

**T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FÂRÂBÎ, İBN SÎNÂ VE İBN RÜŞD'E GÖRE NEFSİN GÜÇLERİ VE
AHLÂK İLİŞKİSİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
Cahide PALAOĞLU**

**Enstitü Ana Bilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ**

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir COŞKUN

Aralık – 2017

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**FÂRÂBÎ, İBN SÎNÂ VE İBN RÜŞD'E GÖRE NEFSİN GÜÇLERİ VE
AHLÂK İLİŞKİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Cahide PALAOĞLU (127215006)

Enstitü Ana Bilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

Bu tez 19/12/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

	Adı SOYADI	Kanaati			İmza
Jüri Başkanı <i>(Danışman)</i>	Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir COŞKUN	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. M. Tahir YAREN	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Eşref ALTAŞ	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Göre Nefsin Güçleri ve Ahlâk İlişkisi

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 70 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 29/11/2017 tarihinde aşağıda ismi yazılı araştırma görevlisi tarafından şahsıma iletilen İthenticate intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 11'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

Kaynakça hariç,

Alıntılar dâhil,

5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Öğrenci İmza

Adı SOYADI	:Cahide PALAOĞLU
Öğrenci Numarası	:127215006
Ana Bilim Dalı	:Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	:Felsefe ve Din Bilimleri Tezli Yüksek Lisans
Türü	: () Proje (X) Yüksek Lisans Tezi () Doktora Tezi

Taramayı Yapan Arş. Gör.

Danışman

ÖNSÖZ

“Nefsim kudret elinde olan Zat'a yemin ederim ki, eğer siz hiç günah işlemesiniz, Allah sizi toptan helak eder; günah işleyen, arkadan da istiğfar eden bir kavim yaratır ve onları mağfîret ederdi.”¹

“Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsinin arındırıcı kurtuluşa ermiştir.”²

İslam dininin temel kaynakları Kur'an-ı Kerim ve sünnete baktığımızda, Yüce Allah tarafından kendisine meleklerin secde etmesi emredilen insanoğlunun, iyiliğe olduğu kadar kötülüğe de yatkın bir nitelikte yaratıldığına işaret edildiğini görmekteyiz. Bu dünyada bir imtihan sebebiyle bulunmakta olan ve “akletmez misiniz” sorusunun muhatabı olan insanın, dışarıdan bakıldığında bedenden ibaret görünen ahlâkî davranışlarının bedenden farklı bir ilkesi bulunmaktadır. Çalışmamız, nefis adını verdiğimiz bu ilkenin, insanın ahlâkî tutumlarına tesirinin ne yönde ve nasıl olduğunu ortaya koyma amacını taşımaktadır.

Çalışmamız bir giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Her bölümde tek bir filozofun düşüncelerine değinmek suretiyle, sırası ile Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün görüşlerine yer verilmiştir. Öncelikle nefis kavramının tanımı yapılarak, nefsin türleri ve güçleri hakkında verilen bilgilerden sonra bilhassa insan nefsinin ayırt edici vasfı olarak nitelenen akıl melekesi üzerinde durulmuştur. Akıl melekesinin insanın eylemlerine ve ahlâkî yaşantısına tesirinin anlatıldığı bu çalışmanın, İslam Felsefesi literatürüne ufak da olsa bir katkısı olmasını temenni ediyorum.

İlim yolculuğuna çıkma hususunda beni yüreklendiren muhterem hocam Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu'na teşekkürü borç biliyorum. Bu çalışmayı ortaya koyarken tez konusu, kaynak, yöntem gibi her aşamada ilmi ve daha önemlisi manevi desteğini hissettiğim pek değerli hocam Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Coşkun'a içten şükranlarımı sunarım. Tez yazım aşamasında beni destekleyen eşime teşekkür ediyorum. Ayrıca tercüme eserlerinden faydalandığım Litera Yayıncılığa da emeklerinden dolayı minnettarım. Son olarak bu günlere gelmemde en büyük desteğini gördüğüm, dualarını benden esirgemeyen anne ve babama ise teşekkürün en büyüğünü borç biliyor, tezimi onlara ithaf ediyorum.

Gayret bizden, muvaffakiyet Yüce Allah'tan.

Cahide PALAOĞLU
Aralık 2017

¹ Müslim, Tevbe 9, (2748)

² Şems 7/8

İÇİNDEKİLER

BEYAN.....	i
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR	iv
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi	1
2. Araştırmanın Yöntemi ve Faydalanılan Kaynaklar.....	2
BİRİNCİ BÖLÜM FÂRÂBÎ: AKIL VE MUTLULUK	3
1. Bir Yetkinlik Olarak Nefsin Tanımı ve Varlık Sahasına Çıkışı.....	4
1.1. Nefsin Güçleri.....	6
1.2. Ahlâka Temel Teşkil Eden Güç: Akıl (el-kuvvetü'l-nutkiyye).....	8
2. Ahlâk ve Akıl İlişkisi	10
2.1. Faziletler ve Reziletler	12
2.2. Altın Orta	14
2.3. Haz ve Elem.....	15
İKİNCİ BÖLÜM İBN SÎNÂ: YETKİNLİK VE AHLÂK.....	18
1. Nefsin Tanımı ve Varlığının İspatı.....	19
1.1. Nefsin Türleri ve Güçleri.....	21
1.2. İnsani Nefse Özgü Aklî İdrak Gücü (el-kuvvetü'n-nutkiyye).....	26
2. Akıl ve Ahlâk İlişkisi	30
2.1. Haz ve Elem.....	32
2.2. Altın Orta	35
2.3. Nefs ve Ölüm Ötesi	37
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İBN RÜŞD: AKIL VE NEFS.....	39
1. Canlılığın İlkesi Olarak Nefs.....	41
1.1.Nefsin Güçleri.....	42
1.2. Akıl Gücü	45
1.3. Arzu ve İstek Gücü	49
2. Ahlâk ve Akıl İlişkisi	51
SONUÇ.....	55
KAYNAKÇA	59
ÖZGEÇMİŞ.....	62

KISALTMALAR

- a.g.e.** : Adı geçen eser
a.g.m. : Adı geçen makale
c. : Cilt
çev. : Çeviren
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Edt. : Editör
ö. : Ölümü
s. : Sayfa
Yay. : Yayınları

Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tez Özeti

Tezin Başlığı: Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e Göre Nefsin Güçleri ve Ahlâk İlişkisi	
Tezin Yazarı: Cahide PALAOĞLU	Danışman: Yrd.Doç.Dr. Abdulkadir COŞKUN
Kabul Tarihi: 19.12.2017	Sayfa Sayısı: vi (ön kısım) + 62 (tez)
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri	
İslam filozofları insan nefsi ve ahlâk konularında pek çok görüş ortaya koymuştur. Konusu itibariyle nefis, nefsin güçleri ve bu güçlerin ahlâka etkilerini kapsayan bu çalışmanın amacı, insan nefsinin sahip olduğu güçlerin ahlâk üzerindeki etkilerini araştırmaktır. Genel olarak nefsin güçleri özelde ise aklın, ahlâkın oluşumunu ne şekilde etkilediği, tezin ana konusunu oluşturmaktadır. Bu çalışma, üç bölümden oluşmakta olup ilk bölümde Fârâbî'nin (ö. 339/950) nefsin güçleri ve bu güçlerin ahlâka etkilerine dair görüşleri incelenmiştir. İkinci ve üçüncü bölümlerde ise ilk bölümdeki konu sıralaması gözetilerek İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) görüşlerine yer verilmiştir. İnsan nefsinin hayvan ve bitkilerle ortak olan birtakım güçleri bulunmakla birlikte konumuz açısından bizim için önem arz eden güç, onu bitki ve hayvanlardan farklı kılarak üstün bir konuma yükselten akıl gücüdür. Netice itibariyle akıl gücünün, ahlâkın güzel ya da kötü oluşunda birincil etken olduğu ve insanın akıl gücünü etkin bir şekilde kullanmasıyla diğer güçlere yön verebildiği ölçüde ahlâkî davranışlar sergilediği ortaya çıkmaktadır. Böylelikle, çalışmamız boyunca ahlâkın güzelleşmesi için insanın, nefsin güçlerini ve bilhassa onu diğer varlıklardan üstün kılan aklını nasıl kullanması gerektiğini ortaya koymayı hedefledik.	
Anahtar kelimeler: Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Nefs, Ahlâk.	

Yalova University Insitute of Social Sciences Master Thesis Summary

Thesis Title: According to al-Fârâbî, Ibn Sînâ and Ibn Rushd, the Faculties of Nafs and Relation of Morality	
Thesis Author: Cahide PALAOĞLU Advisor: Assist. Prof. Abdulkadir COŞKUN	
Date of Acceptance: 19.12.2017	Total Number of Pages: vi (pre text) + 62 (main body)
Department: Philosophy and Religious Sciences Field of Study: Philosophy and Religious Sciences	
Islamic philosophers have presented many views on human nafs and ethics. The subject of this work, which includes the nafs, the faculties of nafs and these faculties' effects on morality, is to investigate the effects of the faculties of nafs which human being possess on morality. The main theme of the thesis is in general, the faculties of nafs; in particular, how intelligence effects the formation of morality. This work is made up of the three parts, and in the first part al-Fârâbî's (n.339/950) views on the power of the nafs and the moral effects of these forces are examined. In the second and third sections, the views of Ibn Sînâ (n. 428/1037) and Ibn Rushd (n. 595/1198) were included, taking into account the subject line in the first section. Althought human nafs has some common faculty with animals and plants this faculty which is important regarding to our topics makes him different from plants and animals while leveling him at high at high position thats the faculty of the mind. As a result, it turns out that reasoning is the primary factor of good or bad morality, and that the person exhibits a certain degree of moral behavior in which he can direct other forces through effective use of his/her mind. Thus, throughout our work, we aimed to present the faculties of the nafs and especially, how should people use their mind which makes them superior to other beings.	
Keywords: Al-Fârâbî, Ibn Sînâ, Ibn Rushd, Nafs, Morality.	

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

“Hulk” kelimesinden türeyen ahlâk sözcüğü, insandan sadır olan iyi ve kötü huyları ifade etmektedir. İnsanın olduğu her yerde varlığından söz edebildiğimiz ahlâk olgusu, öteden beri çokça tartışma konusu olmuştur. Ahlâkın nasıl oluştuğu, doğuştan mı yoksa belli bir çaba sonucu mu oluştuğu, iyi ya da kötü olmasında nelerin etken rol oynadığı gibi zihinlerde oluşan pek çok soruya cevap aranmıştır. Ahlâkın oluşumunda doğuştan gelen birtakım özelliklere ek olarak sosyal, psikolojik, biyolojik pek çok etkenin söz konusu olduğu elbette ki aşîkârdır. Ancak çalışmamızda ahlâk kavramını, ilimler tasnifindeki yeri fizik ilmi altında bulunan nefis kavramı çerçevesinde ele alacağız.

Bu çalışma, nefsin sahip olduğu güçlerin, insan ahlâkını ne ölçüde şekillendirdiğini ortaya koyabilmek amacını taşımaktadır. Bu amaca hizmet edebilmek için nefsin sahip olduğu güçlerin insan ahlâkına etkisi bağlamında incelendiği çalışmada konular, felsefe geleneğinde derin izler bırakmış üç filozofun, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün görüşleri ile sınırlıdır. Üç bölümden oluşan çalışmada her bölümde bir filozofun görüşlerine yer verilmiş, önceki filozofun görüşleri ile paralellik arz eden ya da farklılık gösteren noktalar belirtilmiştir. Her bölümde nefsin güçlerinin müstakil olarak incelendiği ve ahlâka etkisinin tartışıldığı iki alt başlık bulunmaktadır.

Neticede, et ve kemikten ibaret görünen insana hayat veren ilke onun nefsidir. Eylemler her ne kadar beden aracılığıyla gerçekleşiyor olsa da beden hareketlerinin ilkesi olarak kabul edilen nefis, ahlâkî bir değer atfedebildiğimiz insana özgü tüm davranışların çıkış noktasıdır. Dolayısıyla ahlâkî açıdan iyi ya da kötü olarak nitelendirilen eylemler nefsin ve onun güçlerinin birbiri ile olan münasebeti sonucu oluşmaktadır. Buna göre nefsin güçlerinden insana özgü olan aklın, beden üzerindeki hâkimiyeti, güzel ahlâkı oluşturmaktadır.

2. Araştırmanın Yöntemi ve Faydalanılan Kaynaklar

Araştırma sürecinde öncelikle konuya ilişkin kaynak taraması yapılmıştır. İlk olarak filozofların birincil eserlerine yer verilmiş, anlaşılmayan kısımlarda ikincil eserler yol gösterici olmuştur. Ayrıca konumuzla benzerlik arz eden diğer çalışmalar incelenmiştir. Filozofların görüşlerine tezde yer verirken karşılaştırmalı bir metot takip edilmesine özen gösterilmiştir.

Birinci bölümde Fârâbî'nin öncelikle nefis kavramına ilişkin görüşleri ele alınmış, nefsin varlık alanına çıkış süreci olan sudur nazariyesi hakkında bilgi verilmiştir. Çalışma, nefsin güçlerinin ahlâka etkisini ortaya koymayı hedeflediği için konu bakımından akıl gücüne geniş yer verilmiş, diğer güçlere ise kısaca değinilmiştir. Son olarak akıl gücünün ahlâkı şekillendirmede oynadığı role ağırlık verilerek ahlâkın oluşum süreci anlatılmıştır. İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün görüşleri de aynı yöntemle ele alınmıştır. Her bölümde konular işlenirken filozofların eserlerinden elde ettiğimiz görüşlerinde göze çarpan benzerlikler, etkileşimler ve farklılıklar mümkün olduğunca gösterilmeye çalışılmıştır.

Bahsi geçen filozofların görüşlerinde etkisini bariz bir şekilde gördüğümüz Aristoteles'in ahlâk ve nefis konularındaki görüşlerini içeren eserlerinden de istifa edilmiştir. Aristoteles'e ait olan "*Ruh Üzerine*" adlı eser, üç düşünürün de üzerinde bıraktığı etki dolayısıyla incelenmeye değer bulunmuş ve yer yer kullanılmıştır. Yine "*Nikomakhos'a Etik*" İslam filozoflarının ahlâk düşüncelerini derinden etkilemiştir.³ Fârâbî'nin öncelik olarak kendi eserlerinden faydalanılmış, özellikle "*el-Medînetü'l-Fâzıla*", "*Tahsilü's-Sa'âde*" eserleri konuya şekil vermiş, gerektiği yerlerde "*Fusûlü'l-Medenî*", "*Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*", "*et-Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde*" ve "*Kitâbu'l-Hurûf*" incelenmiştir. İbn Sînâ'nın görüşlerini yazarken "*Kitâbü's-şifâ*", "*El-İşârât ve't-Tenbîhât*", "*Kitâbu'n-Necât*" ve "*Metafizik*" adlı eserlerinden faydalanılmıştır. Ali Durusoy'un "*İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*" adlı çalışması ise yine faydalandığımız önemli eserlerdendir. İbn Rüşd'ün görüşlerini anlamak için özellikle "*Telhîs'ün-Nefs*" yol gösterici olmuştur. "*Kitâbu's-Siyâse*", "*Faslu'l-makâl*" ve "*el-Keşf an minhâci'l-edille*" ise konumuzla ilgili hususlarda yine başvurduğumuz eserlerindendir. Konuyu daha iyi anlayabilmek adına eserler ve konu hakkında yapılan diğer kitap ve çalışmalar gözden geçirilmiştir.

Netice olarak üç düşünürün fikirleri hakkında genel bir değerlendirme yapılarak konumuzun kapsamı içinde amacına uygun olarak bir sonuca ulaşılmıştır. Böylece nefsin güçlerinden akıl gücünün ahlâkı şekillendirdiği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

³ Muhammed Enes Kala, "Aristoteles, İbn Sînâ ve Ravaisson'da Alışkanlık-Ahlâk İlişkisinin Değerlendirilmesi", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2009, s. 48.

BİRİNCİ BÖLÜM
FÂRÂBÎ: AKIL VE MUTLULUK

Fârâbî felsefesinde nefis, sadece ahlâk ile değil ontoloji, siyaset, metafizik ile de bir bütün halinde ele alınmaktadır.⁴ Fârâbî'ye göre insan en yetkin hale ulaşabilecek şekilde yaratılmıştır. Ancak insanda bu yetkinlik, doğuştan gelmeyip ona ulaşılması için çaba gerekmektedir.⁵ Kişinin ahlâkî bir özne olabilmesi için öncelikle gerekli bilgiye sahip olması gerekmektedir. Çünkü ahlâk belli pratikleri, hedefleri ve ölçütleri bulunan bilgiye dayalı bir eğitim sürecinde oluşur. Bu sebeptendir ki bilgisel özne olmadan ahlâkî öznenin olması mümkün değildir.⁶

Ahlâktan söz edebilmenin ilk koşulu olan akıllı olma vasfı, varlıklar âleminde yalnızca insana has bir niteliktir. İnsanda ahlâkî eylemlerin sâdır olduğu şey, kılıcın keskinliğine benzemektedir, nasıl ki kılıcı kılıç yapan şey keskin oluşu ise insanı ahlâkî bir varlık yapan şey de nefsidir. Kılıç madde, sûret keskinlik ise, insan bedeninden sâdır olan fiillerin yeri de beden sûreti konumunda olan nefistir. Nefisten fiillerin meydana gelebilmesi için bedene ihtiyaç vardır.⁷ Bu çalışmamızda görünüşte bir bedenden ibaret olan insanın ahlâkî davranışlarının ardındaki ilkeyi inceleyeceğiz.

1. Bir Yetkinlik Olarak Nefsin Tanımı ve Varlık Sahasına Çıkışı

Fârâbî, ilerleyen sayfalarda ayrıntısıyla göreceğimiz nefis ile ilgili görüşlerinde Aristoteles ve Yeni-Eflâtuncu akımın görüşlerinin izlerini taşımaktadır.⁸ Filozofun nefsin tanımında özellikle Aristoteles'i takip ettiği dikkat çekmektedir. Bu başlık altında öncelikle nefsin ne olduğu, canlı cisimler açısından ne önem ifade ettiği ve varlık alanına çıkış sürecinin aşamalarına değineceğiz. Ancak nefsin ne olduğu konusuna geçmeden önce nefsin de dâhil olduğu varlık cinslerinden bahsetmeyi gerekli görüyoruz.

Varlık cinslerinden biri cevherdir (töz) ve cevher üç anlama gelmektedir: İlk anlamda cevher, maddedir (heyula) yani kendi başına kaim olamayan ya da işaret edilemeyen cevherdir. İkinci anlamda cevher, genel görünüş ve sûret (biçim, form) yani kendisine işaret edilen cevherdir ve bundan dolayı (bir şeye) 'bu varlık' denilmektedir. Üçüncü bir anlamda cevher ise maddenin ve sûretin toplamıdır. Heyula bir tür kuvvedir ve sûret ise entelekheia'dır (bilfiil) yani yetkin olmadır.⁹ Fiziki cisimler cansız ya da canlıdır.¹⁰ Yatak, tahta gibi cisimler cansız cisme örnek iken insan ve hayvanlar canlıya örnektir. Bir tahta henüz yatak olmadan önce madde halindedir ve bilkuvvedir. Ona yatak şekli verildiğinde sûret kazanmış ve bilfiil hale geçmiş olur.¹¹

⁴ Enver Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 13, sayı: 2, 2004, s. 152-153.

⁵ Suat Çelikkol, "Fârâbî'de Ahlâk ve Ahlâk Eğitimi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2010, s. 28.

⁶ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 77.

⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf (Harfler Kitabı)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 39.

⁸ Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu", Editör: M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 160.

⁹ Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımalar", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 26, 2004/1, s.66; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 69-70.

¹⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 70.

¹¹ Hanifi Özcan, "Fusûlü'l-Medenî", *Fârâbî'nin İki Eseri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 48; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul, 2012, s. 54.

Varlık cinsleri hakkında kısaca verdiğimiz bu bilgiden sonra, Fârâbî'nin görüşleri üzerinde etkilerini gördüğümüz Aristoteles'in nefis hakkındaki görüşlerine değineceğiz. Aristoteles, *Ruh Üzerine* adlı eserinde “entelekheia” diye söz ettiği sûreti ikiye ayırmaktadır: bilkuvve ve bilfiil sûret. Bu durum, görme yetisinin uykudaki hali (bilkuvve) ile uyanıklık hali (bilfiil) arasındaki farka benzer. Canlı varlıklarda beden madde, nefis ise sûret konumundadır. Böylece nefis, bedeni bilkuvve halden bilfiil hale çıkarır. Bu yüzden Aristoteles, nefsi güç halindeki doğal cismin ilk yetkinliği şeklinde tanımlamaktadır. Misal olarak, gözü bilfiil yapan görmektir, tıpkı nefsin bedeni bilfiil yapmasında olduğu gibi.¹² Fârâbî de böylece, görüşlerinden pek çok izler taşıdığı Aristoteles gibi nefsi, bilkuvve canlı cismin ilk yetkinliği olarak tanımlamaktadır.¹³

Aristoteles'e göre algılamamıza ve düşünmemize olanak veren nefis, bedenin biçimidir. Nefis beden olmaksızın, beden de nefis olmaksızın olamaz. Bu açıdan beden ve nefis, balmumu ile onun biçimine benzer, bunlar birbirinden ayrılmaz. Sûret yalnızca basitçe bir biçim anlamına gelmeyip, aynı zamanda işlev ifade eder. Bu da tıpkı balta ile baltanın kesmesi gibidir. Nefis sayesinde hayat bulan canlı cisimlerin, yaşama sahip olmayan cisimlerden beslenme, hareket etme, duyumlama, düşünme gibi farklı yetkinlikleri bulunmaktadır.¹⁴

Nefsin bilkuvve halden bilfiil hale getirdiği canlı cismin farklı türleri bulunmaktadır. Canlı cismin kabul ettiği nefsin sahip olduğu yetkinlikler, türüne göre değişim göstermektedir. Gök nefisleri, insan nefisleri ve hayvan nefisleri olmak üzere üç tür nefis vardır.¹⁵ Biz konumuzun kapsamı gereği yalnızca insan nefisini ele alacak olsak da öncelikle nefsin varlık sahnesine çıkış sürecinden bahsedeceğiz.

Fârâbî her ne kadar temelde Aristoteles'ten etkilenmişse de nefsin oluşum sürecini açıklamak üzere ilk olarak Plotinus'un ortaya attığı sudur teorisini, İslami öğretilerle bağdaştırarak geliştirmiştir. Böylece filozof, evrendeki varlıkların oluşumunu Tanrı'dan sudûr etme (taşma) şeklinde açıklamaktadır. Buna göre Tanrı, diğer varlıkların ilk nedeni olup O'ndan sonra varlığa gelen her şey, O'nun varlığından bir taşma sonucu oluşmuştur.¹⁶

İlk Varlık kendini düşününce O'ndan birinci akıl taşar, bu aklın da İlk Varlık'ı düşünmesiyle ikinci bir akıl, kendisini düşünmesiyle birinci gök sudûr eder. Bu şekilde her bir aklın Tanrı'yı düşünmesiyle yeni bir akıl, kendisini düşünmesiyle göksel varlıkların nefsi meydana gelir. Buraya kadar sudûr eden varlıklar, gayrı maddî olup maddeden ayrı (mufârık) olarak bulunurlar. Gayrı maddî varlıkların sonuncusunu Onuncu Akıl olan Faal Akıl oluşturur. Fârâbî, bu sebeple varlıkları Ay altı ve Ay üstü olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Buraya kadar yukarıdan aşağıya, mükemmelden kusurluya giden bir hiyerarşi bulunmaktayken Ay altı âlemde eksikten mükemmele giden bir düzen vardır. Ay altı âlemde basitten karmaşığa giden bir varlık silsilesinde sırasıyla heyula adı verilen ilk madde, unsurlar, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan yer alır. Bu sıralamada varlıkların

¹² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 69-75.

¹³ Enver Uysal, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefis Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, s. 152-153.

¹⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 77-79.

¹⁵ Enver Uysal, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefis Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, s.152-153.

¹⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 45.

en değersiz ve basiti ilk madde iken en değerlisi insandır.¹⁷ Unsurlar, içinde zıtlık barındırır ve diğer varlıkları meydana getirir. Bu varlıklar oluş ve bozuluşa tabidirler.¹⁸

Gayri maddî varlıkların bulunduğu Ay üstü âlemin varlık zincirindeki son halka, Faal Akıldır. Ay altı âlemdeki en değerli varlık olan insan aklı ise madde ile beraber bulunmaktadır. Ay altı varlıklar bilkuvve olan madde ve bilfiil olan sûretten meydana gelirler. Bilfiil olma durumu, bilkuvve olma durumundan daha üstündür. Ay üstü âlemdeki akıllar, maddeden ayırık olarak var olmalarından dolayı insan aklından daha üstündür. Ay altı âlemin varlık zincirinde, Ay üstü âleme en yakın varlık olan insan, bedeni ile Ay altı, aklı ile Ay üstü âlemdeki varlıklara benzemektedir. Bu sebeple insanın ulaşabileceği en üstün yetkinlik, bedenine ihtiyaç duymadığı ölçüde yetkinleşip Ay üstü varlıklara benzemesidir. Bu yetkinliğe ulaştığı ve böylece Tanrı'ya benzediği ölçüde ise mutluluğa ulaşır.

İlk Varlık ve diğer Ay üstü varlıklar, özü gereği hem düşünen hem düşünüldür. İlk Varlık haricinde kalan Ay üstü varlıkların her biri hem kendini hem bir üst derecedeki varlığı düşünür, bir alt derecedeki varlık tarafından da düşünülür olur. Bazı varlıklarsa düşünülen oldukları halde kendileri düşünemezler. İnsan da başta böyleyken Faal Akıl sayesinde düşünen mertebesine ulaşır.¹⁹

Özetle, mümkün varlık olarak adlandırılan bütün varlıklar, varlığı kendisiyle kaim olan tek varlık Tanrı'dan taşmıştır. Tanrı'nın kendini düşünmesiyle taşan evren, her bir varlık türünün üstündekinden varlık alıp alttakine varlık verdiği hiyerarşik bir düzen içermektedir. Faal Akıldan Ay altı âleme geçilmekle birlikte gayri maddî varlıklar son bulmakta olup bundan sonraki her bir varlık, madde ve sûretten mürekkeptir. Ay altı âlemde noksandan mükemmele giden varlık düzeninde ilk sıralamayı, "ilk madde" almaktadır.²⁰

1.1. Nefsin Güçleri

Fârâbî'ye göre, nefsin başlıca görevleri eylem, anlama ve algılamadır. Ona göre, nebatî, hayvânî ve insânî olmak üzere üç tür nefis vardır. Nebatî nefsin görevi bireyin yetiştirme ve gelişmesi ile soyun sürdürülmesi, hayvanî nefsin görevi iynin alınıp kötünden uzak durulması, insânî nefsin görevi ise güzelin ve yararlıının seçilmesidir. Fârâbî'nin bu konudaki görüşü, bedenin yetkinliğinin nefisten, nefsin yetkinliğinin ise akıldan kaynaklanmakta olduğu fikrine sahip olduğu şeklindedir.²¹

Nefs konusunu ahlâkî açıdan inceleyecek oluşumuz sebebiyle konumuz, insan nefsi ile sınırlıdır. Her bir nefis türü, kendinden bir alt seviyedeki nefse ait özellikleri de

¹⁷ Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımalar", s. 146; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 51-55.

¹⁸ David C. Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", çev. Cüneyt Kaya, Editörler: Adamson Peter, Richard Taylor; *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Yayınları, İstanbul, 2008, s. 68.

¹⁹ Çelikkol, *a.g.e.*, s. 35-36.

²⁰ Aydın, *a.g.e.*, s. 156-158.

²¹ İbrahim Memiş, "İbn Rüşd Felsefesinde Kavramsal olarak Nefs ve Akıl", *Bakü Devlet Üniversitesi İlmi Mecmuası*, sayı: 7, Mart 2007, s. 120.

kendisinde barındırması sebebiyle insan nefsinin (en-nefsü'l-insâniyye) incelediğimizde aslında hayvanî nefis (en-nefsü'l-hayvâniyye) ve nebatî nefse (en-nefsü'n-nebâtiyye) özgü güçleri de görmüş bulunacağız. O sebeple bu başlık altında insan nefsinin ait güçleri ve onların işlevlerini göreceğiz.

1.1.1. Besleyici Güç (el-kuvvetü'l-gaziye)

İnsanda bulunan nefsin güçlerinin ilki besleyici güç (el-kuvvetü'l-gaziye) olup onu idrak (duyum), şevk (arzu), muhayyile ve akıl izlemektedir.²² Besleyici gücün yönetimi kalptedir, Fârâbî buna âmir kuvvet der ve vücudun diğer organlarına yayılmış olan yardımcı kuvvetleri bulunmaktadır.²³ Bunlar sindirim (hâzıma), büyütme (nâmiye), üreme (müvellide), tutma (mâsıka), def etme (dâfia) gibi alt başlıklara ayrılmaktadır. Sindirim gücü besinleri parçalayarak kan haline dönüştürürken, büyütme gücü organların miktarını artırır, üreme gücü ise cisme tür bakımından benzeyen yeni bir canlı meydana getirir. Tutma gücünün görevi, dışarıdan alınan besini damarda tutmak, def edici gücün görevi ise lazım olmayan besini dışarı atmaktır.²⁴ Buraya kadar saydığımız beslenme, büyüme, üreme güçleri ve onların yardımcı kuvvetleri, aynı zamanda nebatî nefse özgü yetkinliklerdir. Bitkiler buradan itibaren göreceğimiz yetkinlikleri kendilerinde bulundurmazlar.

1.1.2. İdrak Gücü (el-kuvvetü'l-müdrîke)

Derece bakımından besleyici gücün bir üstünde yer alan idrak gücü (el-kuvvetü'l-müdrîke), görme (bâsıra), koklama (şâmiyye), işitme (sem'îyye), dokunma (lemsiyye) ve tatma (zevkiyye) isimleriyle zikredilen beş duyudan (el-havâsü'l-hamse) mürekkep olup her biri kendi cinsini idrak eder. Bir de beş duyudan gelen farklı bilgilerin kendisinde toplandığı âmir kuvvet vardır ki, yeri kalptir.

1.1.3. Muhayyile Gücü (el-kuvvetü'l-muhayyile)

Muhayyile gücüne (el-kuvvetü'l-muhayyile) gelince, duyulur nesnelerin bulunmadığı durumlarda onları zihinde saklamaya devam eden güçtür ve yardımcı kuvvetleri yoktur. Bu güç, duyulur şeyleri uykuda ya da uyanıkken gerçeğe uygun ya da aykırı tarzda birleştirebilir. Muhayyile gücü ve besleyici güç uykuda da faaliyet gösterebilir.²⁵

1.1.4. Arzu Gücü (el-kuvvetü'l-şevkiyye)

Arzu gücü (el-kuvvetü'l-şevkiyye) bir şeyi isteme veya ondan kaçınma işlemini üstlenerek kişide bir irade oluşturur. İrade, duyu ya da akıl gücü ile idrak edilen bir nesneye karşı istek ya da nefret sonucu oluşan kabul etme ya da reddetme kararını vermektir. Kişide nefret, sevgi, şehvet, kaçınma, korku, cesaret, öfke gibi duygular meydana getiren arzu gücü, bedenin tüm organlarını yardımcı olarak kullanır.²⁶

Böylece yukarıda gördüğümüz her bir güç, kendisinden sonraki gücün maddesi, önceki gücün ise sûreti durumundadır. Buna göre, beslenme gücü duyu gücünün, duyu gücü

²² Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 72.

²³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 73.

²⁴ Özcan, "Fusûlü'l-Medenî", s. 49-50.

²⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 73-75; Özcan, "Fusûlü'l-Medenî", s. 49, 51.

²⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 73-75; Özcan, "Fusûlü'l-Medenî", s. 49, 51.

hayal gücünün, hayal gücü ise akıl gücünün maddesi olup her biri, bir öncekinin sûreti olmak üzere tüm güçlerin nihai sûreti akıl gücüdür. Arzu gücü ise duyu, akıl ve hayal gücüne tabidir.²⁷

Anlamış bulunuyoruz ki nefsin, her biri öncesine nispetle daha yetkin beş adet gücü bulunmaktadır. Bitkiler, yalnızca bedende büyüme ve üremeyi sağlayan beslenme gücü ile onların yardımcı kuvvetlerine sahipken hayvanlarda beslenme gücüne ek olarak duyu, hayal ve arzu gücü de bulunmaktadır. Dolayısıyla hayvanları bitkilerden ayıran en önemli farkın idrak ve arzu gücü sonucunda oluşan hareket kabiliyetleri olduğu anlaşılmaktadır. Ay altı âlemdeki varlık tabakasının en değerli varlığı olan insanı, duysal idrak ve arzu gücüyle hareket kabiliyetine sahip olan hayvanlardan farklı kılan özellik, düşünebilmesidir. Beşinci güç olan düşünme gücüne daha geniş yer vereceğimizden onu ayrı bir başlık altında değerlendirmeyi uygun bulduk.

1.2. Ahlâka Temel Teşkil Eden Güç: Akıl (el-kuvvetü'l-nutkiyye)²⁸

Çalışmamızda nefsin güçlerini sadece ahlâkla ilişkileri bağlamında ele almayı amaçladığımız için bu konuda daha ayrıntılı açıklamalarda bulunmadık. Bu güçlerin ahlâka etkisini çalışırken üzerinde en fazla duracağımız güç, akıl gücüdür. Çünkü ahlâk insana özgüdür ve insanı diğer varlıklardan ayıran güç, akıl olduğundan ahlâklı bir varlık olmanın ön koşulu akıl sahibi olmaktır.

İnsanda düşünme görevini yerine getiren ve güzel ile çirkini fark etmeyi sağlayan akıl gücü (el-kuvvetü'l-nutkiyye) sayesinde ilim ve sanatları öğreniriz ve bu güç, diğer kuvvetleri yönetir.²⁹

Aristoteles'te olduğu gibi Fârâbî felsefesinde de aklın amelî ve nazarî olmak üzere iki ayrı işlevi bulunmaktadır. Biri fikir diğeri beceriye dayalı olmak üzere ikiye ayrılan amelî akıl gücü, değiştirebileceğimiz şeylerin bilgisini içerir. Amelî aklın beceri ile ilgili olan bölümüne marangozluk, denizcilik, hekimlik gibi sanatlar birer örnektir. Fikir ile ilgili olan kısmı ise yapılmak istenen şeyin mümkün olup olmadığını, mümkün ise nasıl yapılacağını düşünerek bulmamıza olanak sağlar.³⁰

Nazarî ilmin öncülleri, araştırma yoluyla değil doğuştan gelir. Bir insanın oturuyor olması gibi değişen şeyler bilgi değildir, çünkü onun birazdan ayağa kalkması mümkündür. Üç tek sayıdır cümlesi ise bilgi içerir, zira kesinlik ve değişmezlik bildirir. Bu bilgiler ışığında nazarî aklın, öncülleri kavrayarak “bütün parçadan büyüktür” gibi kişinin doğuştan sahip olduğu ve üçün tek, dördün çift olması gibi bir halden başka bir hale değiştiremeyeceğimiz önermelerin bilgisini içerdiğini söyleyebiliriz. Nazarî ilmi bilkuvve içeren akıl, bilinenden bilinmeyenlere ulaşmak amacıyla araştırma yaptığında bilfiil hale gelmektedir.³¹

²⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 75-76.

²⁸ Özcan, “Fusûlü'l-Medenî”, s. 51.

²⁹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 73-75, Özcan, “Fusûlü'l-Medenî”, s. 49, 51.

³⁰ Özcan, “Fusûlü'l-Medenî”, s. 52.

³¹ Özcan, “Fusûlü'l-Medenî”, s. 72-74.

Fârâbî, Aristoteles'in izinden giderek nazarî aklın bilgi edinme sürecindeki aşamalarını dörde ayırmaktadır. İnsan akli ilk aşamada yetkin olmayıp bilkuvve safhasındadır. Bilkuvve halindeki aklın bilfiil hale geçmesi, aynı zamanda insanın duyum halinden akletme aşamasına geçmesini ifade eder. Böylece akıl maddeden tecrit edilmiş olur.³² Bilkuvve halden bilfiil hale gelmesi Faal Aklın yardımıyla mümkündür. Faal Akıl insan aklına ilk öncülleri vermiştir. Yani insanın ilk yetkinliği doğuştan gelen öncülleri bilmesidir. Akıl bu ilk yetkinliğini kullanarak bilfiil hale gelir.

Akıl, ulaşabileceği en yüksek seviye olan müstefâd akıl safhasında, Faal Akıl ile ittisal halinde olur ve melekler derecesine erişir. Müstefâd akıl, insanın Fârâbî'nin Rûhu'l-kudüs olarak da adlandırdığı Faal Akıl ile irtibat kurmasını sağlayarak Allah, melekler, mutluluk gibi konularda bilgi sağlar.³³ Fârâbî, Aristoteles'ten aldığı Faal Akıl kavramını, İslam inancındaki vahiy meleği er-Rûhu'l-kudüs ile karşılamıştır.³⁴

Fârâbî, insan aklının, gayri maddî Faal Akıl ile bilfiil olmasını, tıpkı Aristoteles gibi gözün güneş ışığı ile görmesine benzetir. Başta, bilkuvve görme yetkinliğini içinde barındıran gözün, güneş ışığı sayesinde güneşi, eşyaları ve renkleri bilfiil görme yetkinliğine ulaşmasına benzer şekilde, akıl da Faal Akıl sayesinde Faal Akıl ve bütün parçadan büyüktür gibi tüm insanlarda doğuştan var olan ilk akılsalları kavramaktadır.³⁵

İnsanda ilk akılsallar var olduğunda derin düşünme (teemmül), düşünüp taşınma (reviyye), amelî düşünce (fıkr) ve keşfetme arzusu oluşur. Bu ilk akılsallar onun ilk mükemmelliğidir ve nihai mükemmellik olan mutluluğa ulaşabilmesi için verilmiştir. Nazarî akıl mutluluğun ve erdemlerin bilgisine ulaşır.³⁶

Nazarî bilgi, nazarî ve kavramsaldır ancak gerçek hayatta nazarî bilgiye akılsallarla birlikte bulunan zaman, mekân, fail, meful gibi şartlara göre değişik arazlar eklenir.³⁷ Nazarî aklın verdiği bilgilerin, çevresel şartlar dikkate alınarak tikel olaya en güzel şekilde uyarlanması görevini amelî akıl üstlenir.³⁸ Amelî kuvvetin, nazarî kuvvetten aldığı tümel ahlâkî ilkeleri gündelik hayattaki tikel olaylara olması gerektiği yer, zaman ve ölçüde uygulamasına taakkul denmektedir.³⁹ Aynı zamanda tecrübe ve gözlem neticesinde tercih edilmesi ve kaçınılması gereken şeyleri anlamayı mümkün kılan bu akıl gücü, tecrübe arttığında artmaktadır.⁴⁰

Bu bilgiler ışığında akıl ile ilgili olarak karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Fârâbî'ye göre nazarî akıl, insana iyi ve kötü gibi genel ahlâkî ilkeleri, gerçek mutluluk ve

³² Mehmet Aydın, "Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 21, 1976, Ankara, s. 303-304.

³³ Aydın, *a.g.m.*, s.304.

³⁴ Hayatî Hökelekli, "İslâm Geleneğinde Psikoloji Kültürü", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 19 sayı: 3, 2006, s. 413.

³⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 85,86; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 169-170.

³⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 87.

³⁷ Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âda (Mutluluğun Kazanılması)*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul, 2012, s.72.

³⁸ Hümeýra Özturan, "Fârâbî Felsefesinde Ahlâkın Kaynağı", *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş, Mervenur Yılmaz, Nobel Yayınları, Ankara, 2016, s.145.

³⁹ Hümeýra Özturan, "Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı Problemi", s. 141, 225.

⁴⁰ Özcan, "Fusûlü'l-Medenî", s. 76-78.

amacın bilgisini sunmaktadır. O halde ahlâki önermelerin kaynağının nazaî akıl olduğunu görmekteyiz. Ancak Fârâbî'ye göre nazarî aklın ilk öncülleri Faal Akıl'dan aldığını göz önünde bulundurduğumuzda ahlâkın nihaî kaynağının ilahî olduğunu söylemek mümkündür.⁴¹

Eylemleri ahlâkî kılacak faziletlerin bilgisine yalnızca nazarî anlamda ulaşmak elbette ki kişiyi ahlâklı ve mutlu yapmak için yetersiz kalmaktadır. Nasıl ki ahlâk kitabını baştan sona ezberlemek bir insanı ahlâklı yapmıyorsa, nazarî bilgi de tek başına yeterli değildir. Zira ahlâkın bir ucu bilgiye diğer ucu eyleme bakan iki yönü bulunmaktadır. Peki, olması gerekenin ne olduğunu bilmek neden yeterli değildir? Çünkü Aristoteles'in ahlâk anlayışında da olduğu gibi bilgi erdemden önce gelse de erdemli eylemi zorunlu kılmamaktadır. Herkes namuslu olmanın bir erdem olduğunu bilse de gündelik hayatta namuslu olabilmek için çevresel şartları değerlendirmek gerekir. Bir insanın namusunu tehlikeye atacak yanlış bir şey yaptığını söyleyebilmek için bu değişkenleri de değerlendiririz yahut hangi davranışın namusumuza zarar vereceğini anlamak için ortama, kişilere, zamana bakarak düşünüp taşındıktan sonra karar verir ve eyleme geçeriz. Böyle durumlarda karar verirken nazarî aklın verdiği bilgiyi ek olarak tecrübelerimizi, gözlem yeteneğimizi de kullanmaktayız. Bu durumda tecrübe ile artan amelî akıl gücü devreye girmektedir.⁴²

2. Ahlâk ve Akıl İlişkisi

Ahlâk, insanın iyi ya da kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan mânevî nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya konan iradeli davranışlar bütünüdür. Ahlâk Arapça'da "seciye, tabiat, huy" gibi mânalara gelen hulk veya huluk kelimesinin çoğuludur.⁴³ Ahlâk (hulk) insandan çıkan fiillerin ya da nefse arız olan huyların iyi ya da kötü olmasına sebep olan şeydir.⁴⁴ Hiçbir ahlâkî olgu yalnız bedeninin ya da yalnız ruhun fiillerinin bir sonucu değildir, ruhsal ve bedensel güçlerin uyumlu çalışmasının bir sonucudur.

Yukarıdaki tanımlara bakarak, hulk yani yaratılış kelimesinden türeyen ahlâk kavramının, insanın, varlığa geliş şekline ve amacına uygun bir hayat sürebilmek için gösterdiği zihinsel ve buna bağlı bedensel çabalarını konu aldığını söylemek mümkün görünmektedir. Zira filozofların ahlâk kavramına yaklaşımlarını incelediğimizde ahlâkî olgunlaşma serüvenini metafizik temellere dayandırdıklarını görmekteyiz.

Ahlâkî tutumlarımızın temelinde eylemlerimiz, onların ardında duygularımız ve duygularımızın ardında da hayata bakış açımız ve düşünce yapımız yatmaktadır. Düşünce yapımızı etkileyen temel unsur ise akıl melekesi ile sahip olduğumuz bilgidir. Akıl dediğimizde biz bu âlemde yalnızca insanların sahip olduğu bir melekeyi anlamaktayız. Tüm bu saydıklarımızın sonucunda mutlu ya da mutsuz bir hayat süreriz. O halde ahlâk dediğimizde iyi ve kötü eylemler sonucu olarak dünya ve ahirette mutlu ya da mutsuz olma durumları da akla gelmektedir. Denilebilir ki ahlâkın temel amacı mutluluğa ulaşmaktır.

⁴¹ Hümeýra Özturan, "Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı Problemi", s. 101.

⁴² Hümeýra Özturan, "Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı Problemi", s. 225-226.

⁴³ Mustafa Çağrı, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2, 1989, s. 1.

⁴⁴ Hanifi Özcan, "Mutluluk Yoluna Yönelme", Fârâbî'nin İki Eseri, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 164.

Sonuç olarak genelde ahlâk, özeldeyse mutluluk, varlıklara has ilmi (ontoloji), bilgiye ulaşma sürecini (epistemoloji), eylemleri ve nihayetinde insanı konu edinmektedir. Ahlâk kavramının neden sadece insana has olması gerektiği ve insanın ahlâkî yetkinliklere nasıl ulaştığı soruları, epistemolojik ve ontolojik veriler ışığında cevaplanabilir.

Platon'a baktığımızda erdemler ile bilgi ve akıl arasındaki bağlantıya dikkat çektiğini görmekteyiz. Ona göre insanların çoğu, ruhun maddî hazlarını amaç edinir ve ancak çok azı eylemlerini akla ve bilgiye dayandırarak erdemli bir hayat sürme amacı taşır. Aristoteles'te ahlâkın asıl konusu olan mutluluk, akıl ve bilgi ve erdemler ile doğru orantılıdır. Her varlık kendi türüne özgü yetkinliği kullandığında mutlu olmaktadır. Buna göre insanın mutluluğu da aklını etkin kılabilmesine bağlıdır. Aristoteles bilgiyi erdem ile bir tutan Platon'dan farklı olarak aklın işlevlerini pratik ve teorik olarak ikiye ayırmakta ve erdemleri de buna bağlı olarak etik ve düşünme erdemleri olarak sınıflandırmaktadır. Çünkü doğrunun ne olduğunu bilmek ile doğru bilgiye göre bir eylemde bulunmak aynı şey değildir. Bu sebeple ahlâkî erdemlere erişebilmek için iradenin aklın sağladığı bilgiler doğrultusunda kullanılması gerekmektedir. Erdemler için yatkınlık, bilgi ve alıştırma gerekmektedir. Eylemlerimizde ne ifrata ne tefrite kaçıp ortayı bulmamız gerekmektedir.⁴⁵

Fârâbî insanın kendileriyle bu dünyada ve ahirette mutluluğu elde ettikleri şeyleri, nazarî erdem, fikrî erdem, ahlâkî erdem ve amelî sanatlar şeklinde sıralamaktadır.⁴⁶ Amacı varlıkların ve içeriklerinin akılla kavranması olan nazarî erdemlerin bir kısmı doğuştan gelen ve çaba sarf etmeksizin elde ettiğimiz ilk bilgiler, diğer kısmı ise belli bir araştırma, çaba ve düşünme sonucu elde ettiğimiz bilgilerdir.⁴⁷ Bu noktada Fârâbî, ilimler tasnifi içerisinde nazarî felsefe adı altında sıraladığımız metafizik, matematik ve fizik alanındaki bilgiyi kastetmektedir. Fikrî erdem ise nazarî ilimlerden madde ile ilişkili olanların gündelik hayattaki değişimlerini, onlara arız olan özelliklerini bilmeyi ifade etmektedir. Örnek vermek gerekirse iffet kavramı iradi bir akılsaldır ancak bu kavram gündelik hayatta bilfiil gerçekleştiği yer ve zamana göre değişiklik gösterir.⁴⁸ Fikrî erdemnin iyi ve güzel şeylere araç olabilmesi için kişinin ahlâkî erdeme sahip olması gerekir.⁴⁹ Bir önceki başlık altında da değinildiği üzere fikrî-amelî akıl, nazarî akıldan aldığı bilgiyi işler, düşünüp taşınma görevini yerine getirerek o bilgiyi günlük hayatta kullanılacak hale getirir. Amelî akıl aynı zamanda kişinin amaçlarına ulaşması için gereken araçları inceler. Amaçlar kadar araçların da iyi ve kötü olması ahlâkî açıdan önem taşıdığından, kişinin iyi araçları seçmesi de fikrî erdem olarak adlandırılır.

Fârâbî, beden gibi nefsin de hastalığı olduğunu ve buna göre nefsin güçlerinin iyi ve güzel işleri yapmasının sağlığına, kötü ve çirkin işler yapmasının hastalığına delalet ettiğini söylemektedir. Kişinin nefsi ile iyi işleri yaptığı durumlar faziletler, kötü işleri ise noksanlıklar, çirkinlikler adını almaktadır.⁵⁰ Bir beden hastalandığında, insan nasıl ki acı

⁴⁵ Vehip Birlik, "Platon ve Aristoteles'in Erdem Anlayışının Akıl, Bilgi ve Mutluluk ile Olan İlişisinin Karşılaştırılması", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013, s. 116-118.

⁴⁶ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s. 53.

⁴⁷ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s. 54.

⁴⁸ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s. 71.

⁴⁹ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s. 38.

⁵⁰ Özcan, "Fusûlü'l-Medenî", s. 45-46.

olanı tatlı, tatlı olanı acı, kendisine faydalı olanı zararlı, zararlı olanı faydalı sanıyorsa, nefsi hastalanan kişi de kötü fiilleri iyi, iyi fiilleri kötü zanneder. Hep iyi olanı isteyip amaç edinen faziletli kimseye karşılık, kötü ahlâka sahip kişi, kötü olanı amaç haline getirir ancak onu iyi zanneder.⁵¹

2.1. Faziletler ve Reziletler

Aristoteles erdemleri ahlâkî ve aklî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ahlâkî erdem, çocukluktan itibaren ve yetişkinlikte edinilen bilgi ve alışkanlıklar neticesinde ortaya bularak oluşan bir karakter ile elde edilirken aklî erdem, aklın düşünme eylemini etkin kılmaktır.⁵² Ahlâkî erdemlerde esas olan alışkanlık iken aklî erdemlerde esas olan eğitimidir. Aristoteles'e göre ahlâkî erdemler doğuştan gelmez, çünkü hiçbir varlık doğal olarak var olan özelliklerini alışkanlıkla zıddına çeviremez. Doğası gereği aşağı düşen taş defalarca yukarı atmakla yukarı gitmeye alışmaz gibi bir örnek verir. Bu da ahlâkî erdemlerin doğuştan değil sonradan kazanıldığını gösterir. Ancak bu durum, kişinin bazı yetenek ve yatkınlıkları doğuştan getirmede anlamına gelmemektedir.⁵³

Fârâbî de, Aristoteles'i takip ederek faziletleri ahlâkî ve aklî olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre aklî faziletler ile hikmet, zekâ, anlayış güzelliği gibi akla ait erdemler anlaşılmakta iken ahlâkî faziletler ile iffet, cesaret, adalet gibi arzu gücüne ait erdemler anlaşılmaktadır. Faziletlerin zıddı olan reziletler de tüm bu erdemlerin eksik bulunuşudur. Fârâbî kişinin nasıl doğuştan bir yazar olması mümkün değilse ahlâklı ya da ahlâksız da olmayacağını söyler. İnsan doğuştan ahlâkî niteliklere sahip değildir. İyi de kötü de onda imkân halindedir. Kişide ahlâkî özellikler alışkanlık ile oluşur. Alışkanlık bir şeyin uzun süre ve tekrar tekrar yapılmasıdır.⁵⁴

Fârâbî ahlâkî fazilet ve bozuklukların, doğuştan getirdiğimiz meyil ve yeteneklere tekrarlar sonucu elde edilen alışkanlığın eklenmesi neticesinde oluştuğunu vurgulamaktadır. Doğuştan gelen meyil kişiye göre değişmektedir. Mesela bir kişi doğuştan yazar olmasa da, yazma yeteneğine sahipse alışkanlık sonucunda bu fiil onda yerleşebilir. Bu örneğe benzer şekilde kişi herhangi bir ahlâkî özelliğe diğerlerinden daha yatkın olabilmektedir.⁵⁵

Ahlâkî fazilet ya da bozukluk, zıddını yapmak suretiyle alışkanlık haline getirilerek yok edilebilir veya zayıflatılabilir de. Fârâbî, kötü fiillerin zıddını zorlukla yaparak kendini kötülükten uzak tutmaya çalışan kişi ile faziletli kişi arasında bir ayrım yapar. Buna göre ilkinde kişi, kötü fiillere arzu duyduğu halde bir dış etken ya da zorlama ile içten gelmeksizin fiillerin zıddını yaparak uzak kalmaya çalışmaktadır, dolayısıyla sevdiği işlerden uzak kalarak acı çekmektedir. Faziletli kişi ise iyi fiilleri bizzat kendilerini yapmaktan haz alarak yapmaktan, kötü fiillere karşı bir istek duymamaktadır.⁵⁶

⁵¹ Özcan, "Fusûlü'l-Medenî", s. 78.

⁵² Muhammed Enes Kala, "Aristoteles, İbn Sînâ ve Ravaisson'da Alışkanlık-Ahlâk İlişkisinin Değerlendirilmesi", s. 32.

⁵³ Enver Uysal, "Değerler Üzerine Bazı Düşünceler Ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi, İnsanî Erdemler – İslâmî Erdemler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 12, sayı: 1, 2003, s. 55-56.

⁵⁴ Özcan, "Mutluluk Yoluna Yönelme", s. 166.

⁵⁵ Özcan, "Fusûlü'l-Medenî", s. 52-53.

⁵⁶ Özcan, "Fusûlü'l-Medenî", s. 56-57.

Evrendeki herhangi bir şeyde mutlak olarak kötülük (şer) yoktur. Kötülük, biri mutluluğun zıddı olan bedbahtlık, diğeri kişiyi bedbahtlığa ulaştıran her şey olmak üzere iki çeşittir. İyilik de iki çeşittir: biri bedbahtlığın zıddı olan mutluluk, diğeri ise kişiyi mutluluğa ulaştıran şeylerdir. O halde bir şeyi iyi ya da kötü yapan insan iradesidir ve bahsedilen kötülük ile iyilik iradidir. Mutlak anlamda varlığı iyi, yokluğu ise kötü olarak adlandırmak da yanılıdır. Onlar duruma ve atfedilen değere göre iyi ya da kötü olabilir. Haz ve elem de böyledir. İnsanlar hazzı mutlak olarak iyi, elemi de mutlak olarak kötü diye bilirler. Oysa onlar da insan iradesine ve bulundukları şartlara göre iyi ya da kötü olurlar.⁵⁷

Faal Akıl insana ilk öncülleri onda duyum ve arzu gücünün gelişmesinden sonra verir. Önce duyu sonra da hayal gücünden olmak üzere istek ve akabinde irade gelişir. Bu aşamada üçüncü bir irade gelişir ki bu durum düşünme sonucu oluşmakta olup seçme (ihtiyar) adını almaktadır.⁵⁸ Başka bir ifadeyle idrak edilen şeylere karşı iyi ya da kötü diye tavsif edilebilecek bir eğilim oluşmakta ve bu eğilim, duyum ve hayal gücü sonucunda oluşmuşsa irade; düşünme gücü sonucu oluşmuş ise seçme (ihtiyar) adını almaktadır. İlk iki irade yani istek hayvanlarda da bulunurken, seçme yalnızca insanda bulunur ve bununla övüleni, yerileni, güzeli, çirkini yapma gücü elde eder.⁵⁹ İyi ya da kötü şeyleri yapmayı veya onlardan uzak durmayı seçerek iyi ya da kötü niteliklere sahip oluruz. Aristoteles'e göre akli olmayanlarda seçme yoktur, istek ve tutku vardır. Kendini kontrol altına alamayan insan seçmez, ister; buna karşılık kendine hâkim olan insan istemez, seçer.⁶⁰

İnsan, fiilleri, öfke şehvet gibi nefse arız olan şeyler ve kişinin temyiz gücü olmak üzere üç durumdan dolayı övülür ya da yerilir. İlki insanın davranışlarını ifade ederken, ikincisi kıskançlık, öfke, korku, merhamet, haz, sevinç, şehvet gibi psikolojik eğilimlerini ifade eder. Temyiz gücü ise kişinin karşılaştığı şeylerin doğru ya da yanlış olduğunu ayırt edebilme yeteneğine işaret eder. Bunlar kötü ise insan kınanır, iyi ise övülür.⁶¹ Sağlam bir ahlâkî yapıya sahip kişi hem iyi bir temyiz gücüne, hem de iradesini temyiz gücü doğrultusunda doğru bulduğu şeye yönlendirme gücüne sahiptir ve Fârâbî tarafından özgür insan olarak adlandırılır. Buna mukabil köle tabiatlı insan, temyiz gücüne sahip olduğu halde iradesini o doğrultuda kullanmaktan yoksundur. Bir de hayvan tabiatlı insan vardır ki ne irade gücüne ne de temyiz gücüne sahiptir.⁶²

Fârâbî, iyi fiillerin bazı şartları olduğunu söyler. İyilik kişide ya tesadüfen bulunur ya da gönüllü olarak tercih edilir. Birinci durum insana mutluluk getirmez, eylemi isteyerek tercih ettiğinde o eylem iyidir. Ayrıca iyiyi zenginlik gibi bir amaç için tercih ediyor ise, gönüllü olarak tercih etse bile sırf iyilik olduğu için tercih etmediği takdirde yine mutluluğa ulaşamaz. Özetle söylemek gerekirse iynin bilinçli olarak tercih edilmesi, sırf iyi olduğu için tercih edilmesi ve hayatın bazı noktalarında değil tümünde tercih edilmesi gereklidir.

⁵⁷ Özcan, "Fusûlü'l-Medenî", s. 104-102.

⁵⁸ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2012, s. 77-78; Hümeýra Özturan, "Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı Problemi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013, s.73.

⁵⁹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 87; *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 77-78.

⁶⁰ Çelikkol, *a.g.e.*, s. 48 49.

⁶¹ Özcan, "Mutluluk Yoluna Yönelme", s. 161.

⁶² Özcan, "Mutluluk Yoluna Yönelme", s. 177.

İnsanın temyiz gücü ve nefesine arız olan öfke, şehvet, merhamet gibi fiilleri, iyyinin yukarıda bahsettiğimiz şartlarını taşıdığı takdirde iyi olarak adlandırılırlar.⁶³ Böylece kişinin fiilleri, nefesine arız olan şeyleri ve temyiz gücü iyi olduğunda kişi iyi ahlâklı olur.

Özetle insanın, doğuştan iradi fiillerin bir kısmına diğerlerinden daha yatkın yaratılması dolayısıyla fitratı, onu bir fiili yapma konusunda zorlamazsa da bazı fiilleri daha kolay yapmasına sebep olabilir. Bu sebeple insan, kendi haline bırakılır ve dışarıdan bir itici güç ile desteklenmezse yatkın olduğu davranışa yönelmektedir. Yatkın olduğunun zıddı olan bir davranışa yönlendirildiği takdirde ise zıt olanı yapsa da, yatkın olduğu davranışa oranla bu durum onu daha çok zorlamakta fakat alışkanlık kazandıkça yatkın olmadığı davranış kolaylaşmaktadır. Eğer kişinin iyi fiillere meyli varsa, fitratı iyi insan olarak vasıflandırılır, ancak kişi eğitilmez ve yatkın olunan davranışın üzerine gidilmezse zamanla bu yatkınlık körelir.⁶⁴ Dolayısıyla insan, iradesini sahip olduğu temyiz gücünün verdiği bilgiler ışığında kullanarak öfke ve şehvet güçlerini yönetebilir, doğuştan yapmaya meyilli olduğu birtakım fiilleri, alışkanlıklarla faziletlere dönüştürebilir.

2.2. Altın Orta

Fârâbî'nin, neyin iyi neyin kötü olduğunu açıklarken Aristoteles'ten esinlendiği altın orta öğretisine göre fiiller ancak orta durumda olduğunda iyi durumdadırlar. Orta ise bir şeyin gereğinden ne az ne de çok olmaması halidir. Vücudumuza aldığımız besinlerin gereğinden fazla ya da az olması durumunda sağlıklı bir durumun ortaya çıkması örneğinde olduğu gibi, eylemlerimizin gereğinden fazla ya da az olması durumunda da kötü ahlâk ortaya çıkmaktadır.⁶⁵ Böylece ahlâkî reziletler bir fiilin fazla ya da eksik olması iken, faziletler ise bir fiilin eksik ya da fazla olmayıp orta halde olmalarıdır. Buna göre cömertlik, cimrilik ve israf; cesaret, korkaklık ve atılganlık; hayâ, iffetsizlik ve sıkılganlık; dostluk, dalkavukluk ve asık suratlılık arasında bir orta yoldur, erdemdir.⁶⁶

Orta olma hali, kendi zatiyla orta ve başkasına kıyasla orta olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. On ile ikinin ortasının altı olması kendi zatına göre orta olma halidir. Başkasına kıyasla orta olma haline örnek ise büyük ile küçük insanın besin miktarıdır, her biri kendi için orta gıdaya sahiptir. İşte ahlâkî fiiller konusunda bahsedilen orta da bu ikinci orta olma halidir ve faile, zamana, zemine göre değişmektedir. Bazen çoğu insan ya da herkes için orta olan, bazen tek bir insan için orta olabilmektedir.⁶⁷

Burada karşımıza neyin orta olduğunu nasıl belirleyeceğimiz sorusu çıkıyor. Bir doktorun sağlığa faydalı olan ortanın bilgisine, söz konusu bedeni inceleyerek, kişinin zamanına, mizacına göre belirlemesine benzer şekilde biz de, fiillerdeki ortayı ilgili fiilin zamanını, mekânını, failini, mefulünü, amacını bilerek belirleriz. Buna göre bir fiilin orta hali, duruma göre değişir ve her zaman her yerde aynı olmaz.⁶⁸ Bir doktor nasıl bedende oluşan bir hastalığın aşırılıktan mı eksiklikten mi olduğunu saptayıp ortaya ulaşmak için uygun tedaviyi uyguluyorsa, nefsin hastalığı olan kötü ahlâk karşısında da biz doktorun

⁶³ Özcan, "Mutluluk Yoluna Yönelme", s. 162-163.

⁶⁴ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 82; *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 39.

⁶⁵ Özcan, "Mutluluk Yoluna Yönelme", s. 168.

⁶⁶ Özcan, "Fusûlü'l-Medenî", s. 58-59.

⁶⁷ Özcan, "Fusûlü'l-Medenî", s. 59-61.

⁶⁸ Özcan, "Mutluluk Yoluna Yönelme", s. 168-169.

metodunu uygulamalıyız. Kötü ahlâk aşırılıktan mı yoksa eksiklikten mi kaynaklanıyor, önce bunu anlamak gerekir. Eğer eksiklikten kaynaklanıyorsa aşırılıktan meydana gelen fiilleri, aşırılıktan kaynaklanıyorsa eksiklikten meydana gelen fiili uygulamalıyız. Bizde hangi ahlâkî davranış varsa zıddını uygulamalı, duruma göre eğer ortayı aşıp diğer zıdda kaymışsak tekrar ortaya gelene kadar ilk haldeki fiillere yönelmeliyiz.⁶⁹

2.3. Haz ve Elem

Peki, altın ortaya ulaştığımızı yahut aşırı mı eksik mi olduğumuzu nereden anlayacağız? Bu soruyu cevaplandırmak için öncelikle bize elem ve haz veren şeyin hangisi olduğunu belirlemeliyiz. Zorlandığımız ve yapmaktan elem duyduğumuz davranış, uzak olduğumuz davranıştır. Her iki taraftaki ahlâkî davranışa da yakınsak ortayı bulmuşuz demektir. Fakat orta dediğimiz davranışlar bazen orta olmayıp ona benzeyen davranışlarla karışır. Örnek vermek gerekirse israf, cömertlikle; soytarılık, nüktedanlıkla karıştırılmamalıdır.⁷⁰

İnsan, hazzın ne olduğu konusunda genellikle yanılgıya düşmekte olup hazzı tek bir kaynaktan elde etme eğilimi göstermektedir. Oysa hazlar, duyulur ve akledilir olmak üzere ikiye ayrılır. İnsan daha çok, üreme ve beslenme gibi duyulur şeylerden aldığı hazlara yönelmekte ise de, bu hazlar çoğu zaman amaç gibi görünerek insanı gerçek amacından saptırır. Yöneticilik, ilim, zafer gibi hazlar da akledilir hazlar kategorisindedir. İnsan haz veren şeyi iyi olarak algıladığı için elem veren bir şey iyi de olsa ondan kaçınma eğilimi gösterir. Duyulur ve anlaşılır şeylerden elde edilen haz ve elemeler, bazen hemen bazen de bir müddet sonra belirir. Oysa cinsel beraberlik gibi kişiye hemen haz veren pek çok davranış, sonrasında elem ve pişmanlığa, elem ve sıkıntı veren bazı iyi eylemler de sonrasında hazza dönüşebilmektedir. O halde yapmamız gereken şey iyi bir fiilin ilk anda verdiği elemi değil sonrasında oluşacak olan hazzı düşünmemizdir. Yine haz veren kötü bir davranışa meylettiğimizde, onun sonradan eleme dönüşebileceğini düşünmeliyiz.⁷¹

Ahlâk konusunu ele alırken üstünde duracağımız en önemli kavramlardan biri de mutluluk olacaktır. Zira Fârâbî'nin ahlâk felsefesinin omurgasını mutluluk kavramı oluşturmaktadır. Mutluluk kavramını sistemli bir şekilde ortaya koyan ilk İslam filozofu Fârâbî'dir.⁷² Mutluluk, sadece kendisi için istenen, her insanın arzuladığı, herkesçe bilinen bir amaçtır. Kişinin diğer şeylere ihtiyaç duymaksızın kendi başına var olabilmesidir. Bu sözün doğruluğunun delili ise her insanın bizzat kendi tecrübelerinden mutluluğun kendi başına yeterli olduğu inancını taşımasıdır. Spor ve ilaç gibi bazı şeyler de bir amaca yöneliktir ancak bunlar başka bir amacı gerçekleştirmek için aracı olan şeylerdir. Yalnız kendisi için istenen ise, başka bir amaca hizmet için istenenden daha yücedir.⁷³ Aristoteles erdemin tek başına mutluluk için yeterli olmadığı görüşündedir. Ona göre öncelikle mal, sağlık, özgürlük gibi temel gereksinimlerin elde edilmiş olması gerekir.⁷⁴

⁶⁹ Özcan, "Mutluluk Yoluna Yönelme", s. 173.

⁷⁰ Özcan, "Mutluluk Yoluna Yönelme", s. 174.

⁷¹ Özcan, "Mutluluk Yoluna Yönelme", s. 175-176.

⁷² Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 217.

⁷³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 87-88; Özcan, "Mutluluk Yoluna Yönelme", s. 159-160.

⁷⁴ Muhammed Enes Kala, "Aristoteles, İbn Sînâ ve Ravaisson'da Alışkanlık-Ahlâk İlişkisinin Değerlendirilmesi", s. 7.

Fârâbî, gerçek mutluluk ile mutluluk olduğu zannedilen şey arasındaki farka da dikkat çekmektedir. Gerçek mutluluk yalnız kendisi için istenir, insanın son doyum noktasıdır ve başka hiçbir maddeye ihtiyaç duymadığı bir yetkinliğe ulaşmasıdır. Çoğunlukla, mutluluk olduğu zannedilen şeyler, kendisi için değil mutluluğa götüreceği ümidiyle istenilen nam, servet gibi sahte mutluluklardır.⁷⁵ Kişinin gerçek mutluluğu sahtelerinden ayırması ise sahip olduğu bilgiye bağlıdır.⁷⁶ Bu noktada insanın mükemmelliğe ulaşmasını sağlayan güzel davranış ve erdemlerle, mükemmelliğe ulaşmasına engel teşkil eden kötü ve erdemli olmayan davranışların neler olduğu ve bunların nasıl oluştuğunun bilgisini araştırması gerekmektedir.⁷⁷ Zira insan, kendisini mutluluğa ulaştıracak bilgiye doğuştan sahip değildir.⁷⁸

Mutluluk, nazarî düşünme gücüyle bilinir, arzu gücü ise bizi o eyleme yöneltir. Bu sebeple nazarî aklın etkinliği ahlâk ve mutluluk için ön koşuldur. Amelî düşünme gücü ise şartları değerlendirir, düşünür, mutluluğu elde edecek araçları bulur ve arzu gücünü kullanarak fiilleri gerçekleştirir. Bu aşamada hayal ve duyum gücü düşünme gücüne yardımcı olursa iradi bir iyilik ortaya çıkar. Böylece bizi mutluluğa götüren iyi ve güzel fiiller ortaya çıkar ve onlardan erdemler doğar. Ancak insan nazarî düşünce ile mutluluğu bilmez ya da yanlış bilir, mutluluk zannedilen haz, şöhret, şeref gibi şeylere yönelirse, arzu gücü mutluluk olduğu zannedilen bu yanlış şeyleri ister. Amelî düşünce gücü bu şeylere ulaşacak araçları elde eder, hayal ve duyum gücü de yardımcı olursa ortaya kötü fiiller çıkar. Dolayısıyla mutluluğa ulaşılmaz. Eğer mutluluk nazarî güç tarafından bilinir ama arzu, duyum, hayal gücü ve amelî güç ona uymazsa yine mutluluğa ulaşmak mümkün olmaz.⁷⁹

Mutluluk insan nefsinin maddeden uzaklaşma sürecini konu alır.⁸⁰ Bu sebeple insanın ahlâkî yapısından bahsedebilmek için öncelikle varlık yapısını bilmemiz gerekmektedir.⁸¹ Çünkü ahlâk ve psikoloji varlığın yapısına bağlı olarak şekil almaktadır. Bu sebeple Fârâbî'nin ontolojik sistemi de ahlâk ve dolayısıyla mutluluk felsefesiyle doğrudan ilintilidir. Fizikî dünyadaki varlıklar aşağıdan yukarıya, noksandan mükemmele doğru sıralanır.⁸² İnsanın mükemmele, dolayısıyla mutluluğa ulaşması için varlıklar zincirindeki türsel sûretini gerçekleştirmesi gerekmektedir, insanın türsel sûreti ise akıldır.⁸³ Mutluluk, insan aklının ulaşabileceği son yetkinliğe kadar ulaşmasıdır.⁸⁴ Buna göre insan, eylemlerini yöneten ve eylemlerden hangisini yapması gerektiği konusunda ona yol gösteren aklını etkin bir şekilde kullandığı ölçüde mükemmele yaklaşır. Çünkü insan, nefsin güçlerinden akli kullandığı ölçüde ahlâkî olmaya yatkındır.⁸⁵ Böylece insan, maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine belli bir eğitim, fikir ve

⁷⁵ Çelikkol, *a.g.e.*, s. 33.

⁷⁶ Latif Tokat, "Fârâbî Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, c. VI, sayı:3, s. 137-138.

⁷⁷ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s. 67.

⁷⁸ Çelikkol, *a.g.e.*, s. 29, 43-44.

⁷⁹ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s.79- 80; *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 87-89.

⁸⁰ Aydın, *a.g.e.*, s. 160.

⁸¹ Özgen, *a.g.e.*, s. 29.

⁸² Özgen, *a.g.e.*, s. 60.

⁸³ Aydın, *a.g.e.*, s. 152-153.

⁸⁴ Özgen, *a.g.e.*, s. 59.

⁸⁵ Macit Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 117.

melekelerin sonucu ortaya çıkan güzel eylemlerle ulaşabilir.⁸⁶ O halde ahlâkî eylemlerin ortaya çıkmasında akıl gücünün arzu gücünü kontrol etmesi, nefsin ahlâkî fonksiyonunu ortaya çıkarır.

Özetle insan ahlâkının amacı maddeye ihtiyaç duymama yetkinliğine ulaşma hali olan mutluluktur. Sahte ve gerçek mutluluk arasında bir fark vardır. Gerçek mutluluk yalnız kendisi için istenirken sahte mutluluk bir başka şeye ulaşmak amacıyla istenmektedir. İnsanın her fiili bir amaca yöneliktir. Ulaşılmak istenilen amaçlar da bir başkasını amaçlayarak yapıldığından ve bu amaçlar zinciri sonsuza kadar gidemeyeceğinden insan için nihai bir amaçtan söz edilmektedir. Bu amaç mutluluktur. Fârâbî'nin burada değindiği mutluluk gündelik dilde kullanılagelen mutluluktan farklı bir anlam ifade etmektedir. Buradaki mutluluk geçici şeylerin verdiği haz ve gönül hoşnutluğundan farklı olarak hem dünya hem ahiret mutluluğuna götüren zihinsel bir süreci ifade eder. Çünkü düşünürün mutluluktan kastı, insanın nihai amacı olan ve tüm hayatını etkileyen bilişsel çabaların sonunda elde ettiği bir haldir. Mutluluğun tanımı bu haliyle herkes tarafından kabul edilebilir görünse de, neye mutluluk denip neye denemeyeceği konusunda insanlar ve toplumlar arasında farklı anlayışlar bulunmaktadır. Bu anlayış farklılığı, mutluluğun topluma ve kişiye göre değişen göreceli bir şey olduğuna değil bazı şeylerin, mutluluk olmadığı halde öyle olduğu zannedildiğine delalet etmektedir.

İnsan, bedeni ile kendisinden alttakilere, akli ile üsttekilere benzer. Onun amacı bedenini aklının hizmetinde kullanmak olmalıdır ki mutluluğa erebilsin. Mutluluğun ne olduğu bilgisine ulaşan kişinin ona ulaştıracak eylemleri de gerçekleştirmesi gerekmektedir.

⁸⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 87.

İKİNCİ BÖLÜM
İBN SÎNÂ: YETKİNLİK VE AHLÂK

İbn Sînâ, Aristoteles felsefesinin farklı geleneklerini asırlar boyu üzerine ilave edilen Eflâtuncu ve Yeni-Eflâtuncu unsurlarla ustalıkla bir araya getirmiş, yalnızca hakikati ortaya koyabilmek adına her bir düşüncüyü olduğu şekliyle almayarak tutarlı bir sistem kurmuş ve kendisini Fârâbî'nin halefi olarak görmüştür.⁸⁷ İbn Sînâ'nın Aristoteles'i anlaması ve tanımasına en önemli katkıyı sağlayan düşünür Fârâbî'dir.⁸⁸

İbn Sînâ'nın nefis hakkındaki görüşleri, selefi Fârâbî ile pek çok konuda benzerlik arz eder, hatta bazı konularda Fârâbî'ye çok az şey katsa da onu selefinden ayıran şey, üslubu ve konuları sistemli bir şekilde, derinlemesine ele almasıdır. Kozmoloji, akıl nazariyesi, psikoloji ve nübüvvet gibi konuların ana eklemleri Fârâbî ile aynı olmasına rağmen konuları ondan daha detaylı işlemiştir.⁸⁹ Akıl teorisinde Fârâbî'den belli noktalarda farklılık arz eder.⁹⁰

İbn Sînâ'nın sisteminde nefis konusu varlığı itibariyle metafiziğin, güç ve fiilleri itibariyle fiziğin konusudur.⁹¹ Bu yüzden İbn Sînâ, Aristoteles geleneğine uygun olarak psikolojiyi doğa felsefesi içinde ele alır. Psikoloji ilmi nefsin varlığını, doğasını, güçlerini ve niteliklerini inceler.⁹² Nefsin güçlerinden akıl konusuna gelindiğinde de bilgi felsefesi devreye girer.⁹³

İbn Sînâ, varlıkların meydana gelişini Fârâbî'de olduğu gibi sudûr teorisiyle açıklamaktadır. Bir önceki bölümü işlerken nefsin tanımına geçmeden önce sudûr nazariyesine değinmiştik. Fârâbî'nin aksine İbn Sînâ, semavi akıl ve nefislerin sayısı konusunda net açıklama yapmaz. Onun için önemli olan oluşun nerede, nasıl, kimde başladığıdır.⁹⁴ Sudûr nazariyesi, nefsin ortaya çıkış serüvenini oluştursa da bizi dolaylı olarak ilgilendirmektedir. Bu sebeple İbn Sînâ başlığı altında bu konuyu tekrarlamayı gereksiz gördük. Ahlâk konusuna geçmeden önce ahlâkın temelinde yer alan ve esas konumuzu oluşturan nefis ve onun güçleri hakkında filozofun görüşlerini inceleyeceğiz.

1. Nefsin Tanımı ve Varlığının İspatı

Bir önceki bölümde Aristoteles'in nefsi “güç halindeki doğal hayata sahip cismin ilk yetkinliğidir” şeklinde tanımladığını belirttik. Bu durumda nefis, canlı cisme hayat veren ilkedir.⁹⁵ İbn Sînâ'ya göre, nefis ve bedenden oluşan insanı, diğer varlıklardan daha değerli kılan şey, nefsidir. Filozof, nefsin tanımı konusunda selefi Fârâbî gibi Aristoteles'i takip etmektedir.⁹⁶

⁸⁷ Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, derleme ve çev. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004, s. 36,138.

⁸⁸ Muhammed Enes Kala, “Aristoteles, İbn Sînâ ve Ravaisson'da Alışkanlık-Ahlâk İlişkisinin Değerlendirilmesi”, s. 47.

⁸⁹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Şato Yayınları, İstanbul, 2008, s. 156-159.

⁹⁰ Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", Editör: M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013 s. 262.

⁹¹ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), İstanbul, 2012, s. 44.

⁹² Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, Ankara, 2014, s.86.

⁹³ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 167.

⁹⁴ Alper, *İbn Sînâ*, s. 109.

⁹⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 69-72.

⁹⁶ Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", s. 258.

Fârâbî nefsin varlığını ispatlamaksızın nefsin ahlâk ve siyaset yönüne ağırlık vermekteydi. İbn Sînâ, selefinden farklı olarak nefsi tanımlamaya geçmeden önce onun varlığını ispatlamaktadır. Bunun için izlediği ilk yöntem gözlemdir. Çevremizde doğan, büyüyen, üreyen ve hareket eden cisimler görmekteyiz ve cisimlerin bu özelliklerinin ilkesi cisim olmaları değil, onların nefsidir. Yani bu fiiller nefisten kaynaklanmaktadır.⁹⁷ İnsanların fiillerin sebebinin beden olduğunu sanmasının nedeni, bir alışkanlık sonucu “ben” dedikleri şeyin beden olduğunu sanıyor olmalarıdır. Ben dediğimizde bedeni kast etmiş olsaydık, bedenimizden bir organ eksildiğinde benlik bilincimizin de eksilmesi gerekirdi. O halde ben dediğimizde bedenden ayrı bir şeyi kast etmiş oluyoruz ki bu da nefistir.⁹⁸

Nefsin cesaret ve korku gibi infialleri ancak beden aracılığıyla gerçekleşir. Düşünme bunun dışında tutulabilirse de eğer o da muhayyilenin bir biçimi ise veya onsuz var olamıyor ise bunun da beden olmaksızın var olması mümkün değildir. Sonuç itibarıyla nefsin kendine özgü bir fiili varsa bu fiilin bedenden ayrı var olması mümkündür.⁹⁹ İbn Sînâ’nın nefse bedenden ayrı bir varlık alanı oluşturması, Aristoteles’in nefsin bedensiz olamayacağı görüşüne karşı Eflâtun’un çizgisinde olduğunu göstermektedir. Zira Aristoteles’in bedenle birlikte ruhun da öleceği düşüncesi İslam filozoflarınca benimsenmemişse de nefsin güçleri konusunda Aristoteles ön plana çıkmaktadır.¹⁰⁰

İzlediği ikinci yöntem, insanın kendi benliği üzerinde yaptığı düşünme sonucu ortaya çıkar. Filozofun boşlukta asılı duran adam benzetmesine göre, bedeninin uzuvları birbirine temas etmeyen, dış dünyayı görmeyen ve havayı hissetmeyen bir kişi yine de benlik bilincine sahip olacaktır. Kişi kendine dönüp baktığında hastayken, sarhoşken hatta uyurken bile kendi varlığından haberdar olduğunu, bedeninin hiçbir uzvunu hissetmediğini varsaydığında yine de kendine ait bir bilinci bulunduğunu görür. Bu konuda algıladığı zatı, onun bedeni ya da duyuları değil bizzat nefsidir. O nefis, bir cevherdir ve bedene dağılmış güçleri vardır.¹⁰¹

Yalnızca insan kendi nefsinin bilincine varabilmekte olup akıl gücünden yoksun varlıklar, kendilerini duyulur seviyede bir cisim olarak algılamaktadır. Bu yüzden insandaki akıl gücüne karşılık hayvanlarda bulunan vehim gücü, onlarda bulanık bir şuurun

⁹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-şifâ*, en-Nefs, nşr: G. C. Anawati, Sa’îd Zâhid, Kahire, 1975, s. 5’ten naklen Ali Durusoy, *a.g.e.*, s. 39-44.

⁹⁸ İbn Sînâ, *El-İşârât ve’t-Tenbîhât*, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 108.

⁹⁹ Muhittin Macit, “Aristoteles ve İbn Sînâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”, s. 63-64.

¹⁰⁰ Hayati Hökelekli, “İslâm Geleneğinde Psikoloji Kültürü”, s. 410.

¹⁰¹ İbn Sînâ boşlukta asılı duran adam benzetmesini şu şekilde ifade etmektedir: “Kendi nefsine dön ve düşün! Herhangi bir şeyi kavrayabilecek kadar sağlıklı iken, hatta sağlıklı olmadığın bazı hallerde bile, acaba kendi varlığından habersiz olup nefsini ispat edemiyor musun? Bence bu, (sadece) uyanık kimse için böyle değildir, daha her ne kadar kendilerinin temsili hafızalarında sabit olmasa da uyuyan kişi bile uykusunda, sarhoş da sarhoşluğunda kendi kendisinin varlığından tamamen habersiz değildir. Şayet sen zatını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününe olduğunu ve organlarının birbirine değmeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve de yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak sübutundan haberdar olarak bulursun.” (İbn Sînâ, *El-İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 107-109.)

oluşmasına yardımcı olur. Bu sebeplerdir ki hayvanların bedenden ayrı olarak kendini bilen bir nefisleri yoktur ve bedenden ayrıldığında nefisleri de yok olacaktır. Çünkü gerçek anlamda şuur bedenden ayrı olabilmektedir. Hayvanlarda bedenden farklı bir şuurun bulunmayışı göstermektedir ki hayvanî nefis bir cevher değildir, yalnızca kendini bilen insan nefsi cevherdir.¹⁰²

Nefsin bu şekilde ispatından sonra tanımına gelecek olursak, *Hudûd* adlı eserinde nefsi, “Tabîî cismin bil kuvve hayat sahibi olmaya yönelik kemalidir. Cisim olmayan bir cevherdir, bilfiil veya bil kuvve aklî olmayan bir ilkeyi seçme yoluyla onu hareket ettiren bir cismin kemalidir. Bil kuvve olan insânî nefsin faslıdır, bilfiil olan da melekî nefsin faslı ya da hassasıdır.” şeklinde tanımlar. “Nefs birtakım fiillere kaynaklık etmesiyle duyusal ve akılsal sûretleri kabul etmesinden dolayı güçtür.” Yine nefsi “Maddeyle birlikte bulunarak nebatî ve hayvanî tözü oluşturması açısından sûret” olarak da tanımlar.¹⁰³ Canlı cisim için nefis sûret, beden ise maddedir. Nefsin cismin sûreti oluşu, maddî sûret anlamında olmayıp bedenle beraber canlı cisimlerin fiilen var olmalarını sağlaması açısından dır. Böylece filozof, nefsin tanımını bedene göre yapmaktadır.¹⁰⁴

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, nefsi bedenle olan ilişkisinden dolayı bazen güç, bazen sûret, bazen de yetkinlik olarak tanımlamıştır. Nefsin hissî ve aklî sûretleri idrak edip fiil ve infialde bulunması ve bir şeyi gerçekleştirme imkânını kendisinde taşımasından dolayı güç, canlıların fiilen var olmalarını sağlaması açısından sûret, alt ve üst tabakada olan her bir canlı türünün oluşması ve yetkinleşmesine kıyasla oynadığı rol açısından da yetkinlik olarak belirtilmektedir. Güç ve sûret kavramlarını da içeren yetkinlik, ilk ve ikinci yetkinlik olmak üzere iki anlama gelmektedir. Nefs, ilk yetkinlik; insanın duyma, akletme ve eyleme geçme gibi fiilleri ise ikinci yetkinliktir. İlk yetkinlik olan nefis ile birlikte tür açığa çıkar ve ikinci yetkinlikleri yapmayı güç (kuvve) olarak içerir.¹⁰⁵ Nefs kılıç, yatak, sandalye gibi yapay cisimlerin değil, doğal cismin ilk yetkinliğidir. Yine, her doğal cismin değil de organik yani canlı doğal cismin yetkinliğidir. Neticede İbn Sînâ, tıpkı Aristoteles ve Fârâbî’nin tanımında olduğu gibi, nefsi, hayatın fiillerini yapma durumunda olan organik doğal cismin ilk yetkinliği olarak tanımlamaktadır.

Nefsin güç olarak tanımlanması insanın yetkinleşip gelişebilirliğine dolayısıyla özgür olduğuna bir işarettir.¹⁰⁶

1.1. Nefsin Türleri ve Güçleri

Nebatî, hayvânî ve insanî olarak üçe ayrılan nefislerin her birinin kendi türüne özgü birtakım güçleri vardır. Aşağıda zikredeceğimiz bu güçlerin de yine hizmetçi güçleri ve her birinin pek çok sayıda fiilleri bulunmaktadır. Esasında bu fiiller, gözlem yaptığımızda canlılarda şahit olduğumuz psikolojik ya da fiziksel eylemleri oluşturmaktadır. Gözlemlediğimiz bu fiillerin ardında, ait olduğu nefis türünün sahip olduğu güçler yatmaktadır.

¹⁰² Durusoy, *a.g.e.*, s. 63.

¹⁰³ Peker, *a.g.e.*, s. 18-19.

¹⁰⁴ Durusoy, *a.g.e.*, s. 45-46.

¹⁰⁵ Durusoy, *a.g.e.*, s. 45-46; Peker, *a.g.e.*, s. 17-21; Bircan, *a.g.e.*, s. 208.

¹⁰⁶ Peker, *a.g.e.*, s. 18-19.

Ay altı âlemdeki nefisler, nebatî, hayvânî ve insânî nefis olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Nebatî nefiste büyüme, beslenme, üreme kabiliyeti varken, hayvânî nefis, organik tabîî cismin cüzileri idrak etme ve iradeyle hareket etme bakımından ilk yetkinliğidir. Üçüncü olarak insânî nefis, ihtiyar ile eylem yapma, düşünme ve tümelleri idrak bakımından organik tabîî cismin ilk yetkinliğidir. Nefisler arasında derece değil mahiyet farkı bulunması sebebiyle, her bir bedende tek nefis bulunur. İnsânî nefis diğerlerinin özelliklerini içerse de tek bir nefistir, bu sebeple insanda nebâtî, hayvânî ve insânî nefsin üçü birlikte bulunmaz. Diğer nefisler bedenle birlikte yok olacak iken, cevher olma özelliğini kendisinde taşıyarak diğerlerinden ayrılan insanî nefis, yok olmayacaktır. İnsanda kendini idrak edebilme şuur ve kabiliyetine karşılık, ondan alt tabakadaki en gelişmiş varlık olan hayvanlarda hissi idrak bulunması sebebiyle, hayvanların kendi varlıkları hakkındaki algıları cisim yönüyle olup bedenle sınırlı kalmaktadır.¹⁰⁷

Selefleri, nefsin türlerini İbn Sînâ gibi nebatî, hayvânî ve insânî nefis şeklinde üçe ayırmamıştır. Aristoteles, nefisleri mahiyet olarak değil derece bakımından ayırmaktadır. Ona göre nefis tektir, bazı varlıklar nefsin yetilerden bir kısmına diğerleri başka kısmına sahiptir. İnsani nefis, hayvânî ve nebatî nefse de sahipken, hayvanî nefis nebatî nefse de sahiptir.¹⁰⁸ Bir önceki bölümde işlediğimiz üzere Fârâbî ise, nefsin güçlerini ahlâk bağlamında ele almakta olduğundan bu denli derin ve sistemli işlememekte, beşe ayırıp; beslenme, arzu, duyum, hayal ve akletme olarak sınıflandırmaktaydı. Fârâbî’de nebatî, hayvânî, insanî gibi bir ayırım söz konusu değilken, İbn Sînâ’da böyle bir taksime gidilmektedir.

Ancak biz konumuzu işlerken nebatî, hayvanî ve insanî nefsi ayrı ayrı ele alacak, her birinde yalnızca kendisine ait olan yetileri işleyeceğiz. Burada göreceğimiz her bir nefis alt kademedeki nefsin güçlerini de içermektedir, mesela insanî nefis, hayvanî ve nebatî nefsin yetilerine; hayvânî nefis de nebatî nefsin yetilerine sahiptir. Böylece her birini ayrı ayrı ele almakla aslında insanda bulunan tüm yetileri incelemiş olacağız.

Nebâtî Nefs (en-nefsü’n-nebâtîyye)

Organik varlık tabakasının ilkinin unsurların (su, ateş, hava, toprak) terkiibinden meydana gelen nebatî nefis oluşturur. Nebatî nefis, üreme, beslenme, büyüme yönünden organik tabîî nefsin ilk yetkinliğidir. O halde nebâtî nefsin beslenme, büyüme ve üreme olarak üç gücü bulunmaktadır. Beslenme gücü (el-kuvvetü’l-gâziye) bedene uygun besini alır, kendinde bulunan cisme benzer hale getirir, yardımcı güçleri bulunmaktadır. Büyüme yetisi (el-kuvvetü’n-nâmiyye) onu vücuda dağıtır ve vücutta besinlerle temel organların cevherinde uzunluk, genişlik ve derinlik şeklinde bir artma meydana getirir, böylece büyümeyi sağlar. Üreme yetisi (el-kuvvetü’l-müvellide) ise beslenip büyüyen nefsin kendi türünden yeni bir canlı vücuda getirmesidir.¹⁰⁹ Yaş ilerledikçe önce büyüme, sonra üreme gücü durur. Beslenme gücü ise ölene kadar devam eder.¹¹⁰

¹⁰⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Necât*, s. 146; Durusoy, *a.g.e.*, s. 47-63.

¹⁰⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 83.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *El-İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 120; *Kitâbu’n-Necât*, s. 146.

¹¹⁰ İbn Sînâ, *El-İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 120.

Fârâbî, nebatî nefsi beslenme, büyüme ve üreme şeklinde üç ayrı yeti olarak ele almamış, büyüme ve üremeyi, beslenme gücünün yardımcı kuvvetleri olarak ele almıştır.

Hayvânî Nefs (en-nefsü'l-hayvâniyye)

Bitkilerde bulunan nefsin özelliklerinden sonra hayvanlarda bulunan güçleri inceleyeceğiz. Organik varlık tabakasının ikincisini oluşturan hayvânî nefs, nebatî nefsin güçlerine göre daha gelişmiştir. Bitkilerde yalnızca büyüme, beslenme ve üreme güçleri bulunmaktaydı. Hareket edemeyen ve duyumsayamayan bitkilere göre daha gelişmiş varlıklar olan hayvanlar, hareket edebilme ve belli bir noktaya kadar idrak edebilme yetisine sahiptir. Buna göre hayvânî nefse büyüme, beslenme ve üreme güçlerinin yanı sıra hareket ve idrak güçleri eklenmiştir.

Hayvanda bulunan idrak güçlerine (el-kuvâ'l-müdrîke) hissi idrak güçleri (el-kuvâ'l-müdrîketü'l-hissiyye) de denir. Hissi idrak güçleri, biri dış, diğeri iç idrak yetileri olmak üzere ikiye ayrılır. Dış idrak yetileri (el-kuvâ'l-müdrîketü'z-zâhire), beş duyu (el-havâssü'l-hamse) dediğimiz görme (bâsıra), koklama (şâmmiyye), işitme (sem'iyye), dokunma (lemsiyye) ve tatma (zevkiyye) duyusundan oluşur.¹¹¹ Beş duyu konusunu daha önce de işlediğimiz için bu konu üzerinde durma gereği görmüyoruz.

İç idrak güçlerinin (el-kuvâ'l-müdrîketü'l-bâtına) bir kısmı algılanan nesnelerin sûretlerini, bir kısmı ise anlamlarını idrak eder. Sûretin idrakinde iç idrak güçleri dış idrak güçleri ile beraber çalışırken, anlamın idrakinde iç idrak güçleri işlev görür. Sûretin idraki ile anlamın idraki arasında fark vardır: Bir koyunun, kurdun şeklini, yapısını, rengini, idrak etmesi sûretin idrakine örnek iken, kurttan korkması ve onun kaçılması gereken bir varlık olduğu anlamını çıkarması durumunda, sûretin anlamına ait bir idrak oluşmaktadır. Bu anlamda koyundaki iç idrak yetileri etkindir.¹¹²

İç idrak güçlerinin (el-kuvâ'l-müdrîketü'l-bâtına) neler olduğuna gelince, bunlar: ortak duyu (el-hissü'l-müşterek), hayal ve musavvira gücü (el-kuvvetü'l-hayâliyye ve'l-musavvira), mütehayyile ve mütefekkiye gücü (el-kuvvetü'l-mütehayyile ve'l-müfekkiye), vehim gücü (el-kuvvetü'l-vehmiyye) ve hafıza ve hatırlama gücünden (el-kuvvetü'l-hâfıza ve'z-zâkire) oluşmaktadır.

İbn Sînâ, Aristoteles'in izinden giderek dış idrakten gelen sûretlerin, dış ve iç idrak güçleri arasında köprü görevi görmekte olan ortak duyuda toplandığını ve gerçek anlamda duyumun burada gerçekleştiğini ifade etmektedir. Dış idrak güçlerinin her biri, nesnelerin ayrı bir özelliğini algılamaktadır. Bu dağınık bilgileri birleştirerek "Bu kokulu olan beyazdır." gibi tikel bir yargının oluşturulması ortak duyu sayesinde. Dış duyular böyle bir yargıya varamazlar. Örnek olarak, görme duyusu yağmur damlalarını düz bir çizgi olarak ya da dönen bir cismi daire şeklinde algılar. Ortak duyu, beş duyudan gelen farklı bilgileri toplar ve nesneler hakkında gerçek bir yargıya ulaşır.¹¹³ Fârâbî, bir önceki bölümde gördüğümüz üzere Aristoteles'in ortak duyusunu amir kuvvet olarak adlandırmaktadır.

¹¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 147.

¹¹² İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s.150; Peker, s. 30-35.

¹¹³ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s.150; Alper, *İbn Sînâ*, s. 89.

Muhayyile gücünü ise ilki sûretleri koruma, ikincisi sûretleri birleştirip ayırıştırma gücü olmak üzere ikiye ayırmaktadır.¹¹⁴

Sûretleri koruma yetisi adıyla da anılan hayal ve musavvira yetisi, ortak duyuda toplanan sûretleri, sûretlerin yok olmasından sonra da haklarında bir yargıya varmaksızın onları korumaya devam eden yetidir. Mûtehayyile ve mûtefekkiye gücü yani hayal kurma ve düşünme yetisi, isim itibarıyla hayal ve musavvira yetisini anımsatsa da farklı özelliklere sahiptir. Hayvanlar yalnızca hayal ederken, insanlar hem hayal eder hem düşünür. Bu güç, sûretleri koruma yetisinin koruduğu sûretler ile hafızadaki anlamları gerçeğe uygun ya da aykırı şekilde birleştirip (terkip) ayırıştırma (tafsil) işlevi görmektedir. Bu işlem, vehim gücü tarafından yapılıyorsa mûtehayyile, düşünme gücü tarafından yapılıyorsa mûtefekkiye adını almaktadır. Duyular ve akıl tarafından denetim altına alınabilen mûtehayyile gücü, istediğinde uçan bir insan, zümrüden bir dağ veya kuzu ile kurt arasında sevgi hayal edebilir.¹¹⁵

Aristoteles ve Fârâbî’de görmediğimiz fakat sonraki bölümde göreceğimiz üzere İbn Rüşd’ün eleştireceği ve gereksiz bulacağı vehim gücü, İbn Sînâ’ya göre tikellerin, beş duyunun idrak ettiği sûretlerin anlamlarını idrak eden iç idrak güçlerinden biridir. Yalnızca sûretleri idrak edebilen beş duyu güçlerinin idrak edemediği “kurdun tehlikeli olması” gibi manaları, vehim gücü idrak edebilir. Hayvanlarda yararlı, zararlı ile lezzet ve elem veren şeyleri bilen vehim yetisi, insandaki akıl yetisinin yerine geçer. Burada belirtmeliyiz ki insan vehim gücünü değil akıl gücünü kullanmalıdır, zira vehim gücü insanı yanıltabilmektedir. Akıl gücüne değil vehim gücüne uyan insan, hayvanların seviyesine inmiş olması dolayısıyla ahlâkî olarak da aşağı bir seviyede bulunur.¹¹⁶

Vehim yetisi, idrak ettiği manaları doğuştan gelen bir sezgi yahut tecrübe ile kazanır. Doğuştan gelene örnek olarak, her koyunun kurttan korkması örnek verilebilir. Bir köpeğin, elinde taş olan bir insandan korkması ise tecrübeye örnektir. Çünkü köpekte böyle bir insanın tehlikeli olduğuna dair mana doğuştan gelmemiş olup daha önceden tecrübe edilerek hayal ve musavvira yetisinde korunan ilk mana ve sûretlerin, ikinci defa idrak edildiğinde vehim gücü tarafından tekrar kullanılması sonucu oluşmaktadır. Vehim yetisinin idrak ettiği bu anlamları koruyan ise hafıza ve hatırlama yetisidir. Böylece anlıyoruz ki hayal ve musavvira gücü sûretleri, hafıza gücü ise bu sûretlerin anlamlarını muhafaza etmektedir.¹¹⁷ Dış ve iç idrak güçlerinin bedene bağlı organlarla idrak edebilmelerinden dolayı insanın, onları kullanabilmesi için bedene gereksinimi vardır.¹¹⁸

İbn Sînâ’nın idrak güçleri başlığı altında iç ve dış idrak olarak duyum gücünü ayrıntılı bir şekilde ele almasına karşılık Aristoteles’in, iç ve dış idrak güçleri şeklinde bir ayırım yapmaksızın duyum gücünden söz ettiği görülmektedir. Keza Fârâbî’de de benzer

¹¹⁴ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011, s. 186.

¹¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Necât*, s. 150; *El-İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 111-112; Şems İnatî, “İbn Sînâ”, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Açılım Kitap, İstanbul, 2007, s. 284; Alper, *İbn Sînâ*, s. 90; Durusoy, *a.g.e.*, s. 135-169; Peker, *a.g.e.*, s. 37-43.

¹¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Necât*, s. 150; *El-İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 111-112; Şems İnatî, “İbn Sînâ”, s. 284; Alper, *İbn Sînâ*, s. 90; Durusoy, *a.g.e.*, s. 135-169; Peker, *a.g.e.*, s. 37-43.

¹¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Necât*, s. 150; *El-İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 111-112; Şems İnatî, “İbn Sînâ”, s. 284; Alper, *İbn Sînâ*, s. 90; Durusoy, *a.g.e.*, s. 135-169; Peker, *a.g.e.*, s. 37-43.

¹¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Necât*, s. 150.

bir durum görmekteyiz. Fârâbî'nin iç idrak güçlerinden söz etmese de onları hayal gücü adı altında yüzeysel olarak ele aldığını, beş duyuyu ise ayrı bir güç olarak ele aldığını görmekteyiz. Buna karşılık ortak duyudan söz etmese de amir kuvvet denen ve duyu güçlerini yöneten ve merkezi kalp olan bir güçten söz etmiştir.¹¹⁹

Hareket gücü (el-kuvvetü'l-muharrike), eylemi doğuran (el-kuvvetü'l-bâ'ise) ve eylemi yapan (el-kuvvetü'l-fâ'ile) güç olmak üzere iki türdür. Eylemi doğuran güç de kendi arasında, istek (şevkiyye) ve kesin kararı ortaya koyup harekete geçiren irade (nüzü'yye, icmâ'yye) gücü olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu durum, istek gücünün iradeyi tek başına harekete geçiremediği anlamına gelir. İsteme gücü de şehvet (şehvâniyye) ve öfke (gazabiyye) gücü olarak ikiye ayrılır. Şehvet gücü hayal gücünden kaynaklanan bir hazzı elde etmek üzere insanı harekete geçiren güç iken öfke gücü, üstün gelmek için saldırı ya da zararlı olandan kaçınma amaçlı harekete geçiren güçtür. Fail güç ise sinir ve kaslar yardımıyla harekete geçmeyi bedensel açıdan mümkün kılar.¹²⁰

Hareketin temelinde bilgi ve istek vardır. Nefiste bir nesne hakkında bilgi oluşmasının ardından, idrak edilen nesneye karşı bir istek ya da kaçınma belirir. İdrak edilen nesne, haz vermesi bakımından şehvet uyandırıyorsa, canlıda ona karşı bir istek; zararlı olması sebebiyle öfke uyanıyorsa, kaçınma hareketi meydana gelir. Bu durum, bir şeyi yalnızca bilmenin ve istemenin, ona yönelmek için yeterli olmadığı sonucunu doğurmaktadır.¹²¹ Kısaca hareketin uzak sebebi idrak sonucu elde edilen bilgi, ikinci sebebi de arzu gücünün yardımcı kuvvetleri olan öfke ve şehvettir. Üçüncü sebebi ise fail güçtür.¹²²

Hareket, istenen şeyin istenmesinin, istenmemesinden daha iyi olması durumunda gerçekleşir. Bu talebi oluşturan ya gerçektir ya zandır ya da abes bir hayaldir. Şöyle ki, harekete geçiren gücün kaynağı hayal ve mütehayyile ise bu amaç abestir, vehim gücü ise zannîdir, akıl gücü ise hakîr.¹²³

O halde ihtiyarî hareketlerin ortaya çıkışını sağlayan idrak, şehvet ve öfke, irade ve kasların hareketi olmak üzere dört aşama bulunmaktadır. İdrak, eylemin zihinsel içerik haline gelmesini, şehvet veya öfke, eylemin gayesinin oluşmasını kesin irade, bedendeki güçlerin harekete geçmesini, bedendeki güçler ise eylemin gerçekleşmesini sağlamaktadır.¹²⁴

Tüm bu açıklamalardan sonra hareketin gerçekleşmesini şu şekilde özetleyebiliriz: Canlı varlığın nefsinde hayal, mütehayyile veya vehim gücünün idrak ettiği mahsûsât ya da akıl gücünün idrak ettiği ma'kûlât türünden bir şeye karşı isteme yahut kaçınma oluştuğu takdirde, bâis güç dediğimiz kesin irade oluşursa, bunun sonucunda fâil güç, bedeni kas ve sinirler yardımıyla harekete geçirmektedir.

¹¹⁹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 72-76.

¹²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 147; Peker, a.g.e., s. 28-30.

¹²¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 147; Peker, a.g.e., s. 28-30.

¹²² Alper, *İbn Sînâ*, s. 91.

¹²³ İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 122; Durusoy, a.g.e., s. 211.

¹²⁴ Yunus Cengiz, "İbn Sînâ'nın Zihin felsefesinde Eylem Süreci", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55:2 (2014), s. 122.

Fârâbî hareket gücü adı altında ayrı bir güçten söz etmemekte, bununla birlikte istek gücünden söz ederken isteğin sonucu açısından kaçınma ve yönelme davranışı konusunda son noktayı koyan karar verme yetisi olarak iradeye ve irade sonucunda da eyleme vurgu yapmaktadır.¹²⁵ İbn Sînâ'da olduğu gibi hareketi şematik olarak ele almasalar da Fârâbî ve Aristoteles, irade kavramını daha ayrıntılı bir bakış açısıyla ele almışlardır. Buna göre kişide istek gücünü hayal gücü ve duyum harekete geçirmişse buna irade denirken, akıl harekete geçirmişse seçme (ihtiyar) denmektedir. İlkinin hayvanlarda bulunduğunu ancak ikincisinin yalnızca insanlarda bulunduğunu ifade etmektedirler.¹²⁶ Buna ek olarak Aristoteles, bir şeyin aynı anda hem istenmesi hem istenmemesinin mümkün olmadığını, bunlardan birinin istek, diğerinin tercih olduğunu söylemektedir.¹²⁷

Bütün bu güçler ve onların fiilleri, tek bir nefisten çıkar. Dolayısıyla nefis, bir yetinin eylemleri ile meşgulken diğerinin eylemleriyle ilgilenemez. Misal vermek gerekirse arzu gücüne yönelince öfke gücünün, öfke gücüne yönelince arzu gücünün etkisi kırılır. Nefs boşta kalınca en işlek güç nefsi kendine çekip meşgul etmeye başlar.¹²⁸

1.2. İnsani Nefse Özgü Aklî İdrak Gücü (el-kuvvetü'n-nutkiyye)¹²⁹

İbn Sînâ'ya göre nefiste hem bilme hem de yapma güçlerinden her ikisine birden "akıl" denmektedir. Yalnızca insanda bulunan akıl gücünü bu yapma ve bilme şeklinde ikiye ayırması nefsin manevi bir cevher olmasından dolayıdır.¹³⁰ Cevherler cisim ve cisim olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Cisim, madde ve sûretten oluşan bir cevherdir. Madde ve sûret de birer cismani cevherdir. Akıl ve nefis ise gayrı cismani cevherlerdir. Nefs cisimle belli bir ilişkiye girerken akıl cisimden bağımsızdır.¹³¹

Fizik ve metafizik âlemle ilişkisi bulunan nefsin metafizik yönü bilgiyi, fiziki yönü ahlâkı doğurmaktadır. Böylece nefsin akıl gücünün biri kendinden alt tarafa, maddeye diğeri kendinden üst tarafa, akıl âlemine bakan yönü vardır: amelî (âmîle) ve nazarî (âlîme) akıl gücü. Fizik alanla ilgili olup eylemlerin kaynağı olan amelî akıl, eylemlerini gerçekleştirirken bedeni alet olarak kullanır. Akıl âlemiyle ilgilenen ve bilme işini üstlenen nazarî güç, maddeden soyut tümelleri kendinde bulundurur. Akıl gücü bedenın diğer güçlerinden etkilenmemek için bedeni yönetmelidir ki güzel ahlâk ortaya çıksın. Amelî akıl, eylemlerinde nazarî akla uyarsa faziletler, hayvânî nefsin isteklerine uyarsa reziletler ortaya çıkar. Eğer akıl gücü diğer güçlerden etkilenir ve onlara boyun eğerse kötü bir ahlâk oluşur.¹³²

1.2.1. Nazarî akıl (el-'aklû'n-nazarî)

Bilmek (idrak etmek), bilgiye konu olan şeyin sûretini almaktır. Düşünülürler (ma'kûlât) dediğimiz şey aklî bilgidir. İlim dediğimiz şey de aklî bilgiyi ifade eder. Duyulur bilgiye ise ilim değil marifet denmektedir. Aklî bilgi, soyut tümellerden ve bunların

¹²⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 73-75; Özcan, "Fusûlü'l-Medenî", s. 49-51.

¹²⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 87; *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 77-78.

¹²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 132-133.

¹²⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ*, en-Nefs, s. 151-153.'ten naklen Durusoy, *a.g.e.*, s. 137.

¹²⁹ Durusoy, *a.g.e.*, s. 169.

¹³⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ*, en-Nefs, s. 37-38.'den naklen Durusoy, *a.g.e.*, s. 169.

¹³¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 180-190; Durusoy, *a.g.e.*, s. 91.

¹³² İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 151-152.

sonucunda oluşan yargılardan oluşur. İnsanda aklî bilginin oluşması için öncelikle duyulur bilgiye ihtiyaç vardır.

İbn Sînâ hayal ve vehim gücünün getirdiklerinin gerçek sanılmasını cehenneme benzetir. Oradan akıl âlemine yükselmek sıratından geçmek gibidir. Kişi sıratı geçemez, vehim gücünün bilgilerini gerçek zannederse helak olur. Sudûr nazariyesinde bir alt tabakada bulunan türün, bir üstteki tür için gerekliliğinde olduğu gibi basit zihinsel etkinlikler, bir üst etkinliğin temelini oluşturur. Duyulurlar olmazsa düşünülür şeylere de ulaşmak mümkün olmadığı için tümel kavramlar için tikellerin bilgisine ihtiyaç vardır.¹³³ Tümel ve tikel kavramlarını kısaca şöyle örneklendirebiliriz: Ahmet tikel bir varlıktır. İnsan ise Ahmet'ten ulaşılmış bir soyutlamadır, tümel kavramdır. Tümel kavramların dış dünyada bir gerçekliği yoktur, bu kavramlar yalnızca aklın tikelleri algılayışıdır.

İbn Sînâ idrak türlerini hissi, hayali, vehmi ve aklî olarak dörde ayırmaktadır. İlk dördünü hayvânî nefsin güçlerinden de bilmekteyiz. Hissi idrakte beş duyu etkindir, ancak idrak ile duyum farklı şeylerdir. Duyular yargıya varmaz. Örnek olarak zil sesini duymak duyum iken o sesin zile ait olduğu yargısına varmak idraktır. İdrak oluşurken ise ortak duyu ve hayal gücünden faydalanılır. Duyusal idrakte, sûretin maddesel özellikleriyle birlikte bulunmasından dolayı tam bir soyutlama gerçekleşmez. Hayali idrak de hissi idrak gibi tikelleri idrak eder ancak hayalde nesnenin karşıda olması şart değildir. Vehim gücünde ise sûretlerin anlamları vardır ancak bu anlamların tikellere ait anlamlar olması dolayısıyla tümel seviyesinde bir bilgi oluşmaz. Örnek olarak düşmanlıktan bahsediyorsak da bu, a kişisinin düşmanlığıdır.¹³⁴

Dönen bir noktayı daire, yağmuru düz bir çizgi olarak algılarız. Bazen de Zeyd'den insanlık anlamının çıkarılması gibi duyulur nesneden bir anlam çıkarırız. Buna benzer şekilde akıl gücünün, algılanan nesneleri maddesinden ayrı düşünebilmesi soyutlama adını almaktadır.¹³⁵ Akıl gücü, düşünülür şeyleri belli bir yer, nicelik gibi şeylerden soyutlarken bedende bir organı kullanmaz, bizatihi akleder.¹³⁶ Bizatihi akleden düşünen nefsin, Faal Akılla ilişki kurduktan sonra bedeni kaybetmesi, bu sebeple ona zarar vermez. Aletle akletse idi kendisinde yorgunluk olurdu.¹³⁷

Sûretleri organlarla algılayan idrak güçleri, zahmetli ve güçlü uyarıcıları idrak ettikten sonra yorulmaları sebebiyle daha zayıf duyulur nesneleri idrak edemezler. Gözü güçlü bir ışık, kulağı güçlü bir gök gürültüsü sesi yorar. Çok tatlı bir şey yiyen kimse daha az tatlı olanı algılayamaz. İnsanın yaşlandıkça bedeni zayıflar, iç ve dış idrak güçleri daha az çalışmaya başlar. Buna mukabil zamanla daha da keskinleşen akıl gücü için zor ve güçlü şeylerin tasavvuru daha basit tasavvurları kolaylaştırmaktadır. Akılda hissettiğimizi sandığımız yorgunluk, aklın zayıflamış bir duyu gücünü kullanmakta olan hayal gücünden yardım istediği durumda oluşmaktadır.¹³⁸ İbn Sînâ'nın bu konuda Aristoteles'ten

¹³³ Peker, *a.g.e.*, s. 69-73.

¹³⁴ Peker, *a.g.e.*, s. 73-81.

¹³⁵ İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 113-114.

¹³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 164-165.

¹³⁷ İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 160.

¹³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 166-167; İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ*, en-Nefs, s. 194-196.'dan naklen Durusoy, *a.g.e.*, s. 76-77.

esinlendiğini anlıyoruz. Çünkü Aristoteles yaşlı bir insanın akıllı değil organları yaşlanmaktadır, nitekim yaşlı insana genç bir insanın gözleri takılsaydı o da bir genç kadar keskin görürdü demektir.¹³⁹

Akıl gücünün, nesneleri maddesinden soyutlayarak idrak edebilmesi, onun cismânî bir organa ihtiyacı bulunmadığını ve dolayısıyla insan nefsinin cismânî bir cevher olmadığını gösterir. Çünkü tümel kavramların akıl gücü dışında cisimsel bir gerçekliği yoktur. Ayrıca akıl gücü diğer idraklerden farklı olarak kendini de idrak edebilir.¹⁴⁰

Davranışları ahlâkî değer ifade eden insan aklının düşünme, kıyas, bir yargıya varma ve sebep-sonuç ilişkisi kurma esnasında nasıl çalıştığını görebilmek açısından bazı kavramların ne ifade ettiğini bilmek faydalı olacaktır. Zira neyin ahlâkî olduğunu neyin ahlâkî olmadığını anlayabilmek de zihinsel bir çabanın sonucunda oluşmaktadır.

Önerme (tasdik), kavramlar arasında olumlu ya da olumsuz yargıda bulunmaktır. Mesela insanın, düşünen ve canlı kavramlarını elde etmesi soyutlama iken bu kavramlardan “İnsan, düşünen canlıdır.” yargısına ulaşmak bir tasdiktir. Kavramların oluşmasında da önermelerin oluşmasında da insanın Faal Akılın yardımına ihtiyacı vardır.¹⁴¹

Akıl tümel bilgilere ulaşabilmek için tikellerden yola çıkmaktadır. Böylece tümel bilgi, tikelleri soyutlayarak onların sûretlerine ulaşma, onları maddesinden ayrı düşünebilme sonucu oluşmaktadır. Bir şeyi kavramak (tasavvur) için o şeyi soyutlamak gerekmektedir. Nazarî akıl gücü, tümelleri kavrarken tümel sûretlerin asıl kaynağı olan Faal Akıl’dan yardım alır. O halde tümellere ulaşabilmek için insanın tikeller üzerindeki soyutlama çabasına ek olarak Faal Akıl ile ittisali gerekir. İbn Sînâ’nın bu görüşü, Fârâbî ile benzerlik göstermektedir.¹⁴²

Nazarî akıl, tümel aklı bilgiyi elde ettiği ve eylemlerini bedenle gerçekleştirmede için İbn Sînâ tarafından cevheri akıl olarak adlandırılır. Aklı idrakin belli aşamaları vardır. İlki güç halindeki akıl (el-aklu bi'l-kuvve, el-aklu'l-maddî, el-aklu'l-heyûlânî) seviyesidir. Maddî ve heyûlânî akıl adını da alan bu akıl düzeyi soyut tümel sûretleri elde etmeye yatkınlıktır, tüm insanlarda bulunur. Bu akılda soyut sûretler ve bilgi namına hiçbir şey bulunmayıp akıl, sadece bilgiyi kabul etmeye hazır durumdadır. Nefsin akledilirlerle sadece bir istidât olarak sahip olduğu bu aşama kandile (mişkât) benzetilmiştir. Meleke halindeki akıl (el-aklu bi'l-meleke) seviyesinde kişi, Faal Akılın desteği ile maddî düzeydeki akıldan meleke halindeki akıl aşamasına çıkar. Çaba harcanmaksızın elde edilen birincil ma'kûlâtın (el-ma'kûlâtü'l-ûlâ) bulunduğu bu akıl seviyesi, tüm bireylerde bulunur. Birincil ma'kûlât oluşup ikincil ma'kûlâta (el-ma'kûlâtü's-sevânî) hazır hale gelindiğinde bilmeleke akıl seviyesine ulaşılmıştır. Bu akıl seviyesi fanusa benzetilmiştir.¹⁴³

Üçüncü aşama olan fiil halindeki akıl, birincil ma'kûlâtın kazanılmış ma'kûlâta geçince oluşur. Matematik, metafizik, fizik ve mantık bilgisini içeren kazanılmış ma'kûlât, ikincil ma'kûlât adını almaktadır. İkincillere ulaşmanın belli bir çaba ve irade gücü

¹³⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 52-53.

¹⁴⁰ Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", s. 259.

¹⁴¹ Peker, *a.g.e.*, s. 83-86.

¹⁴² Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", s. 261.

¹⁴³ İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, s.112-114; Peker, *a.g.e.*, s.59-66.

gerektirmesi dolayısıyla bireylerin tamamı bu düzeye ulaşmaz. Bu seviyeye ya düşünme ve çabayla yahut sezgi ile ulaşılır. Düşünme ile sezgi arasındaki fark, bilinmeyenin bilgisine düşünmenin nefsin hayal gücünden yardım alarak ulaşması, sezginin ise çabasız ve bir anda ulaşmasından kaynaklanır. Bilfiil akıl çaba ile oluşmuşsa zeytin ağacı, sezgi ile oluşmuşsa yağa benzemektedir. Aklın son aşaması, kişinin bilgilerine her an ulaşabildiği en yüksek akıl seviyesi olan Faal Akıl ile her an ittisal halindeki kazanılmış akıldır. Bu akıl, nur üstüne nurdur, ışıktır.¹⁴⁴ İnsan aklını heyuladan melekeye, melekedden fiile çıkaran Faal Akıl ise burada ateşe benzemektedir.¹⁴⁵

İbn Sînâ *en-Necât*'ta nazarî aklın aşamalarını şu şekilde anlatmaktadır. Bilkuvve, bir çocuğun yazmayı bilememesi ama ona istidadının olması sebebiyle ileride yazmayı öğrenecek olmasına benzer şekilde, kendisinden fiilen çıkış olmayan mutlak istidat anlamına gelmektedir. Çocuğun yazmayı bilmesi ancak kalem gibi bir alete ihtiyaç duyması örneğinde olduğu gibi bir şeyi ancak bir vasıta ile elde etmenin mümkün olması anlamını da taşır. Yine, kendisiyle yazacağı alet elinde bulunup dilediğinde yazacak güce sahip olması da bil kuvve adını almaktadır. Bu örneklerden ilki heyûlânî akıl, ikincisi meleke, üçüncüsü yetkinliktir. O halde nazarî aklın aşamaları da ilk kuvvede olduğu gibi bazen heyûlânîdir ve nefiste henüz bir şey yoktur. Heyûlânî akılda ilk öncüller oluşunca meleke halindeki akıl aşamasına gelir ve bilfiil akletmeye başlar, kalemi elinde tutan ve yazmayı bilen çocuk gibi istediği an bilfiil olur. Bu, yetkinliktir. Son aşama olan müstefâd akıl seviyesinde daima fiil halinde bulunan bir akıl vardır, çaba yoktur.¹⁴⁶

İbn Sînâ felsefesinin özü insanın Faal Aklın desteği ile hakikate ve dolayısıyla mutluluğa nasıl ulaşacağıının belirlenmesidir. Faal Akıl, akıl olması ile maddeden ayrı bir cevherdir, faal olmasıyla da insan aklını aydınlatır, etkin hale getirir. Çünkü güç halinde bulunan bir şey etkin duruma ancak etkin bir güç tarafından çıkarılır.¹⁴⁷ Ayrıca bu akıl İbn Sînâ felsefesinde insanın sadece varlığının değil aynı zamanda bilgisinin sebebidir.¹⁴⁸

1.2.2. Amelî Akıl (el-aklû'l-amelî, el-kuvvetü'l-âmile)

Nefsin güçlerinden, ahlâka tesiri en yüksek güç, amelî akıl gücüdür. Amelî akıl gücü, İbn Sînâ'nın nefis görüşünde, nefsin bedenle beraber bulunmasından doğan güçleri ve fiillerini içine alır. Nefsin bedenle kendisi arasındaki ilişkiyi düzenleme yeteneğidir ve bedene bağlı güçlerin reisidir.¹⁴⁹ İnsanı düşünmeye bağlı eylemlere yönelten amelî akıl, insanın ahlâklı ya da ahlâksız olmasında etki bakımından ilk sırada yer almaktadır. İnsanın ahlâklı bir varlık olabilmesi için nefsin bu gücü diğer bazı güçler üzerinde hâkim konumda olmalıdır.¹⁵⁰

Bunlardan irade (nüzü'yye) gücüyle olan ilişkisinden gülme, ağlama, utanma, heyecanlanma gibi psikolojik haller doğarken; tahayyül ve vehim gücü gibi iç idrak

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, s.112-114. ; Peker, a.g.e., s.59-66; Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", s. 263.

¹⁴⁵ İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 113-114.

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 152-153; *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 113-114.

¹⁴⁷ Peker, a.g.e., s. 88-90.

¹⁴⁸ Alper, *İbn Sînâ*, s. 106.

¹⁴⁹ Durusoy, a.g.e., s. 202.

¹⁵⁰ Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", s. 260.

yetileriyle olan ilişkisinden beşeri sanatlar doğmaktadır. Bu güç sayesinde yalan kötüdür, zulüm çirkindir gibi yargılara varan insan, yapılması ve yapılmaması gerekenleri, güzeli-çirkinini, iyiyi-kötüyü ayırt edebilme gücünü kendinde bulmaktadır. Ayrıca düşünme gerektiren eylemlerin kaynağı olan amelî aklın bedeninin diğer güçleri üstündeki hâkimiyetinin sonucu olarak erdemler elde edilir.¹⁵¹ Amelî akıl gücü nazarî akıl gücünden yardım alırsa kendisinde bedenî güçlere bağımlılık oluşmaz. Böylece bedeni denetleyen amelî akıl gücünün fiziki âlemle ilişkisinden ahlâkî davranışlar ortaya çıkmaktadır.¹⁵²

Eylemlerimizin ortaya çıkış süreci özetle şu şekildedir:

Vehim ve hayal gücü bir eylemle ilgili cüz'î bilgiyi aldığı anda, şehvet ve gazab gücü bu eylemi isteyip istememe yönünde bir meyil ortaya koyar. Ardından amelî akıl gücü, istenen ya da kaçınılan bu eylemin istenmesi mi kaçınılması mı gereken yani faydalı mı zararlı mı olduğunu, nazarî akıl gücünden yardım alarak ortaya çıkarır. Tüm bu sonuçlara göre irade gücü de bedeni harekete geçirir ya da geçirmez.¹⁵³

Müstefâd akıl lider konumundadır, her şey ona hizmet eder. Bundan sonra gelen nazarî akılların her biri sırasıyla bir üsttekine hizmet eder. Yani nazarî akla hizmet etmekte olan amelî akla vehim gücü, vehim gücüne ise hatırlama ve mütehayyile gücü hizmet eder. Nüzûl kuvvet, şehvet ve öfke gücü, fail güç, ortak duyu ve beş duyu olmak üzere sırasıyla her bir hayvanî gücün öncekine hizmet etmesinden sonra nebatî güçler devreye girer. Sonra dört nitelik (el-Keyfiyyetü'l-Erba'a: yaşlılık, kuruluk, sıcaklık, soğukluk), yukarıdakilere ve birbirine hizmet eder. Nefsin kuvvetleri arasındaki hiyerarşi burada son bulur.¹⁵⁴

2. Akıl ve Ahlâk İlişkisi

Önceki bölümlerde, insanın bedeni vasıtasıyla gerçekleştirdiği eylemlerin ardında nefse ait güçlerin yatmakta olduğunu gördük. Her biri farklı bir görev üstlenmiş olan bu güçler insan davranışlarını kontrol etmektedir. Bu başlık altında ele alacağımız ahlâk konusu, nefsin güçlerinin kişinin ahlâkını ne ölçüde ve şekilde etkilediği çerçevesinde değerlendirilecektir.

İlimleri amelî ve nazarî ilimler olmak üzere iki grupta inceleyen İbn Sînâ, ahlâkî ilimler tasnifinde amelî ilimler başlığı altında incelemektedir. Nazarî ilimler fizik, matematik, metafizik iken; amelî ilimler siyaset, aile yönetimi ve ahlâk olmak üzere üç başlıktan oluşmaktadır. Bu üç ahlâk türünü incelerken bizim üzerinde duracak olduğumuz ferdi ahlâktan (hikmet-i hulkiyye), insan nefsinin sahip olması gereken erdemler ile kaçınması gereken rezîletleri konu alan ilim dalı olarak söz etmektedir. İnsanın dünya ve ahiret hayatında mutlu olması için davranışlarının nasıl olması gerektiğini öğreten hikmetü'l-hulkiyye diye adlandırılan bu ilim, insan nefsinden düşünüp taşınmaya gereksinim olmaksızın birtakım fiillerin çıkmasını sağlayan melekedir.¹⁵⁵

¹⁵¹ Alper, *İbn Sînâ*, s. 91-92.

¹⁵² İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ*, en-Nefs, s. 38.'den naklen Durusoy, *a.g.e.*, s. 203.

¹⁵³ Durusoy, *a.g.e.*, s. 205.

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 155-156.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 271; Metafizik II., s. 176-177; Oktay Taş, "İbn Sînâ'nın Ahlâk Felsefesinde Mutluluk", Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006, s. 20-21.

İnsan, hangi davranışın iyi olduğunu bilmek için çaba göstermelidir. Bilgi edinmenin amacı yalnızca bilginin kendisi değil davranışları iyiye yönlendirebilmek, amelleri güzelleştirmektir. Nazarî ilimlerin amacı doğruyu (hakkı) bulmak, amelî ilimlerin gayesi ise iyiyi (hayrı) bulmaktır.¹⁵⁶

İbn Sînâ'ya göre ahlâk felsefesinin kaynağı vahiydir.¹⁵⁷ İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesinin temelinde psikoloji vardır. İnsanın nasıl olması gerektiği sorusu, ne olduğu sorusundan önce gelir.

İbn Sînâ da Fârâbî gibi ahlâkın sonradan kazanılan alışkanlıklarda kesbedildiğini düşünmektedir. İnsana has olan ahlâk, nefsin akıl gücünün diğer güçler üzerinde hâkimiyet kurarak kendi yetkinliğine ve iyiliğe ulaşması ile gerçekleşir. Filozof, beden ruhu etki altına almasından kötü ahlâk, ruhun bedeni etki altına almasından ise iyi ahlâkın doğduğu görüşündedir.¹⁵⁸ Herkesin iyi ve kötüyü yapmaya yaratılıştan istidadı vardır. Ahlâk doğuştan var olmaz, ancak potansiyeli doğuştan geldiği için kesbedilir. Ahlâk, fiilin bir defa değil tekrar edilmesiyle alışkanlık haline getirilerek kazanılır. İnsanın ahlâkî faziletleri erdinin delili, iyi ve güzel şeyleri yapmaktan haz alması ve sevinç duymasıdır.¹⁵⁹ Böylece kişi alışkanlık haline getirerek güzel davranışları nefesine yerleştirmeli ve ahlâkî davranışlar ruhtan düşünce olmaksızın kolaylıkla çıkmalıdır.¹⁶⁰

Nefs, bedeni yönetme ve akletme işlerinden hangisine ağırlık vermişse diğerini yapmakta zorlanır. Beden üzerindeki meşguliyetleri arzu, öfke, kırgınlık, acı, hayal gibi şeylerdir. Nefs diğer algılarla meşgul olduğunda akıl, makulleri akletmekten uzak durur, çünkü nefis o esnada bedenle ilgilidir.¹⁶¹ Nefsin yapma gücünün beden üzerinde etkin kılınması erdemli ahlâkı, beden istekleri karşısında yenik düşmesi kötü ahlâkı meydana getirir.¹⁶²

Tabiî ahlâk, insanın öfke, ağlama, gülme, istek gibi psikolojik halleri ile ilgilidir. Filozofa göre insanlar yaratılıştan bir takım psikolojik hallere daha yatkındırlar; kimi insan korkaklığa, kimileri sevince, kimileri öfkeye, kimileri hüzne, kimileri de şehvete eğilimlidir. Bu eğilimler, kişilerin huyları yani tabiî ahlâklarıdır. Ahlâkın oluşum sürecinde en temel güç olan amelî akıl gücünün, kendinden aşağı seviyedeki güçleri yönetmesiyle beraber ortaya kazanılmış ahlâk çıkmaktadır. Amelî kuvvetin irade, hayal gücü, vehim gücü ve kendisi ile kurduğu ilişkilerin her biri farklı sonuçlar doğurmaktadır. Nüzûî kuvvet ile ilişkisinden insana özgü sevinç, gam, öfke, yumuşak huyluluk, kin, utanma, gülme, ağlama, şehvet, hırs-tamah, azgınlık vb. gibi psikolojik infialler oluşmakta olup bunların oluşumu için şehvet ve öfke güçlerinden yardım almaktadır. Örnek olarak öfke gücüne ait korku, gam, hüzn gibi infialler, idrak edilen sûretlere karşı oluşsa da harekete geçmek için yeterli değildir. Çünkü öfke ve şehvet gücü, nüzûî kuvvetin emri altındadır. Fakat bu

¹⁵⁶ Oktay, *a.g.e.*, s. 22.

¹⁵⁷ Alper, *İbn Sînâ*, s. 110.

¹⁵⁸ Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 203-208.

¹⁵⁹ Alper, *İbn Sînâ*, s. 110.

¹⁶⁰ Muhammed Enes Kala, "Aristoteles, İbn Sînâ ve Ravaisson'da Alışkanlık-Ahlâk İlişkisinin Değerlendirilmesi", s. 63-64.

¹⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 167.

¹⁶² Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, s. 205.

kuvvetin de tek başına yeterli olmadığı görülmektedir. Amelî kuvvet bedene ait tüm eylemlerden sorumludur ve bu eylemleri gerçekleştiren önceki bölümlerde bahsettiğimiz hareket ettirici güçlerden yardım almaktadır.¹⁶³

Eylemin meydana gelişi konusu yukarıda geçmişti. İbn Sînâ'ya göre eylemin meydana geliş aşamalarını maddeler halinde gösterecek olursak şu şekildedir:

1. Vehim ve mütehayyile yetisinde eyleme sevk edecek nesne ile ilgili bir idrakin meydana gelmesi.

2. Şehvet ve gazab yetisinin, vehim ile mütehayyile yetisinin belirlediği şeyi isteyip istememeyi ortaya koyması.

3. Amaca yönelik bir kararın ortaya çıkması ki, bu noktada amelî akıl gücü, nazarî akıl gücünden güzel-çirkin, iyi-kötü, yararlı-zararlı olması bakımından yardım alarak eylemin değerini ortaya koyar.

4. Verilen karar neticesinde irade edilen şeyin yapılması için organlardaki kaslar harekete geçirilir veya geçirilmez.¹⁶⁴

Özetleyecek olursak güzel ahlâk, nefisten erdem sayılabilecek eylemlerin ortaya çıkmasıdır. Bu da doğuştan değil sonradan erdemli davranışları alışkanlık haline getirmekle kazanılan bir durumdur. Erdemli davranışlar, nefsin güçlerinden aklın daha alt seviyede bulunan hayvanî ve nebatî nefislere özgü güçler karşısındaki hâkimiyeti sonucu oluşmaktadır. Daha farklı bir ifadeyle aklın, beden karşısında yenilgisi kötü ahlâkı, bedeni kontrolü ise güzel ahlâkı temsil etmektedir.

2.1. Haz ve Elem

Ahlâkî fiillerin ortaya çıkmasında nefsin akıl, öfke ve istek (şehvet) güçlerinin rolü olduğunu belirtmiştik. Haz ve elem başlığı altında, istek ve öfke gücünün ahlâkı ne şekilde etkilediğini daha ayrıntılı bir şekilde açıklamaya gayret edeceğiz.

İstek, haz veren şeyleri elde etmeye, öfke ise elem veren şeylerden kaçınmaya yarar. Nefsin, doğasına uygun olanı elde ettiğinde duyduğu haz ve elde edemediğinde duyduğu elem, idrakten sonra ortaya çıkmaktadır. Haz nefis için bir iyilikken, elem bir kötülüktür. Ancak duyu idrakleri tikel ve değişken olduğundan, ahlâkı ve iyiyi-kötüyü belirleyen şey, yalnızca duyu idrakleri ve haz-elem olmamalıdır. İyi ve kötünün ne olduğunu belirlemek, duyu idraklerinin değil aklın görevi olmalıdır.¹⁶⁵ Buradaki “olmalıdır” ifadesini, iyiyi-kötüyü akıl, duyu ve haz-elemin her birinin kendine göre belirleyebildiğine ancak her birinin sonuçlarının farklı olduğuna ve en doğru sonuca aklın ulaştığına yapılmış bir vurgu olarak okumalıyız.

Hazları Fârâbî gibi aklî ve duyusal olmak üzere ikiye ayıran İbn Sînâ, aklî hazza yönelmenin erdemleri, duyusal hazlara yönelmenin ise rezîletleri ortaya çıkardığı

¹⁶³ İbrahim Aksu, “İbn Sînâ Felsefesinde Mizac Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012, s. 102-123.

¹⁶⁴ Adem Gülhan, “İbn Sînâ'ya Göre Nefsin Hareket Ettirici Yetileri”, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2010, s. 38.

¹⁶⁵ Alper, *İbn Sînâ*, s. 110-112.

görüştüğüdür. Ancak duyuşal hazlardan bütünüyü vazgeçmek söz konusu değildir. Üreme ve beslenme için onlara da ihtiyaç vardır. Çünkü neslin devamı için gerekli olan cinsi birleşmede haz olmasaydı kimse buna yaklaşmak istemez ve böylece neslin devamı mümkün olmazdı. Fıtratın bunu gerektiriyor olması kötülüğün, onları kullanmaktan değil onlara boyun eğmekten doğduğunu ortaya koymaktadır. Onlara boyun eğmek hayvânî bir şekilde davranmaktır. Bu sebeple akıl gücü, onlar arasında denge kurmalı, öncelikle iyiliğin ne olduğunu bilmeli ve ardından onu eyleme dökmelidir.¹⁶⁶ İbn Sînâ'ya göre tüm maddî zevklerden kendini alıkoyan insan mutsuzluk hissedebilir. Kendini tamamıyla maddî zevklere kaptıran insansa gafildir. Erdemli insan maddî ve manevî zevkler arasında dengeyi kurup iyiyi yakalayabilen insandır.¹⁶⁷ Bu noktada iyiliğin ne olduğunu bilecek olan nazârî kuvvet, onun emri altında eylemin gerçekleşmesini sağlayansa amelî kuvvet olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanlar en güçlü hazların dış duyuşal hazlar olduğu, onun dışındakilerin zayıf hazlar olduğu zannına kapılabilir. Ancak bu insanların en güçlü hazlar olarak nitelediği cinsel ilişki ve yemek gibi hazlar, satranç ya da tavla gibi bir oyunda başarı elde eden birine sunulduğunda, onları o an için daha önemli bulduğu başarı için reddedebilir. Çünkü mevcut başarının hazzı onda baskın olur. Yine iffet ve başkanlık isteyen birine bu tarz hazlar sunulduğunda, kişi utanma duygusunun vereceği hazzı onlara tercih ederek utanma duygusu ile onları reddedebilmektedir. Öldükten sonra kahraman olarak anılmak isteyen bir kişi de, ölümden sonra övülmeyi yaşamaya tercih edebilir. Bu durum bize iç hazların, dış duyunun hazlarından daha değerli olduğunu göstermektedir. Aç olduğu halde yakaladığı avı yemeden sahibine getiren ya da yavrusunu korumak adına kendini tehlikeye atan hayvanların varlığı, bize bu durumun hayvanlarda bile bulunduğunu göstermektedir. Demek ki akılsal hazlar bir yana iç hazlar bile dış hazlara tercih edilebilmektedir.¹⁶⁸

Tüm hazlar elde edilse bile yeme içme, cinsel ilişki gibi hazlardan yoksun olunması durumunda mutluluğa erişilemeyeceği zannedilse de, melekler ve onların daha üstündeki varlıklar bu saydığımız duyuşal hazlardan uzak olmalarına rağmen en haz verici durumda bulunurlar.¹⁶⁹ Bu durum bize göstermektedir ki sadece hissi hazlarla akli hazlar arasında değil, hissi hazların kendi içinde de derece farklılığı bulunmaktadır.¹⁷⁰

İbn Sînâ, Fârâbî'nin haz ve elem konusundaki ifadelerini biraz daha derinleştirmiştir. Şöyle ki her nefsi gücün kendine özgü haz ve elemi vardır. Onlardan her birinin aslında haz olarak algıladığı, kendi güçlerinin bilfiil yetkinliğidir. Mesela arzu gücünün hazzı beş duyunun idraki, öfke gücünün hazzı üstünlük kurmak, vehim gücünün hazzı ümit etmek, hafızanın hazzı hatırlamaktır. Yetkinliğin eksik oluşu ise ilgili güç için elem sebebidir. Her bir gücün derecesi birbirinden farklıdır. Buna göre yetkinliği daha tam ve üstün olan, yetkinliği daha çabuk elde eden, fiili daha mükemmel olanın hazzı, böyle olmayanlara nazaran daha fazladır. Bir güç, fiile çıkmadığı zaman kişi onu tasavvur edemez

¹⁶⁶ Alper, *İbn Sînâ*, s. 110-112.

¹⁶⁷ Muhammed Enes Kala, "Aristoteles, İbn Sînâ ve Ravaisson'da Alışkanlık-Ahlâk İlişkinin Değerlendirilmesi", s. 60.

¹⁶⁸ İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 173-174.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 173-174.

¹⁷⁰ Bircan, *a.g.e.*, s. 139.

ve hazzını hissedemez, hazzını hissetmediği bir şeyi ise arzulamaz. Bu durum, körün güzel sûretlerin, sağırın da güzel seslerin karşısındaki haline benzer. Fakat bir hazzı hayal edemesek bile kıyas ile güzel olduğunu tahmin edebiliriz. Basit ve nispeten daha değersiz şeylerden haz duyarken bile, Yaratan’a daha yakın olan ilkelerin, akıl âleminin haz vermeyeceğini düşünmek, ı ışık ve ses karşısındaki kör ve sağırın durumuna benzemektir.¹⁷¹ O halde haz, onu algılayan kişi için bir yetkinlik ve iyilik, elem de eksiklik ve kötülüktür. Hepsinde iyi olan şey farklıdır. Akıl için iyi olan gerçek ve en güzel olanıdır.¹⁷²

Yerilen fiiller, bu fiillerin sebepleri olan kötü huylar ve elem gibi şeyler de kötülük olarak anılmaktadır. Huylar, nefiste bulunması gereken bir yetkinliği yok ettiğinde kötüdür. Her şeyin kendi yetkinliğinin eksikliğine denilen kötülük, mutlak değil izâfidir. Fiillerdeki kötülükte ise zulüm yapan birinin eylemi mazluma göre kötüdür. Ancak kötü fiiller etki ettiği şeye kıyasla kötü iken, o fiilin çıktığı sebebe kıyasla aslında bir yetkinliktir. Mesela ateşin yakması da ateş için yetkinlik iken elem duyan ve zarar gören kişi için kötülüktür. Körlük kötüdür çünkü gözün görme yetkinliğinin olmayışıdır. Yine zulüm öfke gücünden çıkar ve ortaya çıkması öfke gücü açısından bir yetkinlik olsa da, akıl gücü için öfke karşısında hükmedememiş olması açısından yetkinliğin eksik kalmasıdır ya da mazlum için bir zaaftır. O halde kötülük, bir şeyin türüne ve doğasına ait yetkinliğin yokluğudur. Ancak kötülük ay altı âlemde de mutlak olarak türlerde yoktur, fertlerde vardır.¹⁷³

Nâtık nefsin yetkinliği ve hazzına gelince, kendisinde tümel sûretlerin ve ma’kûlâtının bulunduğu aklî âleme yükselmesidir. Bu en büyük hazzı, evrende madde ile beraberken hayal ve arzu etmeyiz ancak öfke, arzu gibi arızlardan kendimizi kurtarabildiğimizde, onları bir nebze hissedebiliriz. Duyu âleminden aldığımız haz ile akıl âleminden aldığımız hazzın birbirine nispeti, tadı güzel bir şeyin kokusundan aldığımız haz ile onun bizzat tadından aldığımız hazzın birbirine nispeti gibidir.¹⁷⁴

Sağlık gibi durumlardan alınan haz ise hastalıktan sonra iyilik hali olduğunda anlaşılır. Hasta birinin tatlı şeyleri hoş bulmaması, tok birinin de yemek istememesi gibi, kişi sağlıklı ve boş değilse, bir şeyi iyi de olsa öyle algılamayabilir.¹⁷⁵ Meşguliyet ya da bir engel dolayısıyla nefis bazen bir yetkinliği değil zıddını arzu eder. Bu durum, hasta bir kişinin hoş bir tadı acı bulup, kötü bir tadı hoş bulmasına benzemektedir. İdrak gücü bazen hasta olur, algılayamaz ve elem veren bir şeyden elem duymaz ancak iyileşince daha güçlü acı çeker.¹⁷⁶ Nefsin bedenle meşguliyeti ona kendi zatını ve yüce hazları unutturur. Bu hal, arzu gücünün hastayı gerçekte hoş olmayan şeylere yöneltmesi sebebiyle, kişinin tatlıdan haz almaması ve beslenmeyi istememesi yahut dokunma duyusu uyuşmuş kişinin, ateşi hissetmeyip ona meyletmemesi ancak uyuşukluk kalktığında ziyadesiyle acı çekmesine benzemektedir.¹⁷⁷

¹⁷¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Necât*, s. 267-268; *Metafizik II.*, s. 170-171.

¹⁷² İbn Sînâ, *El-İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 174.

¹⁷³ İbn Sînâ, *El-İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 176-182; *Metafizik II.*, s. 161-165.

¹⁷⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Necât*, s. 268-269.

¹⁷⁵ İbn Sînâ, *El-İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 176.

¹⁷⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Necât*, s. 268.

¹⁷⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Necât*, s. 270; *Metafizik II.*, s. 174.

Nefsani kuvvetler karşılıklı olarak birbirlerini etkiler. Örnek olarak, öfke gücü arttığında şehvet gücü, iç duyu arttığında dış duyu algısı azalmaktadır. Nefs güçlü ise zıt kuvvetleri yönetebilir, duyusal engellerle değil akledilirlerle daha fazla meşgul olur.¹⁷⁸ Hayvânî güçler akıl gücüne hükmettiğinde akıl gücü edilgen hale gelerek ona boyun eğer ve böylece nefsin bedeni kullanan güçlerle fazlaca ilgilenmesi durumunda, beden nefsi oyalar, yetkinlik hazzını hissetmesine engel olarak ona olan isteğini ve yetkinliğe ulaşamamış olmanın vereceği acıyı unutturur.¹⁷⁹ Akıl zor bir şeyi düşünmek ile meşgul iken arzu gücü harekete geçip kişiyi bu ikisi arasından bir tercihe mecbur bıraktığında asil nefse sahip kişiler, akıl âleminin hazzını tercih eder. Sıradan nefse sahip olanlar da dedikodu ve utanma gibi sebeplerle yine elemi seçer. Düşük nefse sahip olanlarsa değersiz şeylerdeki iyilikleri, yüce iyiliklere tercih ederler.¹⁸⁰

2.2. Altın Orta

Altın orta öğretisi konusunda Fârâbî gibi Aristoteles'ten etkilenen İbn Sînâ da, tavassut yani ifrat ve tefrit arasında olma melekesini, amelî akıl gücünün yetkinliği olan kendi yaratılışı gereği altındaki güçlere egemen olması hali olarak açıklamaktadır. Çünkü beden, nefsi kendine ait yetkinliğe ulaşmasından, ulaşmışsa bunu fark etmesinden, ulaşamamışsa ulaşamamamın yokluğunu hissetmekten alıkoymak sûretiyle meşgul etmektedir. Bu haldeyken bedeni terk etmesi halinde bedensel hazzardan mahrum kalan nefis, duruma alışana kadar acı çeker.¹⁸¹

Fazilet, ifrat ve tefrit arasında olmaktır. Temel faziletler, öfke, akıl ve şehvet gücüne karşılık gelen şecaat, hikmet ve iffettir. İffet nefsin şehvani durumlarda ortada olması, şecaat öfke gücünde ortada olması, hikmet ise tedbiri işlerde ortada olmasıdır. Bu faziletlerin her biri bir kişide toplanınca adalet ortaya çıkar. Bu üç faziletin alt kısımları vardır. Cömertlik ve kanaat, iffetin; sabır, kerem, yumuşak huyluluk, müsamaha gibi faziletler, şecaatin; beyan, isabetli görüş, doğruluk, vefa, merhamet, haya ve tevazu gibi faziletler ise hikmetin alt faziletleridir.¹⁸²

İbn Sînâ şöyle demektedir:

Aynı şekilde bizler de nefislerimizin noksanlık cihetine doğru meylettiğini görürsek onu fazlalık cihetine doğru çekeriz. Ne zaman nefislerimizi fazlalık cihetine meyletmış bir halde görürsek onu, denge durumunu tekrar sağlamak adına eksiklik cihetine doğru çekeriz. Bunun yöntemi, karşılaştığımız şeyin zıddını var edecek fiilleri nefse uygulamaktır. Örneğin, noksan cihetten bir şeyle karşılaşmışsak fiilleri ziyade yönünden uygularız ve bu fiili belli bir zaman tekrar ederiz. Biz nefsimizde karşılaştığımız herhangi bir yöne doğru olan meyli ortadan kaldırmayız, onu başka bir cihete yönlendiririz. Yani şunu kastediyorum, biz nefsimizde aşırılığa doğru meyil gördüğümüzde onu noksana doğru çekeriz. Eğer noksana doğru meyil görürsek, o zaman da fazlalığa doğru çekeriz ki ortaya veya onun yakınına ulaşsın.¹⁸³

¹⁷⁸ İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 194-197.

¹⁷⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 271-272.

¹⁸⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 269. *Metafizik II.*, s. 173; *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 173-175.

¹⁸¹ İbn Sînâ, *Metafizik II.* s. 176-177.

¹⁸² İbn Sînâ, *Metafizik II.* s. 204; Alper, *İbn Sînâ*, s. 112-113.

¹⁸³ İbrahim Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizac Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi", s. 105-109., 116-123.

Aristoteles on ile ikinin ortasının altı olduğu ancak bu ortanın bu iki rakama nispetle olup başka rakamlarda orta halinin değiştiğini söylerken ortanın izafiyetini vurgulamaktadır. O halde ortada olma ve haz da izafidir ve derecelidir.¹⁸⁴ Öfke gücünün faziletinin saldırganlık ile korkaklık arasındaki cesaret oluşunun bilgisi, nazarî akla ait bir bilgi olsa da yaşadığımız hayatta nazarî bilgiyi akıp giden yaşama uydurmak pek kolay değildir. Hangi durumda saldırgan hangi durumda cesur olabildiğimizi belirlemesi gereken güç, zamana, zemine, kişilere kısacası ortamın şartlarına göre karar veren amelî güç olacaktır.

Özetleyecek olursak Aristoteles gibi kendisinin en büyük takipçileri Fârâbî ve İbn Sînâ da ahlâkî eylemlerin oluş sürecini haz-elem, altın orta, yetkinlik öğretileriyle açıklamaktadırlar. Neticede karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır. Eylemlerin ortada olma hali sonucu güzel ahlâkî oluşturan erdemler ortaya çıkar. Eylemlerin orta halde olduğunu verdikleri haz ve elem ile anlamak mümkündür. Her kuvvetin yetkinliği aslında o kuvvet için bir hazdır. Örnek olarak öfke gücünün hazzı ortayı bularak cesaret erdemine ulaşabilmektir. Ortada iken cesaret erdemini oluşturan öfke gücü, fazla olarak atılganlığa ya da eksik kalarak korkaklığa dönüşürse kötü ahlâk olarak değerlendirilir.

Nefsin kuvvetleri değer bakımından farklılık gösterdiğinden önceliğin hangi hazdan yana tercih edilmesi gerektiğinin bilgisi nazarî akılda bulunmaktadır. Amelî akıl ise nazarî akıldan edindiği bilgi neticesinde hayvânî kuvvetleri yöneterek irade gücü ile bir seçimde bulunmalıdır. Örnek olarak, nazarî akıl anlık bir atılganlığın o an haz verse bile ileride elem vereceğini tespit etmekte ve bu bilgiyi kullanan amelî akıl, alt tabakadaki kuvvetleri yöneterek eyleme dökmektedir.

Haz-elem, altın orta ve erdemler arasındaki bağlantının ahlâka yön verme konusunda ne şekilde etkili olduğunu anladıktan sonra ahlâkın sonucunun nefis üzerindeki etkisinden bahsedeceğiz. Tüm araştırmalarımız, eylemlerimiz, tercihlerimiz, hep bizce iyi addedilen bir şeylere yöneliktir. İyi, her şeyin ulaşmak istediği amaçtır. Her eylemi bir başka amaca yönelik seçersek, bu zincir sonsuza kadar gideceğine göre yalnızca bir şeyi kendi iyiliği için seçeriz, o amaç mutluluktur.¹⁸⁵

İbn Sînâ da selefi Fârâbî gibi gerçek mutluluğun, özü itibariyle istenilen ve bütünüyle tercih edilen şey olduğunu, onun haricindeki amaçların başka şeyler için istendiğini ifade etmektedir. Kendisi için istenen, başka şeyden dolayı istenenden daha üstün olduğu için amaçların en üstünü gerçek mutluluktur.¹⁸⁶

Fârâbî ve İbn Sînâ mutluluğun hem dünya hem ahirette olduğu görüşünü taşımaktadır. Ahiretteki mutluluk, nefsin maddeden ve maddî ilgilerden mücerret bir akla ulaştığı, beden ve etkilerinden kurtulup özgürlüğüne ulaştığında hissedeceği hazları ifade eder. Yetkinlik dünyada kazanılır ancak nefsin bedenle birlikte bulunmasından ötürü ahiretteki mutluluk dünyada hissedilemez. Ancak buna rağmen cinsel hazzı tasavvur edemeyen birinin yine de onun varlığını bilmesi gibi biz de dünyada iken ahirette

¹⁸⁴ Özcan, “Fusûlü'l-Medenî”, s. 59-61.

¹⁸⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 38-46.

¹⁸⁶ Bircan, *a.g.e.*, s. 58.

hissedeceğimiz mutluluğu bilebiliriz.¹⁸⁷ Nefs, mutluluğunu engelleyen bedensel meşguliyetlerden kurtulup aklî hazlarla ilgilendiğinde mutlu olabilir. Mutlak saadete ancak ölümle bedenden ayrıldıktan sonra kavuşacak olan nefis, bu hayattaki kavrayışı ne kadar çok olursa diğer âlemde o kadar mutlu olur ve akıl âlemine aşk derecesinde ulaşmıncaya kadar da maddeye bağlı yaşar.¹⁸⁸

İbn Sînâ da gerçek mutluluk ve mutluluk zannedilen şeyler konusunda Fârâbî'den farklı düşünmemektedir. Gerçek mutluluk ancak akla ait hazlardan oluşur. Aklın yetkinliği ise bilmesi ve boyun eğen değil hâkim olan bir karakter kazanmasıyla mümkündür.¹⁸⁹ Akıl gücünün bedenden ayrıldığında hissedeceği mutluluk ve haz, uyuşukluk sebebiyle hazları elde edemeyen dokunma duyusunun engel ortadan kalktığında hissettiği hazza benzer. Aklî gücünü yetkinliğe ulaştırmış kişilerin hissedeceği bu hazlar, hissî ya da hayvânî değil cevherlere ait olan hazlardır. Bu yetkinliğe ulaşamayıp bedensel hazlar aşamasında kalmış kişiler beden yok oluşundan sonra bedbaht olurlar zira onların hazları kendisiyle hissettikleri beden artık yok olmuştur. Burada mutsuz olan kişiler ya mutluluğun kazanılması için çaba harcamamış ya da yanlış bilgilere sahip olup yetkinliğe zıt yöne giden kişilerdir. Kişinin mutluluğu yakalaması ve yetkinliğe ulaşması heyûlânî akıl aşamasında kalmadan araştırma ve çaba sonucu aklın tüm aşamalarını geçmesine bağlıdır. Tikel düzeyden tümel seviyesine geçmeli, varlık düzenindeki yerini bilmeli ve en yüce olana ulaşmalıdır. Bu âlemin pençesinden akıl âlemiyle olan bağı sıkı tuttukça kurtulacaktır.¹⁹⁰

Sonuç olarak İbn Sînâ'nın mutluluk konusunda Fârâbî'nin görüşlerini devam ettirmekte olduğu, selefinden farklı olarak haz kavramına daha fazla yer verdiği görülmektedir. İnsan bedene ait korku, haz, elem, hüzn gibi infiallerin akla değil de bedene ait olduğunu sanmasından dolayı maddî olmayan hazların yokluğunda mutluluğun olmayacağını sanmaktadır.¹⁹¹

2.3. Nefs ve Ölüm Ötesi

İbn Sînâ'da da ahlâkın gayesi mutluluktur. Gerçek mutluluk ise bedenî (hissî) ve dünyevî değil ruhî (aklî) ve uhrevîdir. Mutluluğun temel şartı, başta Yüce Yaratıcı olmak üzere varlıkların bilgisini kavrayarak ve gereğince eyleme dökerek nazarî ve amelî aklın yetkinlik kazanmasıdır. Aklın ve dinin kötü saydıklarından uzak durması ve iyi fiilleri yapması sonucu nefis, mutmain olur, rezîletleri terk edip, faziletlere yönelir. Mutluluğun zirvesi Yaratıcıya bağlılık, O'nun yüceliğini düşünüp O'na dönmek ve elçisine itaat edip ibadetlerini yapmaktır. Çünkü bunlar Allah'a yaklaştıır. Hayatın gayesi, nazarî ve amelî hazırlık yapmak sûretiyle beden nefs üzerinde değil nefsin beden üzerinde hâkimiyet kurmasını sağlamak ve ölümden sonra mutluluğa eriştirecek bir hayat yaşamaktır.¹⁹²

Peygamberler Allah tarafından konulan bazı yasaları insanlara hatırlatarak onları yönetir. Bu yasalar, insanların uyması gereken kurallar ve yerine getirmeleri gereken eylemlerdir. Sözlerden, niyetlerden ve eylemlerden oluşan, ibadet adını verdiğimiz bu

¹⁸⁷ Bircan, *a.g.e.*, s. 73-93.

¹⁸⁸ Macit, *a.g.e.*, s. 173.

¹⁸⁹ Bircan, *a.g.e.*, s. 97-99.

¹⁹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 270-271.

¹⁹¹ Bircan, *a.g.e.*, s. 110-111.

¹⁹² Alper, *İbn Sînâ*, s. 113-116.

eylemler, belli zamanlarda tekrar edilerek Yüce Allah'ı ve ahireti hatırlatmaya yardımcı olma görevini üstlenirler. İbadetin en üstünü namazdır ki insan tıpkı bir kralla karşılaşmadan önce yaptığı temizlik, kılık-kıyafet tertibi gibi hazırlıklar yapar ve namaz esnasında da kral karşısında durur gibi boyun eğ, ellerini bağlar, huşu içinde bekler.¹⁹³ Eğer bu hatırlatıcı ibadetler olmasaydı avam tabaka sorumluluklarını unuturdu. Seçkinler için de ibadetlerin faydaları ahirete yaptıkları yatırımdır.¹⁹⁴

Nefsi arındırmak mutluluğa götürmeyen şeylerden insanın uzaklaşmasını sağlar ve onu ahiretteki mutluluğa ulaştırır. Nefsi arındırmanın yolu ahlâkî melekeler ile nefsi bedenden ve duyudan uzaklaştıracak olan eylemleri yapması yoluyla olur. İbadetler kişinin hayvanî hazları amaç edinmekten kaçınmasına yardımcı olur. Sonuç olarak iyilikler kötülükleri giderir. Böylece kişi, batıldan yüz çevirip Allah'a yaklaşır.¹⁹⁵ Aristoteles insan nefisini nebatî nefis gibi bir tür olarak görmekte ve ölümden sonraki varlığı konusunda net bir görüş ortaya koymamaktadır. Oysa İbn Sînâ insân nefisini diğer nefislerden ayırmakta, diğerleri yok olurken ölüm sonrası insan nefsinin yok olmayacağını ileri sürmektedir.¹⁹⁶

Nefislerin ölümden sonraki durumu şu şekildedir:

Mukaddes nefisler: Nazarî ve amelî akıl gücünün her ikisinde de yetkinleşerek ebedi mutluluğa erişen bu nefislere “el-enfüsü'l-mukaddese” de denmektedir.

Yetkin ama arınmamış nefisler: “Kâmil gayru münezzeh” olan bu nefisler, nazarî akıl gücünde yetkin, amelî akıl gücünde yetkin olmamış, amellerinin gereğini yerine getirmemişlerdir. Duyu hazlarına alışkın olmaları sebebiyle bir süre acı çekip sonra mutluluğa erecek olan nefislerdir.

Eksik ve arınmış nefisler: Zâhid ve âbidler gibi nazarî bakımdan eksik, amelî bakımdan yetkin nefislerdir.

Yetkinleşmemiş nefisler: Kavrayışı kısıt olan, akıl sağlığı yerinde olmayan, çocukken ölen kimselerdir, ölümden sonra kendilerine bir mutluluk ya da mutsuzluğun geleceğini düşünememişlerdir. Eğer kötü bir ahlâk kazanmadan ölürlerse mutluluğa kavuşacaklardır, hazlarının esiri olurlarsa ebediyen mutsuz kalacaklardır.

Amelî ve nazarî akıl gücünde yetkinleşmemiş olanlar: Tanrı tanımayan ve maddî hazlara gömülen bu nefisler ebedi olarak mutsuz olacaklardır.¹⁹⁷

¹⁹³ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 280-281.

¹⁹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 281.

¹⁹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 281-282; *Metafizik II.* s. 191-194.

¹⁹⁶ Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", s. 260.

¹⁹⁷ Durusoy, *a.g.e.*, s. 258-264; Alper, *İbn Sînâ*, s. 114-115.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İBN RÜŞD: AKIL VE NEFS

Neredeyse tüm eser ve felsefî düşüncesini Aristoteles'in eserleri üzerinden şekillendiren İbn Rüşd (ö.594/1198), bir Aristoteles takipçisidir. O da Aristoteles gibi psişik (ruhsal) olayların ancak beden vasıtasıyla gerçekleşmesini mümkün görmesi sebebiyle psikolojiyi tabiat ilimleri içerisinde ele almaktadır. Nefs konusundaki görüşlerini, Aristoteles'in eserleri üzerine yaptığı çalışmalar aracılığıyla ortaya koymuştur.¹⁹⁸ Bu sebeple, nefis hakkındaki görüşlerini araştırırken ekseriyetle *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs* adlı eserinden faydalandık.

İbn Rüşd, İslam filozoflarının görüşlerini benimsemekle birlikte başta İbn Sînâ olmak üzere bazı filozofların fikirlerini eleştirmektedir. Aristoteles'in görüşlerini takip eden filozoflara genel itibarıyla daha yakın bir tavır sergilemektedir.¹⁹⁹ İbn Rüşd'ün Aristoteles'i anlamasında selefleri Fârâbî ve İbn Sînâ'nın etkisi göz ardı edilemez.

İbn Rüşd, nefis hakkında konuşmaya, nefis ilmi hakkında konuşmayı gerekli kılan sebepleri söyleyerek başlamaktadır. Buna göre nefis ilmi, ilk olarak nazarî ilimler arasında yer alması, ikinci olarak da nazarî ilimler arasında diğerlerine kıyasla değerli bir bilgi olması ve kesin deliller sunması açısından araştırmaya daha layıktır. Diğer bir gerekçe ise nefis hakkındaki bilgilerin başka ilimler tarafından ilke olarak kullanılmasıdır. Tabiat ilimleri canlıyı araştırmaktadır ve canlıdaki en değerli bilgi, nefis hakkındaki bilgidir.²⁰⁰

İbn Rüşd eserlerinde nefsin varlığının ispatı konusunu İbn Sînâ gibi sistemli ve başlı başına bir problem olarak incelemese bile görüşlerinde, nefsin varlığına delil teşkil eden ifadeler bulunmaktadır. Filozofa göre organik varlıklarda farklı yapı, şekil ve işlevi olan varlıklar, bir araya gelmek sûretiyle ahenkli bir bütün oluşturur. Bu parçalar arası bütünlüğü sağlayan ve yöneten ilkenin nefis olduğu ortaya çıkmaktadır. Bizi nefsin varlığına götüren bir başka delil ise, insanda bulunan ahlâkî erdemlerin ve birtakım kötü huyların maddî olmayan bir dayanağının olması gerektiğidir. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu, yukarıda da değindiğimiz görüşe göre bedendeki pek çok işlevin hangi organ aracılığı ile yapıldığını anlayabildiğimiz halde nefsin hangi organa bağlı olduğunu anlayamamaktayız ancak yine de onun varlığının şuurundayız. Bu şuur, bize nefsin varlığını ispatlamaktadır. İbn Rüşd de bu konuda İbn Sînâ ile aynı görüşü paylaşmaktadır.²⁰¹

İbn Rüşd, âlemin oluşumu konusunda, Yeni Eflâtuncu felsefeden etkilenerek kâinatın varlığa gelişini sudûr teorisiyle açıklayan Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı görüşler taşımaktadır. Sudûr teorisini savunan filozoflar, birden ancak bir çıkar ilkesi gereğince çokluk âlemini Tanrı'nın yoktan yaratmasının, tevhit anlayışına ters olduğunu ileri sürerek yoktan yaratan Tanrı, yaratmadan önce pasif miydi sorusuna dikkat çekerler. Böylelikle

¹⁹⁸ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s. 77.

¹⁹⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun, 1986, s. III.

²⁰⁰ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs (Psikoloji Şerhi)*, Edt: Muhittin Macit, çev. Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 1-2.

²⁰¹ Sarioğlu, *a.g.e.*, s. 80-81.

sudûr teorisi taraftarları, âlemin varlığa gelişini yaratılışla değil taşma ile açıklarken İbn Rüşd, âlemin yoktan yaratıldığını ve yaratmanın sürekliliğini savunmaktadır.²⁰²

Nefs sahibi varlıklar hareketli varlıklardır ve İbn Rüşd felsefesinde hareketli olan tüm varlıkların kendi nefsi dışında bulunan bir hareket ettiricisi bulunmaktadır. Bu hareket ettirici İlk Muharrik adını almaktadır.²⁰³ İbn Rüşd'ün evren tasavvuru, ilk maddeden başlayıp İlk Muharrik'e uzanan hiyerarşik bir düzen arz eden varlık ve gayeler zinciri şeklindedir. Yetkinlik bakımından eksik olan her varlık, bir üst varlık seviyesine çıkmak ister. Bu varlık zincirinde fiziki ve metafizik yöne sahip insan, akletme eylemi ile ay üstü ve ay altı âlemde önemli bir yere sahiptir.²⁰⁴

1. Canlılığın İlkesi Olarak Nefs

İbn Rüşd nefsi ve birçok şeyi kavradığımız halde, onların tanımını yapamadığımızı ileri sürmektedir. Çünkü nefsin tanımını varlığı ile kavramış olsaydık, zorunlu olarak onun bir cisimde bulunup bulunmadığını öğrenmiş olurduk. Eğer nefs bir cisimde bulunsaydı, cisim zorunlu olarak onun tanımında bulunurdu. Bir cisimde bulunmadığı takdirde ise, cisim nefsin tanımında yer almazdı.²⁰⁵

Nefsin tanımına geçmeden önce cevherin ne olduğunu açıklayalım. Cevher madde, sûret ve ikisinin toplamı olan cisim olarak üç anlamdadır. Birincisi, bilkuvve olarak var olan maddedir. İkincisi sûrettir, maddenin bilfiil olarak var olmasıdır. Üçüncüsü madde ve sûretin toplamı anlamındadır. Diğer bir ifadeyle sûret maddenin bilfiil hale gelip yetkinleşmesidir. Sûret de iki anlama sahiptir. Birincisi ilk yetkinlik olup bilgi sahibi kişinin bilgisini kullanmadığı andaki hali gibidir. İkincisi son yetkinliktir, bilgi sahibi kişinin bilgisini kullandığı andaki haline benzer. Doğal cisimler, canlı organik ve canlı olmayan inorganik olmak üzere ikiye ayrılır. Doğal canlı cisimler, madde ile sûretten oluşan birer cevherdir. Nefs de bir cevherdir ancak cisim değil o sûret olan cevherdir. Sûretin bir yetkinleşme olduğunu söylemiş ve yetkinleşmeyi ikiye ayırmıştık. Nefs ilk yetkinliktir. O halde nefsin, doğal organik cismin ilk yetkinliği olduğu anlaşılıyor. İnsan nefsi de bu sebeple bir cevherdir.²⁰⁶

İnsan beden ve nefisten oluşur. Öfke nedir sorusu bir açıdan kalpte kanın taşması olarak cevaplanabilirken, öç alma istediğidir şeklinde de cevaplanabilmektedir. Bu iki cevaptaki farklılığın nedeni ise birinin madde, diğerinin sûret açısından ele alınmasıdır. Tıpkı ev nedir sorusuna rüzgâr, yağmur, soğuk ve sıcaktan kaynaklanabilecek bozulmalara karşı koruyan barınaktır tanımında olduğu gibi sûret yönünden bakılabileceği gibi, taş, tuğladan yapılmış cisimdir şeklinde maddî yönüne odaklanan bir tanımın da yapılabilmesidir. Oysa olması gereken her ikisini içine alan açıklamalar yapılmasıdır.²⁰⁷

²⁰² Hüseyin Sarioğlu; "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", ed: M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 387.

²⁰³ Atilla Arkan, "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 12, 2004, s. 36.

²⁰⁴ Atilla Arkan, "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 12, 2004, s. 32.

²⁰⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 846.

²⁰⁶ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 39-42.

²⁰⁷ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 7.

Öfkenin yalnızca nefse ya da yalnızca bedene nispet edilmeyip insana nispet edilmesi gerekmektedir. Çünkü insanda bazı durumlarda nefis başlangıç noktası olurken beden bitiş noktasındadır. Mekândaki hareketin nefiste başlayıp bedende son bulması buna örnektir. Bazı durumlarda ise nefis bitiş noktasındadır. Örnek olarak duyumlama esnasında kaynak, duyulur şeyler iken durumun bitiş noktası nefis olmaktadır.²⁰⁸

Nasıl ki bir mumun şekli mumun kendisinden, demirin şekli de demirin kendisinden farklıysa, nefsin de bedenden ayrı bir varlığı vardır. Nefs, cisme nedir sorusuyla yüklenir. Aristoteles'ten hatırladığımız üzere baltanın ne olduğu, onun nefsidir. Gözü ele alırsak görmek gözün yüklemi, göz görmenin dayanağı, maddesidir. Göz ile görmek farklı şeylerdir fakat biri olmadığında diğerrinin anlamı kalmaz. Bu sebeptendir ki nefis cisim olmamakla birlikte cisimde var olur. Nefs sahibi varlık ise canlıdır.²⁰⁹

Nefs sahibi bir varlığın nefis sahibi olmayan bir varlıktan farkı, canlı olmasıdır. Akıl, beslenme, duyum, büyüme, hareket gibi şeylerin hepsi ya da bir kısmı canlıların vasıflarıdır. Bir varlıkta yalnızca beslenme özelliği dahi olsa, ona canlı (hayy) denebilmektedir ancak hayvan denebilmesi için dokunma duyusuna da sahip olması gerekir. Nefsin güçlerini ileride daha ayrıntılı şekilde göreceğiz. Nefsin güçlerinden bu başlık altında söz etmemizin sebebi nefsin tüm bu canlılık emaresi sayılan güçlerin bir ilkesi olduğunu anlatmak isteyişimizdir.²¹⁰

Aristoteles ve İbn Rüşd'e göre nefis bedensiz var olamaz ve her bedende de bulunmaz. Nefs, kendi türüne uygun bir bedene sahiptir, misal olarak insan nefsi eşek bedeninde bulunamaz.²¹¹ Buraya bir parantez açarak İbn Rüşd'ün Aristoteles'in bu görüşünden, beden yok olmasından sonra nefsin varlığını devam ettirdiği hususunda ayrıldığını söylemekte fayda görüyoruz. İbn Rüşd'e göre nefsin eylemlerini yerine getirmesi maddî organlar vasıtasıyla gerçekleşse de bu durum nefsin varlığının sebebinin beden olduğu ve varlığının devamının bedene bağımlı olduğu anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla beden yok olduğu vakit nefsin de yok olması gerekmemektedir.²¹² Bedenin ölümüyle insan nefsi ölmez, çünkü nefis yokluğu imkânsız olan ruhanî cevherdir.²¹³ Nefs cisimdedir ancak varlığını onunla sürdürmez.²¹⁴

1.1.Nefsin Güçleri

Nefiste bulunan arazlar iki kısımdır. Birincisinde nefsin bedene ihtiyacı yoktur yalnızca nefse özgüdür ki bu akıl gücü ile tasavvur edebilmektir. Diğeri ise ancak beden ile gerçekleştirilen arazlardır, bunlar duyu, gazap ve şehvet gibi eylemlerdir.²¹⁵ Nefsin öfke, sevinç, korku gibi infialleri beden aracılığı ile ortaya çıkmaktadır. Böyle durumlarda nefis bedenle beraber hareket etmektedir. Çünkü burada beden ile nefis arasında bir bağlantı vardır. Bir kimsenin kızılacak bir durumda kızmaması ya da korkulacak bir durumda

²⁰⁸ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 27.

²⁰⁹ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 39-42.

²¹⁰ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 44.

²¹¹ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 24, 47.

²¹² Sarioğlu, *a.g.e.*, s. 82.

²¹³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 767.

²¹⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 847.

²¹⁵ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 2.

korkmaması, yine korkulacak hiçbir sebep olmaksızın korkması beden ile nefis arasındaki bağlantıdan kaynaklanmaktadır.²¹⁶

Nefsi anlayabilmek için onun işlevlerinin bilinmesi gerektiği görüşünde olan İbn Rüşd, Aristoteles'in izinden giderek Eflâtun'dan bu yana yapılagelen nebâtî, hayvanî ve insanî nefis ayırımına gitmemiş, bunun yerine insanî nefsin işlev ve güçlerini incelemiştir. Böylece psikoloji ve nefis konusunun merkezine insanı koyup alanın sınırlarını buna göre çizmiştir.²¹⁷

Nefsin güçlerinin varoluşları zaman bakımından birbirinden farklıdır. Sözelimi her beslenen nefis hareket kabiliyetine sahip olmak zorunda değildir ancak her hareket eden beslenen olmak zorundadır. Yine akleden nefis (ölümlü varlıklarda) aynı zamanda duyumsayandır, fakat her duyumsayan, akleden olmayabilir. Nefsin bazı güçleri var olmadan bir sonraki gücün var olamaması, üçgenin varoluş açısından dörtgenden önce gelmesi gibidir. Bu sebeple sırayla nefsin güçlerini ve nefsin güçlerinin fiillerini inceleyeceğiz. Nefsin güçleri: besleyen (ğâziye), duyumsayan (el-hassâse), isteyen (şevk), hareket ettiren (muharrike), düşünen (müfekkire) ve temyiz eden (mümtâz) güçlerdir.²¹⁸

Besleyici gücün (el-kuvvetü'l-ğâziye) fiilleri, üreme ve besinleri tüketmektir. Oluş ve bozuluşa tabî varlıklar birey olarak süreklilik sağlayamayacağından üreme gücü, kendi türünün bir benzerini varlığa getirerek türün sürekliliğini sağlar. Fakat burada hayatta kalmaya devam eden şey bireyin kendisi değil, benzeri olan türüdür.²¹⁹ İbn Sînâ, beslenme, üreme ve büyümeyi nebâtî nefsin üç ayrı yetisi olarak işlemekteydi. İbn Rüşd ise Fârâbî gibi üreme ve büyümeyi, beslenme gücünün yardımcı fiilleri olarak ele almaktadır.

Beslenme, bedende çözünenin yerine yenisini koymaktır. Varlığın, alınan besin sonucu nicelik itibarıyla artması büyüme olarak adlandırılır. Kendisiyle beslenen besin, besleyen nefis; beslenen ise bedendir. Beslenen ve büyüyen varlık, bir benzerini ortaya çıkarma gücüne sahiptir. Besleyici güç, büyüme ve üremeyi sağlaması açısından varlığı korumakta olduğundan beslenmeyen varlık, hayatta kalamaz. Bu demektir ki beslenme ve büyümenin gayesi üremedir.²²⁰ Her canlının varlığının bir başlangıcı, zirvesi ve düşüşü, diğer bir ifadeyle varlığa gelişi, büyümesi ve ölümü vardır. Varlığından ölümüne kadar her canlı türü tüm bu safhalarda beslenme gücüne sahip olmak zorundadır.²²¹

Duyu gücüne (el-kuvvetü'l-hâssa) gelince, bu gücün tüm canlı türlerinde bulunması gerekli değildir. Mekânda hareket etmeyen canlılar, duyu gücü olmadan da varlıklarını koruyabilir ve devam ettirebilirler. Duyu gücü yer değiştiren hayvanlarda, hayvanın besin arayışı ve ona ulaşması bakımından hayati önem arz etmekte olduğundan zorunlu olarak bulunmaktadır. Hayvanlar duyu gücüne sahip olmasaydı beslenme, büyüme ve üreme işlemini gerçekleştiremez ve varlığını koruyamazdı.²²²

²¹⁶ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 7.

²¹⁷ Sarioğlu, *a.g.e.*, s. 83; İbrahim Memiş, "İbn-i Rüşd Felsefesinde Kavramsal Olarak Nefs ve Akıl", s. 129.

²¹⁸ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 44-50., 114.

²¹⁹ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 118.

²²⁰ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 51-55.

²²¹ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 118.

²²² İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 118.

Görme (el-basar) duyusunda konu, görülen nesnedir. Görülen ise aslında nesnesinin yüzeyindeki renktir ve zatı bakımından nefsin dışında bulunmaktadır. Renkli cisimler yalnızca ışıklı ortamda görülüp karanlıkta görülmemektedirler. İşitme (es-semi') duyusu, bir ortamda birbirine çarpan nesnelerden gelen sesi algıladığı için havaya ihtiyaç vardır. Hava olmazsa ses oluşmaz ve işitme gerçekleşmez. İnsanlarda nefes alırken gerçekleşen koku duyusu (hassâsetü's-şem), ortamda güzel ya da kötü koku yayan nesneleri algılamayı sağlar. Dokunma duyusu haricindeki duyular, insanda diğer canlılardan daha zayıftır. Tatma (ez-zevk) duyusuna gelirse, göz nasıl ki rengi duyumsuyorsa, tatma duyusu da tatları duyumsar. Bundan başka bir de sıcak-soğuk, yaş-kuru, pürüzlü-pürüzsüz, sert-yumuşak nesneleri algılayan dokunma (el-lems) duyusu vardır. Canlı için dokunma duyusu hayati önem arz etmektedir. Çevresiyle sürekli bir temas halinde olan duyu sahibi canlıların faydalı besine ulaşabilmesi ve kendisine zarar verecek şeylerden uzaklaşması için gereken dokunma duyusu, canlının varlığının emniyeti ve devamı için zorunludur.²²³

Beş duyu gücünün algıladıklarını kendinde toplayan bir güç vardır: ortak duyu. Bir kimsenin dokunma duyusu ile algıladığı soğuklukla, görme duyusu ile algıladığı beyazlık aynı nesneden mi kaynaklanır sorusunun cevabını ortak duyu vermektedir. Bütün duyu organlarından gelen bilgiyi kendisinde toplar ve nesne hakkında fikir verir.²²⁴

Duyu gücü çoğu zaman akleden canlıda aklın işleyişine engel olmaktadır. Duyu sahibi varlıkların dayanıklılığının daha az olması sebebiyle bitkiler, duyu sahibi canlılara kıyasla daha uzun ömürlüdür.²²⁵

Duyu olmamakla birlikte duyu güçlerine bağlı olarak yetkinleşen diğer bir güç, tahayyül gücüdür. Beş duyu gibi duyulur bir nesneye ihtiyaç duymayan bu güç, duyu objelerinin bulunmadığı durumlarda ortak duyudaki manaları kullanmak sûretiyle harekete geçer. Bu özelliği, tahayyül gücünün çoğu zaman yanılmasına sebep olur. Duyu güçleri, duyulur objelerin varlığında etkin olduğu için tahayyül gücüne oranla yanılma oranları daha azdır. Hayal ettik ifadesini, bir şeyi net olarak algıladığımızda değil, net olarak algılayamadığımızda kullanırız. Tahayyül gücünün yanılma payı, duyu güçlerince daha önce idrak edilmiş bir nesneyi hayal ederken daha az, idrak edilmemiş konularda harekete geçtiğinde daha fazladır. İnsanın akıl gücünü etkin kullanmadığı, hasta veya uykuda olduğu durumlarda tahayyül gücü daha yoğun çalışmaktadır. Akıl gücü bulunmayan hayvanlarda ise tahayyül gücü aklın yerine geçmektedir.²²⁶ İnsanda bulunan hayal yetisi ile hayvanda bulunan hayal yetisi farklıdır. Örümcekteki dokuma, arıdaki altıgen sûreti bu canlıların düşünmesinden değil tabiatından kaynaklanan birer hayali yetidir. İnsan ise sûretleri çıkarım ve düşünmeyle elde eder.²²⁷

İbn Sînâ'nın Aristoteles, Fârâbî ve İbn Rüşd'den farklı olarak, hayvanlarda bulunan tahayyül gücünü, insanlardaki akıl yerine geçirmekle birlikte buna bir de vehim gücü eklemesi, İbn Rüşd tarafından eleştiri konusu olmuştur. İbn Sînâ'ya göre vehim yetisi,

²²³ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 119.

²²⁴ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 89-90.

²²⁵ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 118-119.

²²⁶ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 93-96.

²²⁷ Ramazan Turan, "İbn Rüşd'ün Akıl Anlayışı", Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2006, s. 41.

koyunun kurdu gördüğünde düşman olduğuna hükmetmesini sağlayan yetidir. Oysa İbn Rüşd'e göre tahayyül yetisi, bir duyu değildir ve İbn Sînâ'nın ileri sürmüş olduğu vehim yetisinin yaptığı görevi yerine getirdiğinden ayrıca bir vehim yetisine ihtiyaç bulunmamaktadır. Eğer tahayyül, bir kavrama yetisi olmasaydı İbn Sînâ'nın dediği doğru olabilirdi.²²⁸ Böylece İbn Rüşd'ün Fârâbî'ye benzer şekilde duyumdan sonra vehim yetisinden söz etmediğini ve İbn Sînâ gibi duyu güçlerini iç ve dış duyu güçleri olarak iki parça halinde ele almadığını görmekteyiz.

1.2. Akıl Gücü

İbn Rüşd nefsin tanımı, nefsin güçleri ve akıl gibi konularda Aristoteles ve Aristoteles şarihleri olan İskender Afrodisias ve Themistius gibi filozofları otorite olarak görmesine karşılık, Eflâtun ve benzeri filozofları otorite olarak görmemiştir. Çünkü filozof, hakikatin en mükemmel ifadesini Aristoteles'te bulmuştur.²²⁹ İbn Rüşd'ün akıl hakkındaki görüşleri Aristoteles'in *De Anima* adlı eserine yaptığı açıklamalardan anlaşılmaktadır. Akıl konusu, İbn Rüşd'ün insan tasavvurunun temeli olarak insanın âlemdeki yerini belirleyen bir yapı taşıdır.²³⁰

Nefsin, kendisiyle varlıkların manalarını idrak eden yetisine akıl adı verilmektedir. İnsanın, biri canlılık diğeri akıl olmak üzere sahip olduğu iki önemli nitelik vardır. Bir canlıdan akıllı olma niteliğini kaldırdığımızda insan olmaktan çıkmaktadır, canlılık niteliğini kaldırdığımızda da akıllı olma niteliğini kaybetmektedir çünkü canlılık akıllı olmanın ön koşuludur.²³¹

Akıl nefsin içinde var olan şeylerle ilgilenirken, duyu gücü nefsin dışındaki şeylerle ilgilidir.²³² Duyu gücü bir nesnenin maddesini idrak ederken akıl, sûret ve mahiyetini idrak eder. Eşyanın sûreti ve mahiyeti ile mahiyetin zatı farklı şeyler olup eşyanın zatını duyular, mahiyet ve sûretini ise akıl idrak etmektedir. Aynı zamanda akıl, o mahiyetin o zatta bulunduğunu da idrak etmektedir. Duyu güçlerinin mevzu bakımından nefsin dışında var olan duyulur objeleri algılaması, onları edilgin kılmaktadır. Duyu gücü kuvvetli bir duyulur nesneyi idrak ettiğinde, faraza güneş ışığına baktıktan sonra daha düşük güçteki bir duyulur nesneyi idrak edemezken, akıl gücünün zor bir aklediliri idrak etmesinin ardından daha basit olanı idrak etmesinin kolaylaştığı görülür. Bunun sebebi, aklın mevzusu tarafından edilgin olmayışıdır.²³³ Bu durum bize, aklın kavrayışının cisim sayesinde olmadığını göstermektedir. Cisim ile kavrayan duyu güçleri yukarıdaki örnekte olduğu gibi güçlü nesnelerden etkilenip zayıflar ve aklın aksine daha zayıf uyaranları algılamaz. Akledilirleri kabul eden aklın akledilir nesnelerden etkilenmemesi, onun bir cisim olmadığını gösterir.²³⁴ Akıl, diğer yetilerde olduğu gibi bir organa sahip olmadığından insan bilgidir sözü, insan

²²⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 819-820.

²²⁹ Atilla Arkan, "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı:12, 2004, s. 53.

²³⁰ Arstanbek Duvanaev, "İbn Rüşd'de Mebde ve Meâd", Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007, s. 21-22.

²³¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 808.

²³² İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 55-57.

²³³ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 100-103.

²³⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 849.

görendir sözüne benzememektedir. Çünkü bilginin bedende özel bir organ ya da uzuvda bulunduğuna dair bir bulgu yoktur.²³⁵

Duyusal idrakin gerçekleştiği organlar kırk yaşından sonra bozulmaya başlar, onlara eksiklik ilişir. Eğer akıl da bir organ ile idrak etseydi, o da kırk yaşından sonra bozulmaya başlar, yaşlanırdı. Fakat aklın diğer idrak yetileri gibi organda bulunmadığı göz önüne alındığından akıl ile duyu yetilerinin ömrü de aynı değildir. Aristoteles şöyle demektedir: Eğer yaşlı bir kimse gencin sahip olduğu bir göze sahip olsaydı, gencin görmesi gibi görürdü. Böylece, yaşlı kimsenin görme yetisinde vuku bulan eksikliğin, bu yetinin olmayışından değil, görme organının eksikliğinden ileri geldiğinin sanılabileceğini anlatmak istemektedir. O, buna, organın iş görememesini ya da duyuların algılamasına engel olan baygınlık, sarhoşluk ve hastalık sırasında bu organın çoğu parçalarının görev yapamamasını kanıt olarak ileri sürmektedir. Bu durumlarda yetilerin yok olmadıklarından kuşku duyulmaz.²³⁶

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İbn Rüşd de Aristoteles'i takip ederek akıllı ilgilendiği konulara göre amelî ve nazarî akıl şeklinde ikiye ayırmaktadır. Amelî akıl, insanı eylemlere ve sanatlara yönelten yeti olma görevini taşıırken nazarî akıl insanın, soyut kavramların gerçekliğini idrak ettiği yetidir.²³⁷

1.2.1. Nazarî Akıl Gücü

Nazarî akıl, zorunlu kavramları idrak edip yetkinleşmeyi sağlayan akıldır.²³⁸ Aklın bu fonksiyonu ile soyut bilgileri belli bir çaba ve düşünme sonucunda elde edip, onlardan yeni bilgi ve hükümlere ulaşmaktayız. Soyut düşünmenin en yüksek derecesini oluşturan metafizik ve mantık gibi ilimleri kavrayan nazarî akıl, herkeste yetkinlik derecesine ulaşamaz. Nazarî akıl gücü aklın soyut ve Ay üstü âleme bakan yanını temsil eder. Erdemli davranışları sergilememize yarayan amelî akıl gücünü kullanırken dahi, nazarî akıl gücünün edindiği bilgiyi kullanmaktayız.

Nefsin güçlerinde yetkinlik bakımından bulunan derecelendirmeye benzer şekilde, akıl gücünün yetkinlik bakımından aşamaları bulunmaktadır. Yetkinliğe giden süreçte ilk aşamayı, heyûlânî (bilkuvve) akıl oluşturur. Akıl için bilkuvve kavramı etkin ve edilgin olarak iki anlamdadır. Etkin (fail) güç bir fiili yapmaya tek başına güç yetirebilme melekesini kendinde bulundurmak iken edilgin (münfail) güç, kendi başına yapmaya güç yetiremeyip bir başkasının yardımıyla yapma gücünü taşımaktır. Etkin bilkuvvedeki anlamı, âlimin hüküm çıkarma kabiliyetini kendisinde potansiyel olarak taşımasına benzerken, edilgin bilkuvve ise öğrencinin âlim olabilme potansiyeli gibidir, çünkü öğrenci bunu yapmaya tek başına güç yetiremez. Akıl gücünün akledilirleri üretmek ve onları kabul etmek üzere iki tür fiili bulunmaktadır. Birinci eylemde yani akledilirleri üretirken etkin, onları kabul ederken ise edilgin haldedir. Aklın edilgin olması sûretleri kabul etmesi

²³⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 835.

²³⁶ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 853, 833; *Telhîs*, s. 27. ; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 52-53.

²³⁷ Ramazan Turan, "İbn Rüşd'ün Akıl Anlayışı", s. 39.

²³⁸ İbrahim Memiş, "İbn Rüşd Felsefesinde Kavramsal Olarak Nefs ve Akıl", s. 133.

demektir ve bu durum, yazı tahtasının yazıları kabul etmesine benzemektedir. Nasıl ki tahtadaki yazı tahtaya yapışık değilse akıl da kabul ettiği sûretlere yapışık değildir.²³⁹

O halde karşımıza akledilirleri edilgen olarak kabul eden ve etkin şekilde kullanan akıl çıkmaktadır. Gözün, bilkuvve halindeki rengi, bilfiil kabul edebilmesi için ışığın yardımı ne ise, edilgin aklın da akledilirleri kabul edebilmesi için Faal Aklın yardımı o şekildedir. Heyûlânî akıl karşısında Faal Akıl, göze nisbetle ışık gibidir. Faal Akıl sayesinde heyûlânî akıl, akledilirleri kabul eder, meleke haline ulaşır. Göz-renk ilişkisindeki renk ise heyûlânî aklın hayal gücündeki tikelleri kabul etmesidir. Faal Akıl için akleden ve akledilen aynıdır, kendi zatından başka bir şeyi akletmemektedir. Buna göre Faal Akıl maddeden ayrıktır, oluş ve bozuluşa tabi değildir. Bilfiil ve her zaman akledendir.²⁴⁰ Sözümleri ettiğimiz göz-renk-ışık benzetmesini ilişkisini İbn Rüşd, Fârâbî gibi Aristoteles'ten esinlenmiştir.²⁴¹

İbn Rüşd'e göre insanın kemale ulaşması, aklın aşamalarını tek tek geçtikten sonra Faal Akılla ittisali ile mümkündür. İbn Rüşd'e göre bilgi, kaynağı açısından duyulur ve akledilir olarak ikiye ayrılmaktadır. Duyu organlarıyla elde edilen bilgi tikel bilgi adını almaktadır. Gerçek bilgi ise akıl ile elde edilen tümel (külli) bilgidir. Külli kavramları derinliğine düşünmek ve belli bir çaba ve öğrenme sonucunda akıl yönünden ilerleme insanı Faal Akla ulaştırabilir. Tikel kavramları tümele çeviremeyenler, duyu organları olmaksızın hükme varamadıklarından gerçek bilgiyi kendi çabaları ile elde edemezler. Filozof gibi ilim ehli olmayan bu durumdaki kişilerin bilgi kaynağı şeriattır.²⁴²

Aklın eylemleri, yalın şeyleri birleştirmesi anlamına gelen tasdik ve maddî varlıkların sûretini idrak etmek anlamındaki tasavvurdan oluşur. Diğer bir ifadeyle tasavvur, tikel varlıkları kavramlaştırmak; tasdik, o kavram hakkında doğru ya da yanlış bir hüküm vermektir. Misal olarak akıl, beyaz kelimesi ve şey ile işaret edilen nesneyi kavramak sûretiyle tasavvurda bulunduktan sonra bu şey beyazdır ya da beyaz değildir, hükmünde olduğu gibi doğru ya da yanlış şeklinde tasdikte bulunmaktadır. Beyaz olmayan cisme beyaz denildiği ya da beyaz bir cisme beyaz değildir denildiği takdirde yanlış bir birleşim yapılmış demektir ve akıl yanlış birleşimi olumsuzlar (selb).²⁴³ Aklın bir şeyi tasavvur ve tasdik etmesinin ahlâkî davranışlar açısından ne ifade ettiğine sonraki bölümlerde değineceğiz.

Akıl ile hayali sûretler arasında bir bağ vardır. Hayaller aklın hareket ettiricisidirler ancak tek başına buna güç yetiremez.²⁴⁴ Akıl, nesne olarak hayalleri kullanırken hayal, nesne olarak duyumsanan şeyleri kullanır. Bu sebeple bir kişi duyu nesnelerini idrak edemez ise o nesneler hakkında aklî bir yargıya varması da mümkün olmaz. Aklın, bir hayalin manalarını kavradıktan sonra doğru-yanlış ya da iyi-kötü şeklinde verdiği hükümlere göre nefis ondan uzaklaşır ya da ona yaklaşır. Duyu gücünün lezzetli bir şeye yönelmesi ve acı veren bir şeyden uzaklaşması gibi akıl da, iyi bir şeye iyi olduğu için

²³⁹ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 100-103.

²⁴⁰ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 100-104.

²⁴¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 69-70.

²⁴² Arstanbek Duvanaev, "İbn Rüşd'de Mebde ve Meâd", s. 40-51.

²⁴³ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 105-107.

²⁴⁴ Ramazan Turan, "İbn Rüşd'ün Akıl Anlayışı", s. 41.

yönelirken kötü bir şeyden kötü olması bakımından kaçınmaktadır. Akıl duyu objesi bulunmadığı zamanlarda dahi varmış gibi istek ve kaçınma uyandırabilir. Bu durum düşman kulesinin yakınlığını gösteren uyarı ateşini gören bir savaşçının sadece bu ateş ile savaşın kendisini görmüş gibi olup, sahneleri hayalinde canlandırarak savaşa hazırlık yapmasına benzer.²⁴⁵ Özetle akledilir kavramlar, duyulardan elde ettiğimiz hayallerin soyutlanmış (tasavvur), birleştirilmiş (istinbat) ve yanlış doğru bir hüküm (tasdik) verilmiş halidir.²⁴⁶

1.2.2. Amelî Akıl Gücü

Nazarî aklın tümelleri idrak etmek ve bilme işlemi dışında hareketi bulunmaz. Nazarî akıl tikeller hakkında neyin hangi vasfa sahip olduğunu ve dolayısıyla neyden kaçınmak ve neye yönelmek gerektiği bilgisini vermektedir. Amelî akıl ise bu verilere göre bir hükme varmaktadır.²⁴⁷

Amelî akıl, insan için faydalı sanatların kaynağıdır. İnsan amelî akı ile sever, nefret eder, faziletleri bu akıl sayesinde gerçekleştirir. İnsan bu akıl ile gerektiği zamanda gerektiği kadar cesur olabilir. İnsani erdemler olarak nitelediğimiz cesaretin bir aslanda, kanaatinse bir horozda bulunması değer açısından bir şey ifade etmemektedir. Bu sebeple İbn Rüşd Aristoteles'in izinden giderek akıl ile ahlâk arasındaki ilişkiye dikkat çeker.²⁴⁸ Zira akıl sahibi olmayan canlıların dışarıdan gözlemlediğimizde ahlâkî gibi görünen davranışları bir düşünme sonucu gerçekleşmediği için ahlâkî bir değere sahip değildir.

Ay altı âlemdeki maddî varlıklarla olan ilişkilerde yol gösteren, kişinin ferdi ve sosyal hayatı için gerekli olan amelî akla herkes sahiptir ancak kavram ve bilgi üreterek fikri yetkiliğe ulaşmayı mümkün kılan nazarî akıl derecesine bazı kimseler ulaşabilmektedir. Gündelik eylemleri dış dünya ile ilgili duyuları ve diğer varlıklarla ilişkileri yöneten amelî akıl, erdem ve sanatların kazanımı için gereklidir.²⁴⁹

Amelî akıl ortak duyu ve hayal gücünün verilerinden faydalanarak idrak eder.²⁵⁰ Bu yüzden, eylemlerini beden aracılığıyla gerçekleştiren amelî aklın, bedene ait diğer yetilere hükmederken onların yönetimi altına girmemesi gerekir. Aklın bedene ait diğer yetilerin yönetimi altına girmesiyle nefisten reziletler dediğimiz çirkin fiiller, diğer yetilere egemen olmasıyla ise güzel fiiller dediğimiz erdemler ortaya çıkmaktadır. Faziletli olmak yerinde, zamanında ve olması gerektiği kadar davranmaktır.²⁵¹

Filozof amelî aklın iyi-kötü yargılarını, nazarî aklın doğru yanlış şeklindeki yargılarına benzetmektedir. Amelî aklın verdiği bu hükme göre nefis ondan uzaklaşır ya da ona yaklaşır.²⁵²

²⁴⁵ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 107.

²⁴⁶ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 110.

²⁴⁷ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 117.

²⁴⁸ Ramazan Turan, "İbn Rüşd'ün Akıl Anlayışı", s. 40.

²⁴⁹ Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20, 1999, s. 264; Arstanbek Duvanaev, "İbn Rüşd'de Mebde ve Meâd", s. 25.

²⁵⁰ İbrahim Memiş, "İbn Rüşd Felsefesinde Kavramsal Olarak Nefs ve Akıl", s. 133.

²⁵¹ Ramazan Turan, "İbn Rüşd'ün Akıl Anlayışı", s. 40.

²⁵² İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 107.

İnsani yetkinlikler nazarî erdemler, sanatlar, ahlâkî ve irâdî erdemler olmak üzere dört tanedir. Ahlâk ilminin amacı, erdemlerin bilinmesi değil yaşanmasıdır.²⁵³ Ahlâk ilminin amacının salt bilgi değil eylem oluşu, bize ahlâkî davranışların oluşumunun bilgi-eylem bütünlüğünün korunmasıyla ortaya çıktığını göstermektedir. Bu, çok önemli bir noktadır zira ahlâkın davranışlarla ölçülebilmesi eylemi zorunlu kılmaktadır.

Aristoteles'in ortaya attığı, İslam Filozofları ve İbn Rüşd'ün benimsediği altın orta öğretisine göre fazla ya da eksik yapmadığımızda ortaya çıkan dört erdem vardır: hikmet, iffet, şecaat ve adalet.²⁵⁴

İleriki bölümlerde ahlâk ile ilişkisi bağlamında tekrar amelî aklın önemine vurgu yapacağız. Şimdi İbn Rüşd'ün felsefi sistemine uygun olarak arzu ve istek gücüne değineceğiz.

1.3. Arzu ve İstek Gücü

Fârâbî ve İbn Sînâ bölümlerini işlerken filozofların kendi sistemine uygun olarak arzu ve istek gücüne akıl gücünden önce yer vermiştik. İbn Rüşd, önceki filozoflardan farklı bir yol izleyerek akıllı arzu gücünden önce ele alarak eserlerinde arzu gücünü incelerken akla atıfta bulunduğu için biz de böyle yapmayı uygun bulduk. İbn Rüşd'ün böyle yapmasının sebebinin, güçleri nebatî, hayvanî, insanî diye ayırmaksızın tümünü insan nefsinin güçleri şeklinde ele almış olması mümkün görünmektedir. Dolayısıyla önceki filozoflar, her bir gücün öncekine sûret sonrakine madde görevi görmesinden dolayı hayvanî olarak niteledikleri arzu gücünü öne almışlardı. İbn Rüşd, nefsin güçlerini insan nefsi çerçevesinde işlediği ve arzu gücünü insan iradesi ile ele aldığından akla öncelik vermiştir zira akıl ve bilgi yoksa irade de yok demektir.

Nefsin bilen ve ayırt edici olan yönlerine değinildi. Duyu gücü nefsin bilmesini, akıl gücü ise ayırt etmesini sağlayan güçtür. İbn Rüşd, bilen ve ayırt eden nefsin, mekânda hareketini sağlayan farklı bir gücün daha bulunduğunu söylemektedir. Bu güç, arzu gücüdür.²⁵⁵ Şimdi bu konuya değineceğiz.

İnsanda hareketi tetikleyen güçlerden biri olarak karşımıza çıkan nazarî aklın görevi, talep etmek ya da kaçınmak değil, bir durum ya da nesnenin doğru ya da yanlış olduğunu tespit etmektir. Sonuçta aklın gerekli ve doğru bulunduğunu kişi arzulamayabilmekte, bazen de aksine, kişi arzuladığı halde akıl onu reddederek ondan kaçınabilmektedir. Bazı durumlarda ise kendisini denetleyemeyen kişiler ya da bir doktor, aklın gerekli bulunduğu bir şeye sırf lezzetli olduğu için yönelerek hasta olabilmektedir. Bu durum, hareketi sağlayan gücün yalnızca akla ve bilgiye tabi olmadığını göstermektedir.²⁵⁶

Mekânda hareketi sağlayan güç, tahayyül ve istek gücü ile beraber çalışmaktadır. Canlı zorla hareket etmediği sürece bir şeye olan isteği ya da bir şeyden kaçınma isteği ile hareket eder. Arzu ve istek gücü, hayal gücü ile birlikte çalışarak bir yerden bir yere hareketi, kaçınma ya da yaklaşma şeklinde gerçekleştirmektedir. İstek gücünün şehvet ve

²⁵³ Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", s. 266.

²⁵⁴ Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", s. 266.

²⁵⁵ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 110-111.

²⁵⁶ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 112.

öfke olmak üzere iki yardımcı gücü bulunmaktadır. İstek gücünü, tahayyül tarafından algılanan nesneler karşısında olumlu bir tavır sergilediğinde ona yönlendiren şehvet gücü iken, olumsuz tavır takındığında kaçınmasını sağlayan ise öfke gücüdür.²⁵⁷

İrade bir şeyi tahayyül, tasavvur ve tasdik etmekten doğan şevk ve arzudur. Dış dünyada gördüğümüz bir şeye karşı içimizde uyanan arzu ya da hoşnutsuzluk ve kaçma isteği bizim elimizde değildir.²⁵⁸

Bir şeyi arzuluyor olmamız ona yönelmemizi kesin olarak gerekli kılmaz, bu durumda arzu gücü de tek başına bir anlam ifade etmez çünkü akıl bir şeyi zararlı görmüşse yönelim gerçekleşmeyebilir. Dolayısıyla mekânda hareketi sağlayan akıl ile arzu gücünün birlikteliği ya da tahayyül ve arzu gücünün birlikteliğidir. Tahayyül veya akıl gücü dışarıdaki nesneyi idrak etmekte ve ardından arzu gücü ona yönelmekte ya da ondan kaçınmaktadır. Eğer kendisinde zıt istek ve kuvvetler yoksa nesneye doğru harekete geçmektedir. İstek bir tane olduğunda harekete geçiren güç de bir tanedir. Akıl ya da tahayyülün her ikisi birden nefsi harekete geçiremez. Eğer öyle olsaydı her ikisi de ayrı tarzda bir hareketi gerekli görürdü.²⁵⁹ Bu konuda Aristoteles'in görüşünü de hatırlarsak o, bir şeyin aynı anda iki farklı şekilde istenmeyeceğinden birinin istek diğerinin tercih yani birinin arzu diğerinin akıl gücüyle istendiğini söylemektedir.²⁶⁰

Yalnızca düşünebilen canlılar herhangi bir konuda yargıya (rey) varabilir. Yargıya varmak, hayal edilen varlıklar arasında kıyas yapmak ve birini tercih etmektir. Kişi aklıyla reddettiğini şehvetle istediğinde, zıt yönelimler söz konusu olmakta ve nefiste çatışma meydana gelmektedir. Düşünme ve yargılama gücüne sahip olmayan hayvanlar, yalnızca hayal ve arzu güçleriyle hareket ettiklerinden onlarda çatışma meydana gelmesi de söz konusu değildir. Hayvanları harekete geçiren yalnızca lezzettir.²⁶¹

Zamanı da idrak eden akıllı varlığın bir zamanda idrak ettiği şey ile gelecekte idrak edeceği şey farklı olabilmektedir. Şu an ona haz veren şey ileriki bir zamanda acı verebilmektedir. Böyle bir durumda şehvetin lezzetli ve doğru bulduğu bir şeyi akıl ileriye yönelik olarak zararlı bulmuş ya da aksine haz vermeyen bir şeyi ileriye dönük yararlı bulmuş olabilir. Mesela cinsellik ve yemekte aşırıya kaçma konusunda anlık hazlara yönelen şehvete karşılık akıl, sonrasında pişmanlık ve zarar getireceği hükmüne vararak kaçınmayı seçebilir. İnsanların büyük çoğunluğu kendisinden gelecek zararını düşünmeksizin şimdiki zamanın lezzetine kapılmaktadır.²⁶²

İsteği harekete geçiren akıl gücüyle seçme (ihtiyar), hayal gücü ise şehvet adını almaktadır. Dolayısıyla seçmenin aklın gerekli gördüğü, şehvetin ise tahayyül gücünün istediği şekilde harekete yöneldiğini anlamaktayız. Seçme, dolayısıyla akıl yönetimindeki

²⁵⁷ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 112.

²⁵⁸ İbn Rüşd, *Felsefe-Din ilişkileri (Faslu'l-makâl- el-Keşf an minhâci'l-edille)*, edt: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 2016, s. 241. (Bundan sonraki dipnotlar “*Faslu'l-makâl*” ve “*el-Keşf*” olarak geçecektir.)

²⁵⁹ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 112- 113; İbrahim Memiş, “İbn Rüşd Felsefesinde Kavramsal Olarak Nefs ve Akıl”, s. 131.

²⁶⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 132-133.

²⁶¹ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 116-117.

²⁶² İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 114.

tüm fiiller doğru ve güzel fiiller; şehvet, dolayısıyla hayal gücünün yönetiminde meydana gelen fiiller ise bazen doğru bazen yanlıştır. Çünkü şehvet bazen iyi olana değil iyi olduğu zannedilene yönlendirir.²⁶³

2. Ahlâk ve Akıl İlişkisi

İbn Rüşd'ün felsefe sistemini 'insan' ve 'hakikat' ilişkisi oluşturur. İnsanın varlık gayesi hakikate ulaşmaktır. Filozofa göre her varlığın mahiyetini oluşturarak onu diğer varlıklardan ayıran bir özelliği ve amacı bulunmaktadır. İnsanın mahiyetini belirleyerek onu diğer varlıklardan ayrı kılan husus, akıl sahibi bir varlık olarak ortaya koyduğu, kendine has eylemleridir. Tüm varlıkların düzen ve tertibini idrak etmeye yarayan aklı sayesinde insan, diğer varlıklardan daha üstün bir konuma yerleşmiştir.²⁶⁴

Kuran-ı Kerim'de pek çok ayette "insanın başıboş bırakılmayacağı", "dünya hayatının bir eğlence ve oyun olsun diye yaratılmadığı" gibi evrendeki hiçbir varlığın boşuna yaratılmadığına vurgu yapılmıştır.²⁶⁵ Her varlık kendisinden beklenen bir fiil için yaratılmıştır. En şerefli varlık olan insanın amacı diğer varlıklardan farklıdır. İnsandan beklenen eylemler, düşünen bir varlık olması sonucu kendisinden sâdır olan fiillerdir.²⁶⁶

İbn Rüşd'e göre ilimlerin bir kısmını, konusu fiziki ve metafizik varlıklardan oluşan nazarî ilimler; diğer kısmını ise konusu seçmeye dayalı iradi fiillerden oluşan amelî ilimler oluşturmaktadır. Amelî sanatların ahlâk ve siyaset olmak üzere iki bölümü vardır ve ahlâk, siyaseti incelemektedir.²⁶⁷ İnsanın varlık gayesi, sahip olduğu aklı olması gerektiği gibi kullanarak nazarî ve amelî açıdan kemale ulaşmasıdır. Nazarî yetkinliği, gerçek ve doğru bilgiyi elde etmesi; amelî yetkinliği ise gerçek ve doğru amele ulaşması ile mümkün olmaktadır.²⁶⁸ İlmi ve amelî faziletleri insan ruhuna kazandıran fiiller, düşünme sonucu ortaya koyduğu hayırlı fiiller, bu iki faziletten uzaklaştıranlarsa şerli fiillerdir.²⁶⁹

İbn Rüşd'e göre insanî yetkinlikler nazarî erdemler, sanatlar, ahlâkî erdemler ve iradi fiiller olmak üzere dört adettir. İnsanın erdemli olabilmesi için diğer tüm nefsanî güçlerin nazarî yetkinliğin hükmü altında bulunması gerekir.²⁷⁰ İnsanın nazarî yetkinliğe ulaşip mutlu olmasının yani ittisalin yolu, doğal yetenek ve kapasiteye sahip olmakla birlikte doğru yöntem, bilgi, yetkin bir öğretici vasıtasıyla nefsanî arzularına hükmedebilmesidir. Ayrıca nazarî ve amelî yetkinliğinin birbirini tamamlaması gerektiğini söyler.²⁷¹ Gördüğümüz üzere, her filozof nazarî yetkinliğin yanı sıra amelî yetkinliğin gerektiği hususunda ısrarcıdır. Çünkü bilgi, eyleme döküldüğünde bir anlam ifade etmektedir.

²⁶³ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 113-114.

²⁶⁴ Hüseyin Sarioğlu, "İbn Rüşd'ün Zihniyet Dünyası", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd*, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, 2009, cilt: I, 25-35, s. 25.

²⁶⁵ Sad 27-Müminun 116-Kıyame 36.

²⁶⁶ İbn Rüşd, *El-Keşf*, s. 257.

²⁶⁷ Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s. 128-129.

²⁶⁸ Hüseyin Sarioğlu, "İbn Rüşd'ün Zihniyet Dünyası", s. 25.

²⁶⁹ İbn Rüşd, *El-Keşf*, s. 257.

²⁷⁰ Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", s. 266.

²⁷¹ Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", s. 264-265.

İbn Rüşd'e göre insan yaratılırken kendisine Allah tarafından verilen yetenekler sayesinde dış dünyadaki şartların elverdiği ölçüde pek çok şeyi kendisi kazanabilmektedir. Bu kazanım esnasında iradesini, dış dünyadaki nesneler doğrultusunda kullanmak sûretiyle hayal gücü ya da tasdik sonucu bir seçimde bulunur. Hayal ile araçları ve alt düzeydeki değerleri, tasdik ile amaçları ve üst düzeye sahip değerleri kast ediyor gibi görünmektedir. Hayal gücünden kaynaklanan karar, bir şeye yönelme şeklindeyse şehvet, uzaklaşma şeklindeyse öfke olarak anılır. Bu karar akıldan kaynaklanıyorsa ona ihtiyar ya da irade denir.²⁷² İnsana bu şekilde eylem özgürlüğü, irade ve akıl verilerek eylemlerinin mevcut şartlar içerisinde kendi kazanımına bırakılması, onun davranışlarından sorumlu olacağını, dolayısıyla eylemlerinin olumlu ya da olumsuz bir değer ifade edeceğini göstermektedir.

Bir bireyin tüm erdemlerin mükemmelliğini yakalayabilmesi imkânsızdır ve bireylerin bu erdemlere sahip olabilmek için birbirine ihtiyacı vardır. Bu yüzden İbn Rüşd ahlâk ve siyasetin birbirinden ayrılmayacağı görüşünü taşımaktadır.²⁷³

Ahlâkî erdemlerin akılla bağlantısı İbn Rüşd'ün Eflâtun'un *Devlet*'i üzerine yazdığı eserinde ise şöyle ifade edilmektedir: Şehvet ya da şevk, insanla birçok hayvan arasında ortaktır. Ancak bu güç, biri hayal diğeri düşünceden olmak üzere kaynağına göre iki çeşide ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi tüm canlılarda ortak iken sonuncusu yalnızca insana nispet edilir. Gazab gücünün yetkinliğini ifade eden ve insanlar arasında bir erdem olan cesaret, aslanda da vardır. Ancak kimse bir hayvana cesaretinden dolayı ahlâkî bir değer atfetmez. Zira bir erdem ahlâkî ve dolayısıyla insanî olması düşünceye dayanması durumunda söz konusudur. İnsani erdem ölçüsü ve zamanını akıl tayin eder. Bu sebeple aklî olan, daha üstün ve erdemlidir. İnsan, amelî erdemler hususunda başkasına faydalı olmayı amaçlar. Ancak nazari konularda başkalarına hizmet etmek amaçlanmaz.²⁷⁴

Allah bedenlerimize bu şekilde belli birtakım kuvvellerle his ve eylemlerimizi yönetme gücü vermeseydi hiçbir şey yapamazdık.²⁷⁵ Çünkü insan fiillerini kendi iktisap etmese, cebir altında olduğunu söylemek gerekir ve insanın iradesinden söz edilmez. Dini, hukuki, ahlâkî değer ve yükümlülükten söz edemediğimiz bu halde de, gücümüzün yetmeyeceği şeylerle sorumlu olduğumuz manası çıkar ve bize verilen akıl ve sorumluluğun bir anlamı kalmazdı.²⁷⁶

İbn Rüşd, insan aklının idrak ettiği, kavradığı ve etkilendiği şey sayesinde yetkinleştiği ve insanın fiillerinin ilkesinin, akılla kavraması olduğuna işaret etmektedir.²⁷⁷ Buradan hareketle diyebiliriz ki eylemlerimizi akılla elde ederiz. Aklımız olduğu için de ahlâkî anlamda sorumlu oluruz.

Akıl gücünün emri altındaki öfke ve şehvet güçlerini yönetebildiği oranda kişi akıllı olarak anılır ve birtakım erdemlere sahip olur. Hikmet, cesaret (şecaat) ve iffet

²⁷² A. Kamil Cihan, "İbn Rüşd'ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış", *Felsefe Dünyası*, 1999, sayı:29, s. 69-70.

²⁷³ Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s. 128-129.

²⁷⁴ İbn Rüşd, *ez-Zarûri fi 's-Siyâse Muhtasarı Kitâbi 's-Siyâseti li Eflâtun*, İbraniceden Arapçaya çev. Ahmet Şahlan, Beyrut, 1998, 153 vd. (Arapçadan çeviri konusunda Abdulkadir Coşkun'dan yardım alınmıştır.)

²⁷⁵ İbn Rüşd, *El-Keşf*, s. 245.

²⁷⁶ İbn Rüşd, *El-Keşf*, s. 239-240.

²⁷⁷ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 668-671.

adındaki erdemler, Eflâtun'un *Devlet* adlı eserinde ifade ettiği düşüncesine uygun olarak, her biri nefsin bir gücüyle alakalıdır. Dolayısıyla akıl, öfke gücünü doğru kontrol eder, doğru yer ve zamanda olması gerektiği ölçüde kullanırsa, kişi cesaret erdemini kazanır. İffet de şehvet gücünün akıl ve nefsin bütün parçalarıyla uyum içinde olmasından doğar. Adalet ise siyasi anlamda nasıl ki şehirde herkesin kendi üstüne düşeni yapmasından oluşuyorsa ahlâkî anlamda da nefsin her bir yetisinin görevini doğru zaman ve uygun miktarda yapmasından meydana gelmektedir. Buna göre ahlâk, aklın öfke ve arzu güçlerini yönetmesinden oluşmaktadır.²⁷⁸

İbn Rüşd'ün felsefî düşüncesinde mutluluk kavramı, selefi Farabî'nin düşüncesinde olduğu gibi müstakil bir yere sahip olmaktan çok hakikate giden yolun bir sonucu olarak tezahür etmektedir. İnsan için bir dünyevi bir de uhrevi saadet bulunmaktadır.²⁷⁹ İnsanın insan olarak var olabilmesi ve mutluluğa ulaşabilmesi ahlâkî ve kuramsal erdemleri ve onları uygulamaya yönelik amelî sanatları kazanması ile mümkündür. İnsanı mutsuzluktan kurtarıp mutlu kılacak olan eylemlerin bir kısmı insanın maddî varlığı ve sosyal ilişkileri ile ilgiliyken diğer kısmı ahlâk ilminin konu edindiği manevi ve metafizik boyutu ile ilgilidir. Filozoflara göre uygulamaya yönelik amelî sanatlar olmaksızın bu dünyada, kuramsal erdemler olmadan hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaşılması mümkün değildir.²⁸⁰

Mutluluk için gereken olgunluğa ve mükemmelliğe ulaşabilmek için erdemlerin bilinmesi yeterli olmayıp amele dökülmesi gerekmektedir. Ahlâkî erdemler aynı zamanda vahiy ile tespit edilmiştir. Şeriat insanların varlıklar üzerine akletmesini ve düşünmesini farz kılmış, halkı düşünmeye teşvik etmiştir.²⁸¹ Şeriatın amacı halka doğru bilgi ve doğru amelî temin etmektir. Doğru bilgi dünya ve ahirette mutluluğun ve mutsuzluğun ne olduğunun bilgisi, doğru amel ise mutluluğa ulaştıracak eylemleri yapıp mutsuzluğa götürecek eylemlerden uzak durmaktır. Tıp nasıl bedeni düzeltiyorsa şeriatın amacı da takva ile ruhun sıhhatini sağlamaktır. Amacı dünya ve ahiret saadeti olan takva ise ilim ve amel ile mümkündür. Eylemlerle ilgili ilim, amelî ilimdir. Ahlâkla ilgili ilim de amelî ilim dalının altında yer alır.²⁸² Filozoflar, farklılık gösterse de her şeriatla ortak olan hususların akıl ve nakilden elde edildiği ve dünyadan sonra bir yaşam olduğu konusu üzerinde ittifak içindedirler. Dinler, diğer dünyada mutluluğa ulaştıracak fiiller konusunda aynı fikirde olup hepsi de bilgeliğe yönelmiştir.²⁸³ Felsefe daha çok zaman ve yetenek istediği için herkes bunu yapmaya güç yetirememektedir. Bu sebeple şeriat, filozofları uyarmakla birlikte özellikle halka hitap etmektedir.²⁸⁴ Bu sebeple mutluluğu elde etmenin yollarından biri felsefe diğeri ise şeriattır.²⁸⁵ Halk için ahlâk ilmi felsefeden ziyade dinin konusudur. Çünkü vahiy insanların mutluluğunu sağlayacak olan amelleri tespit edip onları bu amellere yönlendir ve reziletlerden de men etmektedir. Ayrıca din mutluluk için gerekli olan

²⁷⁸ Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s. 129-130.

²⁷⁹ İbn Rüşd, *El-Keşf*, s. 255.

²⁸⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 866. ; Hüseyin Sarioğlu, "İbn Rüşd'ün Zihniyet Dünyası", s. 34.

²⁸¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 75.

²⁸² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 111-117.

²⁸³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 867-868.

²⁸⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 867-868; İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 111-117.

²⁸⁵ Arstanbek Duvanaev, "İbn Rüşd'de Mebde ve Meâd", s. 64.

erdemler ve kaçınılması gereken reziletler hakkında da insanları bilgi sahibi yapar.²⁸⁶ Dolayısıyla erdem ve mutluluk nazarı yetkinliğe ulaşamayanların da elde edeceği şeylerdir.

Şeriat, bilim ve amel bakımından saadet için gereken bilgiyi vermek sûretiyle bu fiilleri tarif edip insanları faziletli eylemleri yapmaya teşvik etmiş, reziletlerden men etmiştir. Allah'ı tanımak, iman edilmesi gerekenlere iman etmek, O'nu farz olan ibadetlerle yüceltmek ve saadet hakkında yeterli bilgiye ulaşmak herkes için zorunludur.²⁸⁷ Her dinin şeriatı, uygulanması gerekenleri ibadet adı altında halka öğreterek onları erdemli davranmaya teşvik eder.²⁸⁸ Bu sebeple insan, erdemlerin ilkelerini veren şeriata uygun olarak yetişirse, kesinlikle erdemli olur.²⁸⁹

Ruhlar ölümden sonra cismani arzulardan uzaklaşırlar. Temiz ruh, cismani arzulardan arınarak temizliğine temizlik katar. Kirli bir ruh ise yaptığı kötü şeylerden dolayı ve bedenden ayrıldığından artık temizlenme fırsatını kaçırdığı için acı çeker, bu sebeple mutluluğa ulaşamaz. Ruhların mutluluk kazanması beden varken yaptığı şeylerden dolaydır.²⁹⁰ Yüce Allah'ın en şerefli mahlûk olarak tasvir ettiği insanı diğer varlıklardan ayıran akıl gücünü kullanma kapasitesine bağlı olarak edindiği iyi ya da kötü fiiller ahlâkına ve dolayısıyla dünya ve ahiretteki mutluluğuna etki edecektir. İnsanı en nihayetinde ahlâklı bir varlık kılan da, ahlâksız bir varlık kılan da aklıyla edindiği eylemleridir.

²⁸⁶ Hüseyin Sarıoğlu, "İbn Rüşd'ün Zihniyet Dünyası", s. 34.

²⁸⁷ İbn Rüşd, *El-Keşf*, s. 257.

²⁸⁸ Arstanbek Duvanaev, "İbn Rüşd'de Mebde ve Meâd", Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007, s. 63.

²⁸⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 792.

²⁹⁰ İbn Rüşd, *El-Keşf*, s. 257-258.

SONUÇ

İnsanın bedeninin canlılık ilkesi olan nefis, öteden beri merak konusu olan ve filozofların üzerine ehemmiyetle eğildiği bir konudur. Çünkü dışarıdan bakıldığında hareket eden insanın değer içeren ya da içermeyen tüm eylemlerinin ardında görüldüğü üzere mekanik bir beden hareketinden çok daha fazla ve karmaşık bir süreç bulunmaktadır. Bunun sebebi insanın beden ve nefisten oluşmasıdır. İnsanın eylemleri dediğimizde geniş kapsamlı bir anlam örgüsü ile karşı karşıya kalmaktayız. Zira “yürüyorum” dediğimizde yürümek, başlı başına değer ifade eden bir eylem olmadığı halde bu ifade zaman, mekân, miktar ve kişi gibi arazlarla birleşince ahlâkî bir anlam kazabilmektedir. Bu çalışmada, insan nefsinin sahip olduğu güçleri ve bu güçlerin eylemi nasıl oluşturduğunu ele alarak nihayetinde nefsin güçlerinin insan ahlâkına etkisini inceledik ve birtakım bulgular elde ettik.

Fikirlerini çalışma alanı olarak seçtiğimiz üç düşünürün, İslam felsefesi alanında derin etkiler bırakmış ve Aristoteles çizgisinden gitmiş olmaları dikkat çekicidir. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün görüşleri, gerek Aristoteles’ten izler taşıması gerekse her bir filozofun selefinden etkilenmesi sebebiyle birbiri ile benzerlik göstermektedir. Bu anlamda filozofların fikir bazında birbirlerine olan etkilerini ve birbirlerinden farklılaşma süreçlerini de gözlemlemiş bulunuyoruz. Aristoteles’in derin izler bıraktığı üç düşünürün farklılık ve özgünlüklerini bir tarafa koyduğumuzda hepsinin konumuz açısından ortak paydada bulunduğunu görmekteyiz.

Aristoteles, nefsi güç halindeki doğal cismin ilk yetkinliği olarak tanımlamaktadır. İnsana canlılık veren ilke nefis adını almaktadır. Nefsin bu şekilde tanımlanmasında Aristoteles’i takip eden düşünürler, nefsin varlık sahasına gelişi konusunda farklılıklarını korumuşlardır. Nefsin oluşum safhasını Fârâbî ve İbn Sînâ, Plotinus’tan esinlendikleri sudur nazariyesi ile açıklasa da İbn Rüşd’ün, sudur nazariyesine karşılık yoktan yaratmayı savunduğunu görmekteyiz. Sudur nazariyesine göre mümkün olan her varlığın oluşumu, varlığı kendisiyle kaim olan zorunlu varlık da denilen Tanrı’dan taşma ile açıklanmaktadır. İbn Sînâ, ek olarak nefsin varlığının delilleri üzerinde durmaktadır.

İnsan bedenine canlılık veren ve eylemlerinin kaynağı olan nefsin birtakım güçleri bulunmaktadır. Bu güçler filozoflar arasında küçük farklılıklar içerse de, bu farklılıklar konumuz açısından çok fazla önem arz etmemektedir. İbn Sînâ ve Fârâbî nefsin güçlerini nebâtî, hayvânî ve insânî nefsin güçleri olarak sınıflandırmaktayken İbn Rüşd, psikolojinin merkezine insanı koyduğu için Aristoteles’in izinden giderek Eflâtun’dan bu yana yapılagelen bu taksim yerine yalnızca insan nefsinin güçlerini ele almıştır. Ancak nefsin her bir gücü bir önceki olmadan var olamadığı için insan nefsinin güçlerini incelediğimizde aynı zamanda nebâtî ve hayvânî nefsin güçlerini de görmüş olmaktadır. Genel olarak bitkilere özgü olan beslenme, büyüme ve üreme güçleri, hayvan ve insanlarda da bulunmakta olup bir canlının hayatta kalabilmesi ve türünün varlığını sürdürebilmesi için gereksinim duyduğu en temel güçler olmaktadır.

Hayvanları bitkilerden ayrı kılan iki güç vardır: tikelleri idrak ve hareket gücü. Derece bakımından besleyici gücün üstünde yer alan idrak güçleri, canlı varlığın kendi nefsi dışındaki tikel varlıkları algılamasına olanak veren güçlerdir. Bu güçler, beş duyu adı

verilen dış idrak güçleri ve iç duyuları oluşturan hayal, hafıza gibi güçlerden oluşmaktadır. Fârâbî ve İbn Rüşd nefsin güçlerini beslenme, duyum, arzu, hayal ve akıl gücü şeklinde tasnif ederek daha genel bir tablo çizerken İbn Sînâ idrak gücünü dış ve iç idrak olarak ikiye ayırmış ve hayal gücünü iç idrak güçleri başlığı altında incelemiştir. Fârâbî ve İbn Rüşd ün arzu gücüne karşılık İbn Sînâ'ya geldiğimizde hayvânî güçlere hareketin eklendiğini ve arzu gücünün hareket başlığı altına alındığını görmekteyiz.

Hareket gücü, öfke ve şehvetten oluşan arzu gücünü de içinde barındırmaktadır. Kişide nefret, sevgi, şehvet, kaçınma, korku, cesaret, öfke gibi duygular meydana getiren arzu gücü, bedenın tüm organlarını yardımcı olarak kullanır. İdrak edilen bir nesneye karşı arzu gücünün isteme veya ondan kaçınma işlemini üstlenerek kişide oluşturduğu irade, kabul etme ya da reddetme kararını vermektedir. İdrak gücünün dışarıdaki varlığı algılaması sonucu nefiste oluşan yönelme ya da kaçınma arzusu olduğu takdirde canlı varlık, nefisten aldığı emir doğrultusunda bedende hareketi sağlamaktadır.

Şehvet ya da şevk, insanla birçok hayvan arasında ortaktır. Ancak bu güç, biri hayal diğeri düşünceden olmak üzere kaynağına göre iki çeşide ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi tüm canlılarda ortak iken ikincisi yalnızca insana nispet edilir. Kişide istek gücünü hayal gücü ve duyum harekete geçirmişse buna irade denirken, akıl harekete geçirmişse seçme (ihtiyar) denmektedir. Filozoflar, ilkinin hayvanlarda bulunduğunu ancak ikincisinin yalnızca insanlarda bulunduğunu ifade etmektedirler. Bu sebeple Aristoteles, bir şeyin aynı anda hem istenmesi hem de istenmemesinin mümkün olmadığını, bunlardan birinin istek, diğerrinin tercih olduğunu söylemektedir. İbn Rüşd, nefsin güçlerini insan nefsi çerçevesinde işlediği ve arzu gücünü insan iradesi ile ele aldığından akla öncelik vermiştir zira akıl ve bilgi yoksa irade de yok demektir.

İnsanı duyuusal idrak ve arzu gücünün kontrolünde yaşam süren hayvandan ayıran en temel şey, eylemlerini arzu gücü dışında düşünerek yapabilmesidir. Düşünme görevini yerine getiren ve doğruyu yanlıştan ayırmayı sağlayan akıl gücü sayesinde insan, ilim ve sanatları öğrenir ve diğerr kuvvetleri yönetir. Eflâtun'un erdemi bilginin gerekliliğini vurgulamasına karşılık, tek başına bilginin kişiyi erdemli kılmaya yetmeyeceğini savunan Aristoteles akllı işlevlerine göre nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırmaktadır.

Nazarî akıl kavramsaldır, nesneleri maddelerinden soyutlayarak tümel bilgiyi elde etmeyi mümkün kılar. Kısacası görevi idrak etmek ve bilmektir, oysa amelî akıl uygulamaya yöneliktir. Nazarî aklın bazı aşamaları vardır ve bu aşamaları geçmek bilişsel etkinlikleri zorunlu kılar. Gündelik edindiğimiz bilgiler zaman, mekân, kişi gibi arazlarla iç içe bulunduğu için nazarî aklın verdiği tümel bilgiyi tikel olaylara uygulamak amelî aklın görevidir. Bilgiyle artan nazarî akla karşılık amelî akıl tecrübe ile artmaktadır. Amelî aklın iyi-kötü yargıları, nazarî aklın doğru yanlış şeklindeki yargılarına benzetmektedir. İşte konumuzun esasını teşkil eden durum buradan itibaren devreye girmektedir. Çünkü ahlâk, aklın diğerr kuvvetleri üzerindeki hakimiyetine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Üç filozof da aklın nefsin diğerr güçleri hükmü altına almasıyla güzel ahlâkın, diğerr güçlerin hükmü altına girmesiyle ise kötü ahlâkın oluştuğu görüşündedir.

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd, Aristoteles gibi ahlâkın doğuştan gelmediğini sonradan kazanıldığını ancak herkesin iyi ve kötüyü yapmaya yaratılıştan istidadı olduğunu

savunmaktadırlar. O halde ahlâk, kişinin doğuştan getirdiği istidadı, belli bir çaba sonucu alışkanlık haline getirmesiyle oluşturduğu, nefisten kolaylıkla çıkan güzel veya çirkin eylemler bütünüdür. Ancak kişi ahlâkını oluşturan eylemleri, nefise yerleşmiş olması dolayısıyla sıklıkla, kolaylıkla ve isteyerek yapmaktadır. İnsan kendi haline bırakılırsa yatkın olduğu davranışa yönelir. İyi eylemlere meyli varsa iyi insan olarak vassfedilir ancak bu yatkınlık geliştirilmezse zamanla körelmeye başlar.

İnsanı hayvandan ayıran temel şey arzu gücü ile değil akıl gücü ile hareket etmesidir. Bu da kişinin iradesini kullanarak arzu gücünü amelî aklın hükmü altına almasıyla mümkün olabilmektedir. Arzu gücünü oluşturan öfke ve şehvet eğer aklın kontrolünden çıkarsa kişide rezîletler zuhur etmeye başlar ve o bu yönüyle hayvanlara benzer. Arzu gücü bedeni maddi ihtiyaçlara yöneltir. Kişiye düşen yeme içme, cinsellik, mal mülk edinme gibi maddi ihtiyaçlardan tamamen yoksun kalmak değil, maddi ihtiyaçlarla manevî ihtiyaçlar arasındaki dengeyi kurabilmek ve maddi zevkleri araç seviyesinde bırakıp amaç haline getirmemektir. Kötü ahlâka sahip kişi, kötü olanı amaç haline getirir ancak onu iyi zanneder. Nefsin iyi eylemleri faziletler, kötü eylemleri ise reziletler, çirkinlikler adını almaktadır. Ahlâkî reziletler bir fiilin fazla ya da eksik olması iken, faziletler ise bir fiilin eksik ya da fazla olmayıp orta halde bulunmasıdır. Buna altın orta denmektedir. Aristoteles'in ortaya attığı, İslam Filozofları ve İbn Rüşd'ün benimsediği altın orta öğretisine göre fazla ya da eksik yapmadığımızda ortaya çıkan dört erdem vardır: hikmet, iffet, şecaat ve adalet.

İstek, haz veren şeyleri elde etmeye, öfke ise elem veren şeylerden kaçınmaya yarar. Nefs doğasına uygun olanı elde ettiğinde haz ve elde edemediğinde elem hissetmektedir. Haz nefis için bir iyilik, elem ise kötülüktür. İyiyi-kötüyü akıl, duyu idraki ve haz-elemin her biri kendine göre belirleyebilir ancak her birinin sonuçları birbirinden farklı olduğundan nefis için en faydalı sonuca akıl ulaşabilmektedir. İyiyi-kötüyü belirleyen şey, yalnızca duyu idrakleri ve haz-elem olduğu takdirde insanın hayvanlardan bir farkı kalmamakta ve kişi anlık hazzı gelecekteki hazza tercih ederek kendini maddi hazlara esir etmiş olmaktadır. Oysa zamanı yalnızca an olarak değil, geçmiş ve gelecekle birlikte yaşamakta olan insan, şimdi haz veren bir eylemin daha sonra elem verebileceğini aklıyla idrak edebilmekte olduğundan neyin iyi neyin kötü olduğunu akla göre belirlemek zorundadır. Zira nefsin her gücü kendi yetkinliğini haz ve buna bağlı olarak iyilik olarak algılamaktadır. Arzu gücünün iyi olarak değerlendirdiği bir eylemi akıl gücü yanlış bulduğu takdirde insan, iradesi ile akıl gücünü egemen kılsa ahlâkî bir davranış sergilemiş olur. O halde ahlâk, nefsin her bir gücünün üsttekinе itaat etmesi halinde kazanılan erdemlerin uygulanmasıyla elde edilir. Böylece Aristoteles gibi kendisinin en büyük takipçileri Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün de ahlâkî eylemlerin oluş sürecini haz-elem, altın orta, yetkinlik öğretileriyle açıklamakta olduğunu görüyoruz.

Akıl yetkinliğini gerçekleştirip nefisteki diğer güçleri hükmü altına aldığında nefis mutluluğa ulaşır. Aristoteles'e göre ahlâkın amacı mutluluktur. Mutluluk konusunu en sistematik ve derinden işleyen filozof Fârâbî'dir. Mutluluk yalnızca kendisi için istenen en meşhur amaçtır. O, ulaşıldığında başka hiçbir şeyin istenmediği bir şeydir. Mutluluktan başka her şey mutluluğa ulaşmak için istenir. Ancak filozoflar, gerçek mutluluk ve

mutluluk zannedilen şeylerin birbirine karıştırıldığı gerçek mutluluğun bedene değil akla ait hazlarla mümkün olduğu düşüncesini taşımaktalar. Mutluluk, Faal Akıl tarafından insan aklına verilen ilk öncüllerden oluşan nazarî düşünme gücüyle bilinir, arzu gücü ise bizi o eyleme yöneltir. Bu sebeple ahlâk gibi mutluluğun ön koşulu da gerçek mutluluğun ne olduğu bilgisini sağlayacak olan nazarî aklın sağladığı bilgidir. Amelî akıl ise şartları değerlendirip mutluluğa ulaşacak araçları bularak arzu ve irade gücünü hayırlı şeylere yönlendirir. Kişi nazarî akıl ile mutluluğun bilgisine ulaşmaz yahut mutluluk olduğu zannedilen şan şöhrat mal haz gibi şeylere meyleder ise arzu gücü yanlış şeyleri ister. Böyle bir durumda amelî akıl, mutluluk zannedilen şeylere ulaşmanın yollarını arar ve böylece kötü ahlâk ortaya çıkar. Duyusal idrak ve buna bağlı olarak maddi hazlar seviyesinde kalan kimseler, akli idrake ulaşmış ve manevi hazları elde etmiş kişilerin ulaştığı mutluluğa erişemezler. İnsan için bir dünyevi bir de uhrevi saadet bulunmaktadır. İnsanın insan olarak var olabilmesi ve mutluluğa ulaşabilmesi, ahlâkî ve fikri erdemleri kazanması ile mümkündür. Bu ise insanın amelî ve nazarî yetkinliği kazanmış olmasına bağlıdır.

KAYNAKÇA

- ALPER, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, İstanbul, 2014.
- ARİSTOTELES, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014.
- ARKAN, Atilla “Kindî ve İbn Rüşd’de İnsan Tasavvuru”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı:12, 2004, 27-54.
- AYDIN, Mehmet; “Fârâbî’nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı” *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:21, 1976, Ankara, 301–315.
- BAYRAKTAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011.
- BİRCAN, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- BİRLİK, Vehip, “Platon ve Aristoteles’in Erdem Anlayışının Akıl, Bilgi ve Mutluluk ile Olan İlişkisinin Karşılaştırılması”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013.
- CENGİZ, Yunus, “İbn Sînâ’nın Zihin felsefesinde Eylem Süreci”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 55:2 (2014), 99-128.
- CENGİZ, Yunus, Doğa ve Öznellik Câhız’ın Ahlâk Düşüncesi, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.
- CİHAN, A. Kâmil "İbn Rüşd'ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış", *Felsefe Dünyası*, 1999, sayı:29, 68-71.
- ÇAĞRICI, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2014.
- ÇAĞRICI, Mustafa; *Ana hatlarıyla İslam Ahlâkı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1991.
- ÇAĞRICI, Mustafa, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 2, 1989, 1-9.
- ÇELİKKOL, Suat, “Fârâbî’de Ahlâk ve Ahlâk Eğitimi”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2010.
- DURUSOY, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), İstanbul, 2012.
- DUVANADEV, Arstanbek "İbn Rüşd'de Mebde ve Meâd", Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.
- FAHRİ, Macit, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- FAHRİ, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Şato Yayınları, İstanbul, 2008.
- FÂRÂBÎ, *el-Medinetü'l-Fazıla (İdeal Devlet)*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul, 2012.
- FÂRÂBÎ, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2012.
- FÂRÂBÎ, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- FÂRÂBÎ, *Mutluluğun Kazanılması, (Tahsîlu's-Sa'âde)*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul, 2012.

- GUTAS, Dimitri, İbn Sînâ'nın Mirası, derleme ve çev. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004.
- HÖKELEKLİ, Hayati, "İslâm Geleneğinde Psikoloji Kültürü", İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 19 sayı: 3, 2006, 409-421.
- İBN RÜŞD, *ez-Zarûri fi's-Siyâse Muhtasaru Kitâbi's-Siyâseti li Eflâtun*, İbraniceden Arapçaya çev. Ahmet Şahlan, Beyrut, 1998.
- İBN RÜŞD, *Felsefe-Din ilişkileri (Faslu'l-makâl-el-Keşf an minhâci'l-edille)*, edt: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 2016.
- İBN RÜŞD, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs (Psikoloji Şerhi)*, Edt: Muhittin Macit, Çev. Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- İBN RÜŞD, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun, 1986.
- İBN SÎNÂ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- İBN SÎNÂ, *Kitâbu'n-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013.
- İBN SÎNÂ, *Metafizik I*, çev. Ömer Türker-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- İBN SÎNÂ, *Metafizik II*, çev. Ömer Türker-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, edt. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013.
- İslâm Felsefesi Tarihi*, edt. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2007.
- İslam Felsefesine Giriş*, çev. Cüneyt Kaya, edt. Adamson Peter, Richard Taylor, Küre Yayınları, İstanbul, 2008.
- KALA, Muhammed Enes, "Aristoteles, İbn Sînâ ve Ravaisson'da Alışkanlık-Ahlâk İlişkisinin Değerlendirilmesi", Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009.
- KARLIĞA, Bekir, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 20, 1999, 257-288.
- MACİT, Muhittin, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 26 (2004/1), 59-83.
- MEMİŞ, İbrahim, "İbn Rüşd Felsefesinde Kavramsal olarak Nefs ve Akıl", *Bakü Devlet Üniversitesi İlmi Mecmuası*, sayı: 7 Mart 2007, 117-144.
- ÖZCAN, Hanifi, "Mutluluk Yoluna Yönelme, Fusûlü'l-Medenî", *Fârâbî'nin İki Eseri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005.
- ÖZGEN, Mehmet Kasım, *Fârâbî'de Mutluluk ve Ahlâk İlişkisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- ÖZTURAN, Hümeysra, "Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı Problemi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013.

- ÖZTURAN, Hümeýra, “Fârâbî Felsefesinde Ahlâkın Kaynağı”, *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, edt. Eşref Altaş, Mervener Yılmaz, Nobel Yayınları, Ankara, 2016.
- SARIOĞLU, Hüseyin, “İbn Rüşd’ün Zihniyet Dünyası”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd*, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, 2009, cilt: I, 25-35.
- SARIOĞLU, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012.
- TAŞ, Oktay, “İbn Sînâ’nın Ahlâk Felsefesinde Mutluluk”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006.
- TOKAT, Latif, “Fârâbî Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, c. VI, sayı: 3, 133-157.
- TURAN, Ramazan, “İbn Rüşd’ün Akıl Anlayışı”, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2006.
- UYŞAL, Enver, “Değerler Üzerine Bazı Düşünceler Ve Bir Erdem Tasnif Denemesi İnsani Erdemler – İslami Erdemler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt:12, sayı:1, 2003, 51–69.
- UYŞAL, Enver, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 13, sayı:2, 2004, 141-156.

ÖZGEÇMİŞ

1989 yılında Giresun’da doğdu. 2012 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. 2012 yılından bu yana Milli Eğitim Bakanlığı’nda öğretmen olarak çalışmaktadır. 2013 yılında Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında yüksek lisansa başlamıştır.