Mukaddimatu'l-Evveliyye) ve diğer akledilir ilkelerdir. Pratik akıl için ise meşhur öncüller (el-Mukaddimatu'l-Meşhur) ve diğer yatkınlıklardır. Bunların akılda hâsıl olmasıyla, aklın her iki yönü de *meleke halindeki akıl* durumuna gelir. Bundan sonra ise her iki akıl için de kazanılmış yetkinlik meydana gelir.<sup>166</sup>

Nefsin ilk gücü olan pratik akıl külli ilkelerin mahiyetlerini külli olmaları açısından kabul etme yeteneğidir. O'na göre tümel bilgilerin kendisinde yer ettiği teorik akıl gücü, hissi idrak güçlerinden farklı olarak, doğrudan nefsin kendisi için gerekli olan bir güçtür. Ancak nefsin kendi yetkinliğini kazanması ve metafizik âlemin bilgisine yükselebilmesi için fizik âleme ait bilgilere, dolayısıyla bedene gerek duyulur. Nefsin bizatihi sahip olduğu bu yetenek (isti'dat) nazari akıldır. Teorik aklın semavi ilkelerle kurduğu iletişim sonucu insanda bilgi ve irade meydana gelir. Az veya çok, bu iletişimin varlığı, bilgiyi ve bilginin davranışlara yansımada etken olan iradeyi oluşturur. Zaten insanın mutluluğunun esası da budur. İnsanın asıl amacı bu iletişimi ve sonunda onlarla birleşmeyi gerçekleştirmektir. Çünkü insanın, nefsinin yapısı gereği ve bedenini onu aşağılatıcı işlere doğru çekmesi sebebiyle meleksel cevherlerle kurduğu ilişki, cismi ve bedeniyle kurduğu ilişkiden daha kuvvetlidir. Zaten mutluluk bedenle olan bu ilgi bağından kurtulmak, meleki cevher ve faal akılla ittisalle gerçekleşir.<sup>167</sup>

---

<sup>165</sup> İbn Sina, *Şifa-Nefs*, s. 45, Necat, s. 10-11, *Uyunu'l-Hikme*, s. 42, *Hudud*, s. 80

<sup>166</sup> H.Hüseyin Bircan, a.g.e., s. 343

<sup>167</sup> İbn Sina, *Şifa-Nefs*, s. 178-179, ayrıca bkz. Ali Durusoy, a.g.e, s. 126, Abdurrahman Dodurgalı, a.g.e., s. 81

İbn Sina'ya göre akıl yetkinlik kazanırken şu derecelerden geçer:

**1-Heyulani Akıl** (el-Aklu'l-Heyulani), yani aklın herkese verilmiş olan ilk derecesi olup maddeden soyutlanmış mahiyetleri kabul edebilecek mutlak yetenek durumunda olan akıldır.<sup>168</sup> Bu akıl her şeyden önce ilk akledilirleri (el-Ma'kulatu'l-Ula) alır ki, bunlar asıl veya ikinci akledilirler (el-Ma'kulatu's-Sani) in idrak edilebilmeleri için bir vasıtaadır.<sup>169</sup>

**2-Meleke halindeki Akıl** (el-Aklu bi'l-Meleke) teorik aklın soyut suretleri mümkün yetenek düzeyinde kabul ediş durumudur. Yani akılda akletme denilen melekenin ortaya çıkması böylece fiile yakın bir güç elde etmesi suretiyle oluşan akıldır. Bu akıl derecesinde ilk düşünülürler yani çok açık olan delil gerektirmeyen bilgiler kavranabilir. Aklın bu derecesi ikinci düşünülürleri yani kıyas yolu ile elde edilen bilgileri elde etmeye yönelik bir hazır olma dönemidir.

**3-Fiil Halindeki Akıl** (el-Aklu bi'l-Fiil) teorik aklın, soyut suretleri yetkin yetenek düzeyinde kabul ediş durumudur. Bu durum birinci düşünülür suretlerden sonra kazanılmış düşünülür suretlerin kendisinde gerçekleşmiş halidir. Yani teorik aklın herhangi bir sureti veya akledilirlerin suretini kavrayabilecek bir seviyeye gelmesi, kavradığı bu suretleri aklettiği zaman onları kendisinde var edebilecek bir durumda bulunmasıdır. Bu aşama akledilirlere ait suretlerin her an hazır bulunduğu aşamadır.

---

<sup>168</sup> İbn Sina, Hudud, s. 80

<sup>169</sup> İbn Sina teorik aklın gelişim aşamalarını açıklarken *birinci ve ikinci akledilirlerinden* bahseder. O'na göre *birinci akledilirler*(*el-makulatu'l-evvel*) (düşünülürler), açık seçik düşünülürler (el-makulatu'l-bedhiyye), aklın başlangıç ilkeleri (el-bidayetu'l-ukul), genel bilgiler (el-arau'l-ammiye), doğuştan gelen ilk bilgiler (ulumün evveliyyetün gariziyyetün) ve üstün bilgiler (el-arau'l-aliye) olarak isimlendirmekte ve genellikle “bütün, parçadan büyüktür”, “iki zıt aynı anda bir yerde bulunmaz”, “bir şeye eşit olan şeyler birbirlerine eşittirler” vs. gibi mantığın özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerini bunlara örnek vermektedir. *İkinci akledilirler*(*el-makulatu's-sani*) ise, ikinciler (es-sevani), kazanılmış düşünülürler (el-makulatu'l-müktesebe), olarak isimlendirilmekte ve cins, tür, fasıl, özellik, müfret ve mürekkebe terimler, kıyas, burhan, cedel vs. gibi mantıksal gerçeklikler; suret, zaman, mekan, unsurlar, madenler, oluş ve bozuluş, bitki, hayvan ve insanlardan oluşan yeryüzü varlıklarını konu alan fiziksel gerçeklikler; sayı, geometri, astronomi, müzik gibi konulardan bahseden matematiksel gerçeklikler ile güç, fiil, ilke, neden, ilk yaratıcının isbatı, külli nefis, bağımsız akıllar, inayet, vahiy, nübüvvet, melekler ve ahiret gibi konuları içine alan metafiziksel şeylerden ibarettir. Birinci düşünülürler herhangi bir kazanım olmaksızın zihinde kendiliğinden var olan öncüller olurken, ikinciler ise kazanımla elde edilmiş öncüllerdir. Bkz. Hidayet Peker, İbn Sina'nın Epistemolojisi, s. 111-117

**4-Müstefad Akıl** (el-Aklu bi'l-Müstefad) buna kazanılmış akıl da denir. Teorik aklın soyut suretleri mutlak fiil halinde kabul ediş durumudur. Yani hariçten elde edilen ve nefiste yerleşen, maddeden soyutlanmış mahiyetleri idrak edebilecek durumda olan akıldır. Adından da anlaşılacağı gibi, bu akıl derecesi, insanın doğuştan sahip olduğu bir derece olmayıp kazanılmıştır.<sup>170</sup>

Akıl, heyulani düzeyden bu düzeye sadece kendi imkânlarıyla çıkamaz. Onun bu düzeye çıkabilmesi, hiçbir zaman heyulani düzeyde bulunmamış ve sürekli olarak fiil halinde bulunmuş bir varlığın yardımıyla olur. İşte bu varlığın adı *Faal Akıldır*. İbn Sina *faal akilla* bizim aklımızın durumunu güneşle gözlerimizin durumuna benzetir. Yani güneş nasıl görülebilen objeleri aydınlatır ve onların görüntülerini göze ulaştırırsa, aynı şekilde *faal aklın* etkisi de hayal edilebilenler (mütehayyilat) üzerine doğar ve onları maddi ilintilerinden soyutlamak suretiyle makulat haline getirir ve onları ruhumuza ulaştırır.<sup>171</sup> İşte bu aklın yardımıyla derece derece yükselen insan aklı, her türlü yetkinliği kazanır ve böylece akıllar dünyasının (melekût âleminin) şerefli bir üyesi haline gelir. Sonunda insan aklı faal akılla birleşir. İslam felsefe literatüründe **ittisal** adı verilen bu birleşme, gerçek anlamda “**saadet**”in elde edilmesidir.<sup>172</sup> Fakat hemen belirtelim ki İbn Sina’ya göre nefsin nihai yetkinliği faal akılla ittisal derecesi olsa da tam ve sürekli kazanılacak *en yüce akli haz olan gerçek mutluluk* nefsin maddeden sıyrılması akabinde elde edilecektir.<sup>173</sup>

İbn Sina, gerçek mutluluğun elde edilebilmesi için nazari aklın bu yetkinlik aşamalarından geçerek faal akılla birleşmesi, bu birleşmeyle de kemale ulaşarak gerçek saadete ulaşacağını belirtir.

---

<sup>170</sup> İbn Sina, *Şifa-Nefs*, s. 208-209, *Necat*, s. II,12-13, *Uyunu'l-Hikme*, s. 42-43, *Hudud*, s. 80

<sup>171</sup> İbn Sina, *Uyunu'l-Hikme*, s. 43

<sup>172</sup> Mehmet Aydın, “İbn Sina’nın Mutluluk Anlayışı”, s.437

<sup>173</sup> İbn Sina, *İşarat*, s. 348

## II.6.b-Pratik(Ameli) Aklın Yetkinliği

Mutluluğun elde edilebilmesi için nazari aklın yetkinliği tek başına yeterli değildir. Gerçek mutluluğun elde edilebilmesi için ameli aklında yetkinlik kazanması gerekir. Daha önce geçtiği üzere İbn Sina aklın *bilen* gücünü teorik akıl, aklın *yapan* gücünü de ameli akıl olarak adlandırır. O'na göre *ameli akıl*, aklın eylem hazırlayıcı ve bedene yönelik yetisi olup, yapılması veya yapılmaması gerekenler ile tikellerden güzel ve çirkin onunla ayırt edilir.<sup>174</sup>

İbn Sina'ya göre *nefsin yapan gücü* yani *pratik akıl* kavramı, nefsin bedende veya bedenle gerçekleşen bütün güç ve fiillerini içine alan bir kavramdır. O'na göre pratik akıl eylemlerin tamamında bedene ve bedensel güçlere ihtiyaç duyarken, teorik akıl, beden ve bedensel güçlere ihtiyaç duymakla birlikte bu ihtiyaç bütün yönlerden sürekli değildir. Bundan dolayı insani eylemlerinin bir kısmını organlarla, bir kısmını da organsız gerçekleştirir. İnsanın organlarla gerçekleştirdiği eylemlerinin kaynağı pratik akıl, bu eylemleri belirleyen ise teorik akıldır. Bu nedenle pratik akıl çeşitli etkinliklerinde hem teorik akılla hem de kendi altındaki organlara sahip yetilerle yani bedenle işbirliği içerisinde. Yani insan nefsinin yapıp-etme ile ilgili işlevini yerine getiren pratik akıl (amile gücü) bedenle direkt temas halindedir. Teorik aklın temizlenmesi ve arınmasında ona yardım eden pratik akıl, bedenle olan ilişkisi nedeni ile de iki ayrı cevher olan bu iki güç (amile ve beden)arasında bir nevi organizatördür.<sup>175</sup> İbn Sina'ya göre bu işbirliği sonucu pratik aklın üç türlü işlevi ortaya çıkmaktadır.<sup>176</sup>

İlk olarak, pratik aklın hayvani istek gücüyle ilişkisi sonucunda insana özgü ve hemen gerçekleşebilen bir takım etkin ve edilgin durumlar ortaya çıkar. Yani nefsin irade gücüne bağlı olarak kendisinde oluşan utanma, kızarma, korkma, gülme ve heyecanlanma

<sup>174</sup> İbn Sina, *Uyumu'l-Hikme*, s. 42, *Necat*, s. II-10

<sup>175</sup> İbn Sina, *Necat*, s. II-15-16, ayrıca bkz. Hidayet Peker, a.g.e., s. 49-51, Ali Durusoy, a.g.e., s. 148-149, Abdurrahman Dodurgalı, a.g.e., s. 76-77

<sup>176</sup> İbn Sina, *Necat*, s. II,10-11

ve benzeri karakterler ve bunların sonucunda etki ve tepkide bulunulması gibi nefsanî haller pratik aklın muhtevasına dâhildir. İnsanın garip bir olay karşısında hayrete düşmesi ve bazen böyle bir şeye gülmesi, bazen de hüznün ve acı anlarında ağlaması gibi.<sup>177</sup>

İkinci olarak pratik akıl mütehayyile ve vehim güçlerini kullanarak pratik hayatla ilgili birtakım planlar yapar ve insani sanatların ortaya çıkmasını sağlar. Bu durum insanın, hem bireysel hem de türsel olarak hayatını devam ettirmesini sağlar. O, hayatını devam ettirebilmek için doğayı işleyip kendine yararlı bir hale getirir ve bu konuda diğer insanlarla yardımlaşır. İnsanın bu tür eylemlerinin sonucunda ticaret ve çiftçilik gibi çeşitli insani sanatlar ortaya çıkar.<sup>178</sup>

Pratik aklın üçüncü ve en önemli işlevi ise, pratik aklın teorik akıldan da yardım alarak, nefsin zararlı ve yararlı yahut güzel, mübah ve çirkin olduğunu veya iyi mi kötü mü olduğunu belirlemesidir. Bu onun en temel işlevidir. Çünkü nefsin ahlaki yönünü belirleyen pratik aklın bu işlevidir. O'na göre nefsin bedenle kendisi arasındaki ilişkiyi düzenleme yeteneği olan pratik akıl, bedende ve bedenle gerçekleşen bütün güç ve fiillerin kaynağıdır. Bu yönüyle pratik akıl söz konusu bedene bağlı güçlerin reisidir. Ki zaten O'na göre, ameli aklın bedenin güç ve fiilleriyle olan bu ilişkisi sonucu ahlak meydana gelmektedir.<sup>179</sup> Bu durumda pratik aklın teorik akıldan aldığı değer yargılarına göre bedeni güçleri denetlemesi ve onlardan etkilenmemesi aksine onları etkilemesi onun yetkinliğidir. Eğer pratik akıl bedeni yönlendirme konusunda teorik akıldan aldığı değer yargılarına uyarsa yani ona uygun eylemlerde bulunursa *el-ahlaku'l-fazile* denilen güzel bir ahlak sahibi olur. Buna karşın pratik akıl, teorik akıldan aldığı değer yargılarına uymayıp nefsin hayvani yetilerine göre hareket ederse *el-ahlaku'r-rezile* denilen kötü bir ahlak sahibi olur.<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> İbn Sina, *Necat*, s. II-10

<sup>178</sup> İbn Sina, a.e., a.y.

<sup>179</sup> İbn Sina, *Şifa-Nefs*, s. 209

<sup>180</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 46-47, *Necat*, s. II,10-11

Görüldüğü üzere bedenın istek ve arzularını dizginlemesi ve teorik akıldan aldığı uygun erdemleri eyleme dönüştürmek suretiyle yetkinleşecek olan pratik akıl mutluluk yolunda ilerleyen insan nefesine önemli mesafe aldıracaktır. Görülüyor ki İbn Sina'ya göre nefis, teorik ve pratik açıdan kendisini bedenden ve bedensel isteklerden arındırarak yetkinliğine ulaştığında gerçek mutluluğa ulaşacaktır. İbn Sina'nın kendi ifadesiyle *“Kuşkusuz ahiretteki mutluluk- ki O'na göre gerçek mutluluk budur- nefsi arındırmakla kazanılır. Nefsi arındırmak, onu mutluluk sebeplerine aykırı bedensel yapıları kazanmaktan uzaklaştırır. Bu arındırma, ahlak ve melekeler vasıtasıyla meydana gelir. Ahlak ve melekeler ise, nefsi bedenden ve duyudan yüz çevirtme, ona sürekli kaynağını hatırlatma özelliğindeki fiillerle kazanılır. Nefis, zatına çokça dönerse, artık bedensel hallerden etkilenmez. Ona zatını hatırlatan ve bu konuda kendisine yardım eden şey, fitri alışkanlığının dışında olup yorucu ve hatta zorlanmaya daha yakın fiillerdir. Çünkü onlar, bedeni ve hayvani güçleri yorar, nefsin sadece rahatı isteme, tembellik, güçlüğe katlanmama, arzuların giderilmesi ve hayvani hazlar gibi maksatlar uğruna çalışmayı isteyip kendisini eğitmekten kaçınmasını engeller. Bu hareketler sayesinde nefis, istese de istemese de, Allah'ı, melekeleri ve mutluluk âlemini hatırlamak için çalışmak durumunda kalır. Bu sayede nefiste, bedenden ve etkilerinden sıkılma yapısı (hey'et) ve bedene hâkim olma melekesi yerleşir. Artık nefis bedenden etkilenmez. İnsanın bu fiili devam ederse, Hak yönüne bakma ve batıldan yüz çevirme melekesi kazanır, bedenden ayrıldıktan sonra mutluluğa ulaşmak için sağlam bir istidat elde etmiş olur.”*<sup>181</sup>

---

<sup>181</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s. 445-446



## II.6.c-Mutluluğun Elde Edilmesinde Nebevi Öğretilerin Rolü

İbn Sina, Şifa adlı eserini şu cümlelerle bitirir “ Erdemlerin başı iffet, hikmet ve şecaattir. Bunların toplamı ise adalettir. Bu erdemlerle birlikte nazari hikmete sahip olan kimse, kuşkusuz mutlu olmuştur. Bunların yanı sıra nebevi özellikleri de kazanan kimse neredeyse *insani rab* haline gelir ve neredeyse Allah’tan sonra ona ibadet helal olur. O, yer âleminin sultanı, Allah’ın yeryüzündeki halifesidir.”<sup>182</sup> Yani eğer, yukarda anlatıldığı üzere nazari ve ameli yetkinliklere bir de nebiye özgü özellikleri başka bir ifadeyle peygamberlerin öğretilerini eklersek, en yüce insana, yeryüzünün sultanı ve tanrının oradaki halifesine ulaşmış oluruz.

İbn Sina, tıpkı Farabi ve öteki İslam filozofları gibi, siyaseti, ahlaki kuralların toplumsal düzeyde uygulanması olarak görür. O’nun, Farabi kadar siyaset konusunu işlemediği söylenir. Bilindiği gibi, Farabi, Platon’dan sonra siyaset konusuna en çok ağırlık veren ve bu yönüyle de Platon’la kendisi arasında geçen dönemin yetiştirdiği filozoflardan oldukça farklı bir yere sahip bir düşünürdür. İbn Sina, *Şifa*’nın son bölümlerinde ve öteki bazı eserlerinde siyasete ilişkin görüşlerinde Farabi’nin izinden gider. Aristoteles gibi o da insanı tabiatı gereği içtimai ve siyasi bir varlık olarak tanımlar. İnsan, ihtiyaçlarını karşılamak, kendi imkân ve kabiliyetlerini gerçekleştirebilmek için başkaları ile birlikte yaşamak zorundadır. Toplu olarak yaşama bir dizi yasaların varlığını ve bu yasalara uyulmasını şart koşar. Tanrı, insanların ihtiyaçlarını rahmet ve inayete karşılamak için zaman zaman peygamberler göndermiştir. Kutsal akıl derecesine sahip olan ve Faal Akıl’la doğrudan ilişki kuran bu insanların asıl görevi, dünya ve ahiret mutluluğu için gerekli bilgiyi vermek ve ahlaki erdemleri öğretmektir.

Tanrı’nın nasıl bir varlık olduğu, onun vahdaniyeti ve öteki sıfatları, ölümden sonraki hayatın mahiyeti v.s., peygamberlerin öğrettiği konular arasındadır. Onlar, bütün

---

<sup>182</sup> İbn Sina, a.g.e., s.455,

bu konuları herkesin anlayabileceği bir dille ifade ederler. İnsanların mutluluğa ulaşmalarına yardımcı olan nebi, bir insan olacaktır. Ancak o, başkalarında bulunmayan bir takım özelliklere sahiptir. Nebi, Tanrının iradesine bağlı olarak bir “yol” çizecektir. Şöyle ki, o, öncelikle Tanrının nasıl bir varlık olduğu konusunda bilgi verecek, ona itaat etmenin mutluluk, isyan etmenin ise mutsuzluk getireceğini öğretecektir. Nebi, bu görevi yerine getirirken “marifetullah” konusunda fazla derinlere giderek halkı anlamayacakları şeylerle meşgul etmez; bu konuları kolay kavranabilen misallerle dile getirir. Bilindiği gibi geniş halk kitleleri, hakiki mutluluğun ne olduğunu tasavvur edemezler, çünkü bu mutluluk, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı bir haldir.<sup>183</sup>

#### **II.6.d-Mutluluğun Elde Edilmesinde İbadetlerin Rolü**

Yukarda geçtiği gibi asıl görevi insanlara dünya ve ahiret mutluluğu için gerekli bilgiyi vermek ve ahlaki erdemleri öğretmek olan peygamberlerin öğretilerinin mutluluğu kazanmadaki rolü yadsınamaz. Peygamberlerin bu öğretilerinin kendilerinden sonra unutulmaması ve sürekli hatırlanarak uygulanabilmesi açısından İbn Sina’ya göre ibadetler önemli bir rol oynamaktadır.<sup>184</sup> Ayrıca nefis ibadetler sayesinde istese de istemese de Allah’ı, melekleri ve mutluluk âlemini hatırlamak için çalışmak durumunda kalacaktır. Bu sayede nefiste, bedenden ve etkilerinden sıkılma yapısı ve bedene hâkim olma melekesi yerleşir. Artık nefis bedenden etkilenmez ve mutluluk yolunda yetkinlik kazanmaya başlar.<sup>185</sup> Bu açıdan İbn Sina, mutluluğun kazanılmasında ibadetlerin de önemli bir rol oynadığı görüşündedir.

İbn Sina ibadetlerin yararlarından uzun uzun söz eder. O, büyük felsefi eserlerinde ibadetler üzerinde ayrı ayrı durduğu gibi, bazı ibadetler hakkında müstakil eserler bile

---

<sup>183</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s.441-442, Ayrıca bkz. Mehmet Aydın, “İbn Sina’nın Mutluluk Anlayışı”, s. 445

<sup>184</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 444

<sup>185</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 446

kaleme almıştır.<sup>186</sup> Ona göre gerek tek olarak, gerek toplu olarak ifa edilen ibadetlerin dünya ve ahiret saadatinin elde edilmesinde çok büyük yararları vardır. Özellikle namaz kılan insan diyor İbn Sina, yaratıcısına hitap ettiğini, O'na yaklaştığını ve O'nun huzurunda bulunduğunu hisseder. Namaz ve öteki ibadetler, hem manevi dünyamızı arındırır, hem de toplumsal hayatta peygamberlerin getirdikleri yasaların unutulmamasını ve uygulamasını güvence altına alır. Bu, nefsin arındırılması için şarttır.<sup>187</sup>

## II.7-Dünya ve Ahiret Mutluluğu

İbn Sina, gerçek mutluluğun ölümden sonraki hayatta olacağına inanır. Fakat bu, dünyada mutluluğun olamayacağı anlamına gelmemektedir. Daha önce de geçtiği üzere İbn Sina'ya göre mahiyeti itibariyle bir tek mutluluk vardır. Ayrıca bir de mutluluk olmadığı halde mutluluk olduğu zannedilen durumlar vardır. Bunlar da insanların çoğunun mutluluk olarak gördüğü bedeni hazlar, zenginlik, onur ve benzeri harici iyiliklerdir. Fakat bunlar kendi kendine yeterli ve özü itibariyle istenilen şeyler olmadıkları ve ayrıca bu tür şeylere ulaşıldığında insandaki talep sona erdiğinden ve dolayısıyla da bu harici iyilikler hep başka bir amaç için istendiğinden ya da başka bir amaca ulaşmak için talep edildiğinden bunlar hiçbir zaman gerçek anlamda mutluluk olarak görülmeği hak etmemektedirler. Bu nedenle bunlar gerçek mutluluğun elde edilmesi için birer ilke olamazlar ve ayrıca bunları gerçekleştirmeye yönelik bir ahlaki hayat mutsuzluktan başka bir şey getirmeyecektir. Dolayısıyla gerçek mutluluk öteki dünyada gerçekleşecektir. Peki, o zaman insan bu dünyada hiçbir şekilde mutluluğu elde edemeyecek midir? Ya da başka bir ifadeyle insan bu dünyada sürekli mutsuz mudur?

Öncelikle hemen belirtelim ki İbn Sina'nın mutlulukla ilgili genel görüşlerine baktığımızda onun mutluluğu devamlılık ilkesine dayanarak dünyevi ve uhrevi olarak ele

---

<sup>186</sup> Mesela *Risale fi's-Salât* gibi.

<sup>187</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 443-446, ayrıca bkz. Mehmet Aydın, "İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı", s.445

aldığı söylenebilir. Bu nedenle İbn Sina'ya göre insan bu dünyada tam ve sürekli olmasa da mutluluktan pay alabilmektedir. İbn Sina'ya göre insanın mutluluğu için gerekli olan yetkinlik bu dünyada kazanılmaktadır. Çünkü bedenden ayrıldıktan sonra nefsin bedene dönmesi bir daha mümkün değildir.<sup>188</sup> İşte nefsin mutluluğu dünya hayatında yetkinliğiyle doğru orantılıdır. Başka bir ifadeyle nefis bu dünyada yetkinliği ölçüsünde sürekli ve tam olmasa da gerçek mutluluktan payını alacaktır.<sup>189</sup> Bu dünyada mutluluğun tam ve sürekli kazanılamaması nefsin bedenle birlikte bulunmasıdır. Çünkü O'na göre nazari ve ameli açıdan yetkinleşen nefis ancak bedeninin etkilerinden kurtulup faal akılla ilişkiye girdiğinde elde edilmektedir.

İbn Sina dünyada mutluluğun elde edilmesinde dinin faydasından bahsetmektedir. O'na göre insan ancak bir toplum içinde yetkinleşebilmektedir. Yani insan yalnız bir bireyken insanlarla ilişki kurarak ve yardımlaşarak yeterli hale gelebilmektedir. Başka bir ifadeyle, insanların yalnız başına ihtiyaçlarını karşılayamaması onları bir arada toplu olarak yaşamaya zorlamış bununla da şehirler ve toplumlar meydana gelmiştir. İşte toplu bir halde yaşama insanların belli bir yasaya göre hareket etmesini, yetkinlikleri ve mutlulukları açısından gerekli kılmaktadır. Bun noktada O'na göre nebevi öğretiler önemli rol oynamaktadır. Peygamberler insanlar arasında ilahi yasaları ve adaleti dolayısıyla dünyada mutluluğun tadılabilmesi için, öncelikle insanlara Allah'ı ve onun sünnetini, kazanılması gereken faziletler ile kaçınılması gereken reziletleri anlatmaktadırlar. İnsanlarda bu öğretilere uyduğu ölçüde dünya hayatında mutluluktan pay almakta ve ayrıca bu durum ahiretteki mutluluğa ulaşmanın da yolunu açmaktadırlar.<sup>190</sup> Yine O'na göre dünyada insanların mutlu ve huzurlu olabilmeleri için kendilerine sürekli Allah'ı

---

<sup>188</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s. 428-429

<sup>189</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 348

<sup>190</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 441-442

hatırlatan ve onları kötülüklerden arındıran ibadetlerin de önemli rol oynadığına değinmiştik.<sup>191</sup>

İbn Sina'ya göre gerçek mutluluğun nefsin nazari ve ameli yönden yetkinleşerek ve bedenden ayrılmasından sonra kazanılacağını belirtmiştik. Çünkü O'na göre insan ruhu bu dünyada saadeti en mükemmel şekliyle kazanmaya elverişli bir mahiyette değildir. Şu halde nihai saadet bu dünyada değil, öbür dünyadadır.<sup>192</sup> Bu noktada İbn Sina insanların dünya hayatında nazari ve ameli yetkinlikleri kazanmaları açısından ahirette nefleri yetkinlik ve dolayısıyla mutlulukları açısından beş kategoride ele alır. Buna göre;

**1-Nazari ve Ameli açıdan Yetkinliğe Ulaşan Nefslere:** Nazari ve ameli akıl güçlerine ilişkin tam yetkinliklerini kazanan bu nefslere, *mukaddes nefsler*(*el-enfusu'l-mukaddese*), *insani Rabb* (*rabbun insaniyyün*), *gerçek melik* (*el-meliku'l-hakiki*), *kâmil münezzih ve arif münezzih nefsler* denilmektedir. Bu nefsler bedenden ayrıldıktan sonra gerçek mutluluk âlemine ulaşırlar ve en yüce mutluluğa erişirler. Bunlar içerisinde de en erdemli olan ise gerçek filoz ve kutsal akla sahip gerçek nebi ve gerçek melikleridir.<sup>193</sup>

**2- Nazari Açıdan Tam Yetkin Olmayıp Ameli Açıdan Tam Yetkin Olan Nefslere:** Bunlar ölümden sonra gerçek mutluluğun hissi hazlarda olduğuna inanan nefslerdir. Bu nefslere, İbn Sina'nın *abid ve zahid* terimleriyle ifade ettiği kişilerin nefsleridir.<sup>194</sup> Bu kimselerin, nefsleri bedenle beraberken hissi hazlardan vazgeçmeleri ve ameli akıl açısından yetkinleşmeleri, öteki âlemde hissi hazlara olan inançları sebebiyledir. Bunlarda kendilerine vaad edilen hissi hazları bir süre tattıktan sonra gerçek mutluluk olan akli hazlara ulaşacaklardır.

---

<sup>191</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s. 443-444

<sup>192</sup> İbn Sina, *Risale-fi's-saade*, s. 4-5

<sup>193</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s. 423,435,455, *İşarat*, s. 355-359

<sup>194</sup> İbn Sina, *İşarat*, s. 355

### **3- Nazari Açıdan Tam Yetkin Olup Ameli Açıdan Tam Yetkin Olmayan**

**Nefsler:** Kamil gayru münezzih olan bu nefisler, nazari akıl gücü bakımından gerçek mutlulukların ne olduklarını bildikleri halde, hissi hazlara ilişkin isteklerinden tamamen arınmamış nefislerdir. Bu nefislerde hissi hazlara yönelik kötü bir karakter geliştiğinden hissi hazları istedikçe elem ve eza duyar fakat bu elem nazari akıl gücü açısından olmadığı için bir süre sonra bu istek silinir. Ve gerçek mutluluğa kavuşur. Burada nefsin bir süre elem duyup mutluluğa ulaşamadığı hal berzah âlemidir.<sup>195</sup>

**4-Nazari Açıdan Yetkinleşme İmkânı Olmayan Nefsler:** İbn Sina'ya göre bu nefisler yaratılışı gereği kavrayışı kıt olan (bülh) kimseler ile çocukların veya kavrayış yetkinliğine sahip olduğu halde ölümden sonra kendisine ait bir mutluluğun ve veya mutsuzluğun olduğu aklına bile gelmeyen ve kendilerine bu konuda herhangi bir bilgi de ulaşmamış nefislerdir. Onlar için ne mutlak mutluluk ne de mutlak mutsuzluk söz konusudur. Eğer onlar kötü bir ahlak kazanmadan bedenden ayrılmışsalar, onlar için Allah'ın rahmetinden bir genişlik vardır. Aksine kötü bir ahlaktan sonra bedenden ayrılmışlarsa acıkan birinin açlıktan duyduğu elem türünden bir elem vardır.

### **5-Nazari ve Ameli Açıdan Yani Her İki Yönden de Yetkin Olmayan Nefsler:**

İbn Sina'ya göre bu nefisler, her iki açıdan yetkinleşme imkânına sahip olmasına rağmen bilinçli olarak yetkinleşmeyen ve yetkinleşmekten uzak nefislerdir. Bunlar Tanrıdan gelen metafizik bilgiyi (lema'), ahretteki azabı ve gerçek mutluluğu inkâr edip yanlış fikirlere sapanan ve Tanrı tanımaz inatçı kimselerdir. Bu nefisler bedenden ayrıldıktan sonra çok pişman olacaklardır, fakat bu pişmanlıkları onlara fayda vermeyecektir. Bunlar bedenden ayrıldıktan sonra ebediyen mutsuz (el-elemu's-sermedi) kalacaklardır.<sup>196</sup>

Görüldüğü gibi İbn Sina'da nefislerin mutluluğu, nazari ve ameli açıdan yetkinleşmelerine göre belirlenmektedir. Nazari ve ameli açıdan tam yetkinleşen nefisler

<sup>195</sup> Ali Durusoy, a.g.e., s.192

<sup>196</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s. 429, Ayrıca bedenden ayrıldıktan sonra nefsin yetkinlik ve mutluluk dereceleri ile ilgili geniş bilgi için bkz., Ali Durusoy, a.g.e., s. 19-194

gerçek mutluluğa ulaşabilmektedirler. Nazari ve ameli açılardan birinde tam yetkin olup diğesinde tam yetkin olmayan nefsler belli bir elem durumundan sonra gerçek mutluluğa ulaşmaktadırlar. Nazari ve ameli açıdan yetkinleşme imkânı olmayan nefsler için ne mutlak mutluluk ne de mutlak mutsuzluk söz konusudur. Hem nazari hem de ameli açıdan yetkin olmayan nefsler ise ebediyen mutsuz kalacaklardır.

## SONUÇ

İbn Sina'ya göre kendi kendine yeterli olan ve özü itibariyle istenmesi gereken *mutlak, bizatihi ve en yüksek iyi*, sadece *nihai bir gaye* olan *gerçek mutluluktur*. Bu nedenle gerçek mutluluk dışındaki iyiliklerin hepsi *arzi iyiliklerdir*. Ya da başka bir ifadeyle bunlar gerçek mutluluğa ulaştırdıkları ölçüde iyidirler. Diyebiliriz ki o, ilim, riyaset gibi ve hatta ahlaklılık da dâhil insanı yetkinleştirecek her türlü çabanın en üst şartı olarak gerçek mutluluğu görmektedir. Bu anlamda insanın eylemleri bu ideali gerçekleştirmeye yönelik olmalıdır.

İbn Sina'ya göre mutluluğun arzu ve eğilimlerin doyurulması, zenginlik ve şan-şöhret gibi algılanan yani gerçek mutluluk olmadığı halde mutluluk olduğu zannedilen sahte durumlardan ayrılması gerekir. Kendi kendine yeterli olan ve başka bir şeyden dolayı değil de özünden dolayı istenen gerçek mutluluk natık nefse ait mutluluktur. Bu sebeple nihai bir gaye, en yüce bir iyi ve yetkinlik anlamında natık nefsin kazanacağı bu mutluluk başarılabilirdiği ölçüde kısmen bu dünyada, fakat tam ve gerçek anlamıyla nefsin bedenden ayrılmasıyla, öteki hayatta elde edilecektir.

İbn Sina'ya göre insanı diğer canlılardan ayıran en temel özelliği insanın akıl sahibi bir varlık olmasıdır. O'na göre aklın bilen ve yapan gücü olmak üzere iki temel yetisi vardır. O, aklın yapan yönüne pratik akıl bilen yönüne de teorik akıl der. O'na göre pratik akıl bir yandan bedenle birlikte nefsin bitkisel ve hayvani yetileriyle, bir yandan da teorik akılla ilişkileri düzenleyip yönlendirebilme özelliğine sahiptir. Bu aklın en önemli görevi, teorik akıldan aldığı değer yargılarıyla - "zülüm kötüdür, adalet iyidir" gibi - nefsin nebati ve hayvani yetilerine yol göstermek, onları yönetmek ve denetim altında tutmaktır. Pratik akıl bunu gerçekleştirdiği ölçüde nefste güzel bir ahlak meydana gelecek ve mutluluk yolunda pratik akıl yetkinliğine kavuşacaktır. Aksi halde nefste kötü bir ahlak meydana gelecek ve yetkinlikten uzaklaşacak ve mutsuz olacaktır.



Teorik akıl ise soyut düşünce ile ilgili olup “akledilirler” (makulat) dünyasına yönelik olan düşünceye ve insan ruhuna has olan akla hazırlayıcı bir yetidir. Bu aklın yönü yukarıya doğru olup yetkinlik yolunda aşama aşama ilerleyerek Faal Akılla ilişkiye geçince yetkinliğini tamamlamış olacaktır.

İşte İbn Sina’ya göre nefis ancak teorik ve pratik yönden yetkinliğe kavuşunca bu dünya hayatında erdemli bir ahlaki hayata sahip olacak ve gerçek mutluluktan, tam ve sürekli olmasa da, nasiplenecektir.

O’na göre ahirette gerçekleşecek olan gerçek mutluluğun bu dünyada tam ve sürekli olarak tadılamaması nefsin bedenle birlikte olmasından dolayıdır. Çünkü İbn Sina’ya göre natık nefis bu dünyada teorik ve ameli açıdan yetkinliğini tamamladıktan ve beden ve bedeninin etkilerinden kurtulup bağımsızlaştığında hazların en yüksek derecesi olan gerçek mutluluğa ulaşacaktır. Bu gerçek mutluluğun kazanılmasında nebevi öğretiler ve ibadetler de yol gösterici bir rol oynarlar.

İbn Sina ahlak konusunda diğer filozoflar gibi salt ahlak ile ilgili müstakil eserler kaleme almamışsa da hacimli eserlerinde ahlak ve insanın mutluluğu ile ilgili düşüncelerine geniş bir şekilde yer vermiştir. Bu yüzden onun aynı zamanda bir ahlak filozofu olduğunu söyleyebiliriz.

## BİLİYOĞRAFYA

### A) İBNİ SİNA'NIN KENDİ ESERLERİ

- ———, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, Mücteba ez-Zarii, Kum 2005
- ———, *en-Necat fi'l Mantık ve'l İlahiyat*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1992
- ———, *eş-Şifa, el-İlahiyat*, I-II, nşr. G.C. Anawati – S. Zayid-İbrahim Medkur
- ———, *eş-Şifa, en-Nefs*, (Avicenna's De Anima Being The Psychological Book of Kitab el-Şifa, Edit By F. Rahman, Oxford University Pres London, Toronto – Nev York 1970)
- ———, *Risale fi'l-Ahd*, "Tis'u Resail" içinde, ss. 142-151
- ———, *Risale fi – Aksami'l-Ulumi'l-Akliyye*, "Tis'u Resail" içinde, ss. 104-118
- ———, *Risale fi'l – Hudud*, "Tis'u Resail" içinde, 72-102
- ———, *Risale fi - İlmi'l-Ahlak*, "Tis'u Resail" içinde, Daru'l-Arab, Kahire, II. Baskı, ss. 152-156
- ———, *Risale fi Kuvve'l-İnsaniye ve İdrakatuha*, "Tis'u Resail" içinde, ss. 60-70
- ———, *Risale fi – Mahiyeti'l – İşk*, çev. ve nşr. Ahmet Ateş, Kırk Ambar Kitaplığı, İstanbul 2002
- ———, *Risale fis-Saade*, Dairetu'l-Mearifi'l-Osmaniyye Meclisi Matbaasının I. Basımı, 1353 h.
- ———, *Uyunu'l – Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevi, Beyrut 1980

## B) DİĞER ESERLER

- AKARSU, Bedia, *Mutluluk Ahlakı(Ahlak Öğretileri 1)*, İnkılap Yay., İstanbul 1998
- ALTINTAŞ, Hayrani, *İbni Sina Metafiziği*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002
- AMİRİ, es-Saade ve'l-İs'ad fi Sireti'l-İnsaniyye, İntişarat-ı Damışgah-ı Tahran, h. 1336
- ARİSTOTELES, Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, Ayraç Yay., Ankara 1998
- ———, *Ruh Üzerine (de Anima)* Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 2001
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., İstanbul, 2001.
- AYDIN, Mehmet S. , *Tanrı Ahlak İlişkisi*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991
- ———, *Din Felsefesi*, İ.İ.F.V. Yay., İzmir, 2001.
- ———, “İbni Sina'nın Mutluluk Anlayışı”, *İbni Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, Ankara 1984, ss. 433 – 451
- ———, “İbni Sina'da Ahlak ve İnsanın Mutluluğu”, *Cevher Nesibe Sulatan Anısına düzenlenen İbn-i Sina Kongresi Tebliğleri*, Kayseri 1984, ss. 241 - 253
- BAYRAKTAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Diyanet Vakfı Yay.,Ankara 1998
- BİRCAN, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay. , İstanbul 2001
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2000
- ÇAĞRICI, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İFAV Yay. , İstanbul 1989
- ———, *Gazzali'ye Göre İslam Ahlakı*, Ensar Yay. , İstanbul 1982
- ÇİLİNGİR, Lokman, *Ahlak Felsefesine Giriş*, Elis Yay. , Ankara 2003

- DAĞ, Mehmet, “İbni Sina’nın Psikolojisi”, *İbni Sina’nın Doğumunun Birinci Yıl Armağanı*, der. Aydın Sayılı, Ankara 1984, ss. 319 – 404
- DURUSOY, Ali, *İbni Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İFAV Yay., İstanbul 1993
- DODURGALI, Abdurrahman, *İbn Sina Felsefesinde Eğitim*, İFAV Yay., İstanbul 1995
- EFLATUN (Platon), *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu – M. A. Cimcaz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985
- ERDEM, Hüsameddin, *Ahlak Felsefesi*, Hü-Er Yay., Konya, 2002
- ———, *Ahlaka Giriş*, Konya 1994
- ———, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-Er Yay., Konya, 1999.
- ———, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yay., Konya, 1999.
- FAHRİ, Macit, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu – Atilla Arkan, Litera Yay. , İstanbul 2004
- ———, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay. , İstanbul 1992
- FARABİ, Ebu Nasr, *İhsau’l – Ulum ( İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay. , Ankara 1999
- ———, *et-Tenbih Ala Sebili’s-Saade*, Tahkik C. Ali Yasin, Daru’l-Menahil, Beyrut-1985
- ———, *Tahsilu’s – Sa’ada ( Mutluluğun Kazanılması)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay. , Ankara 1999
- ———, *el – Medinetu’l – Fazıla ( İdeal Devlet)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay. , Ankara 1997
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, X. Baskı, İstanbul, 1996.

- GUTAS, Dimitri, *İbni Sina'nın Mirası*, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay. , İstanbul 2004
- KARLIĞA, İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri, Litera Yay. , İstanbul 2004
- KAYA, Mahmut, "İbni Sina Felsefesinde Mutluluk Kavramı", *Uluslar arası İbni Sina Sempozyumu – Bildiriler -* , Ankara 1984, ss. 495 – 500
- KILIÇ, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, Diyanet Vakfı Yay. , Ankara 1996
- KUŞPINAR, Bilal, İbni Sina'da Bilgi Teorisi, M.E.B. Yay., İstanbul 1995
- KUTLUER, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1989
- MENGÜŞOĞLU, Takiyyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, IV. Basım, İstanbul, 1988.
- ÖZGEN, M. Kasım, *Farabide Mutluluk ve Ahlak İlişkisi*, İnsan yay. , İstanbul 1997
- PEKER, Hidayet, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Arasta Yay., Bursa-2000
- ÜLKEN, H. Ziya, *Ahlak*, Ülken Yay. İstanbul 2001
- ———, *İslam Düşüncesi*, Ülken Yay. İstanbul 2000
- ———, *İslam Felsefesi*, Ülken Yay. İstanbul 1998
- ———, "İbn Sina'nın Din Felsefesi", Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Ankara–1955, sayı I-II, s. 83
- TÜRKER – KÜYEL, Mübahat, "İbni Sina ve al – Akl al – Faal", *İbni Sina Doğumunun Bininci Yıl Armağanı İçinde*, Ankara 1984
- WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, V. Baskı, Sosyal Yay., İstanbul, 1998.