

İBN SİNÂ'DA ERDEMLİ YAŞAM

Prof. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN*

ÖZET

İbn Sinâ'nın düşünce sisteminde mutluluk (es-Sa'âde) önemli bir yer tutar. Mütefekkiye göre gerçek mutluluk, belki de bütün çabalarımızın nihai gayesi olması bakımından, öteki dünyada mutlak varlığa ulaşmak anlamına gelir. İbn Sinâ öteki dünya mutluluğunu son derece önemserken, bu âlemde mutlu olmanın önemini de ihmal etmemiştir. Hatta öteki dünya mutluluğunun kazanımında bu dünyadaki yaşamın önemli ölçüde belirleyici olduğunu da işaret etmiştir. Bu bağlamda, insanı tabiatı gereği sosyal ve siyasi bir varlık olarak tanımlayan İbn Sinâ, insanın ihtiyaçlarını karşılamak, kendi imkân ve yeteneklerini gerçekleştirmek için başkalarıyla birlikte yaşamak zorunda olduğu gerçeğinden hareketle nasıl yaşanması konusunda bazı tespitler yapmıştır. Mutlu bir yaşam elde edebilmek için de, insanın toplu halde yaşamasının gerekliliğini ve bir dizi ilkelere uyulmasının önemi üzerinde durmuştur. Mutluluğun önemli bir şartının erdemli yaşam olduğunu ve bu ilkelerin hayata geçirilmesiyle de erdemli yaşamın gerçekleşebileceğini benimsemiştir. Bu konu hakkında hem öteki âleme hem de bu dünyaya yönelik erdemli bir yaşamı gerçekleştirme, mutluluğu kazanabilme, bu âlemdeki eylemleri ve yaşamı ifade etmek için, İbn Sinâ "es-Sîretu'l-Fâdila" (Erdemli Yaşam) kavramının kullanmış ve bu konu hakkındaki düşüncelerine eserlerinde yer vermiştir. Bu makalede İbn Sinâ'nın kendi eserlerinden hareketle mutluluğun elde edilmesinde gerekli olanlardan biri olarak, erdemli yaşam hakkındaki düşünceleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Adalet, Amel-i hikmet, Erdem, İbn Sinâ, İffet, Mutluluk, Saadet, Şecaat,

ABSTRACT

Virtuous Life According to Ibn Sina (Avicenna)

Happiness (es-Sa'âde) occupies an important place in İbn Sinâ's thought system. According to the sage, genuine happiness being the ultimate goal of all our endeavors, can be construed to mean reaching absolute being in the other world. İbn Sinâ While placing great importance on happiness in the other world didn't neglect its

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. İslam Felsefesi ve Ahlak öğretim üyesi

importance in our world either. He even went on to say the acquisition of happiness in the other world, was determined on a decisive manner by the life style in this world. Defining humans as a social and political being in this context, İbn Sinâ, starting from the necessity for humans to live with others in order to meet their requirements and to realize their possibilities and develop skills, went on to identify living precepts for humans. Also to be able to be able to achieve a happy life, he emphasized the necessity of having to live as a community and the need to observe a series of rules and regulations. He adopted the philosophy that one of the necessary conditions of happiness was a virtuous life, and by enforcing these principles a virtuous life could be realized. On this subject; in order to achieve a virtuous life both here and in the other world, and to be happy and to be able to express the actions and life in this universe, İbn Sinâ es-Sîretu'l-Fâdıla has embraced the concept of (virtuous life) and has mentioned this concept in his other works. This article will attempt to outline his thoughts on the virtuous life, acting from his (İbn Sinâ) works, as a prerequisite for acquisition of happiness.

Key Words: Justice, practical wisdom, Avicenna, virtue, honesty, heppiness, prosperity, brave.

Giriş

Ahlak felsefesinin ana kavramlarından biri olan ve İslam mütefekkirlerince genellikle "es-sa'ade" kelimesiyle ifade edilen "mutluluk", Yunancada "eudaimonia" sözcüğü ile dile getirilir. "Mutluluk"; kişilerin kendilerine en yüksek amaç olarak belirledikleri değer; bilinci dolduran tam bir doyumluk durumu; istek ve eğilimlerin tümünün bir uyumu olarak tanımlanabilir.¹ Başka bir ifadeyle mutluluk, insanın kendi potansiyel güçlerini gerçekleştirmesinin, ödevlerini yapmasının, erdemli oluşunun, doğa yasalarına uygun yaşamasının, kendi yaşam çizgisini özgürce yönlendirmeleri sonucu ulaşılan yetkinlik halidir.

Bilindiği gibi insanların çabaları, birbirinden şekil ve nitelik bakımından farklı olsa da, asıl amaç mutluluğu elde etmektir. Herkes kendi idealine, kendi ilkelerine, kutsalına göre bir şekilde mutluluğu anlamlandırmış ve ona ulaşmak için o yolda yürümeyi amaçlamıştır. Elbette mutluluk anlamlandırmaları birbirlerinden farklı oldukları için yöntemleri de birbirlerinden değişik nitelikler taşırlar.

¹ Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, IV. Baskı, İstanbul 1988, s. 129.

Mutluluktan neyin kast edildiği tam olarak anlatılamasa da, insan tabiatı gereği mutlu olma isteğini ve ona ulaşmayı, önemli bir amaç haline getirmiştir. Nitekim J. Stuart Mill'e göre de, insan mutluluğun bir parçası ya da mutluluğun aracı olmayan hiçbir şeyi arzulamayacak şekilde yaratılmıştır. Mutluluk, insan eyleminin tek amacı ve ona ulaşmak bütün insan eylemlerinde kullanılması zorunlu ölçü durumundadır. Dolayısıyla mutluluk, insan eyleminin nihai amacıdır.² Ahlak insanı mutlu etmek için onun eylemlerini birebir konu edinmesi ve hem erdemini tamamını hem de yaşamın tamamını gerektirdiği bağlamında³ da mutluluk bir ahlâk normudur. Dolayısıyla iyi olduğu düşünülen ya da belli yaşam anlayışından kaynaklanan davranış kurallarının bütünü olan ahlâkın en genel amacı, insanı kendi özü ve çevresiyle bir bütünlük içinde mutlu kılmaktır. Bu anlayış, Sokrates, Platon ve Aristoteles'ten itibaren Fârâbî ve İbn Sinâ gibi pek çok mütefekkin benimsediği bir ilkedir.⁴ Sokrates, Platon, Aristoteles, Fârâbî gibi filozoflar ahlâkî eylemin amacının *mutluluk* olduğunu söylerken, düşünce tarihinde bunun aksine görüş bildirenler de olmuştur. Örneğin I. Kant bu amacın *ödev* olduğunu benimsemiştir. Mutluluğu insanın en yüksek iyiliği ile özdeşleştiren İbn Sinâ, bu konuda Aristoteles,⁵ Fârâbî,⁶ gibi mütefekkirlerle benzer görüşleri paylaşmıştır.

Düşünce tarihinde "mutluluk" çeşitli filozoflar tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Örneğin Sokrates, mutluluğu, insan doğasının tam olarak gerçekleşip tamamlanmış olması, insanın kendisine özgü potansiyelinin tam olarak gerçekleşmesi hali şeklinde anlamlandırılmıştır. Başka bir ifadeyle, insanın ihtiyaçlarının karşılanması, doğasını ve insan olarak işlevini gerçekleştirmesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan iyi olma hali, şeklinde ele alınmıştır. Mutluluğu erdemle açıklayan Platon'a göre ise mutluluk, beden ve ruhtan oluşan insan varlığının ruhun yol göstericiliğinde uyumlu bir bütün olmasıdır. Mutluluğun teorik bilgelikten oluştuğunu benimseyen Aristoteles ise mutluluğu şöyle tanımlamıştır. Birey için mutluluktan rasyonel ve entelektüel faaliyetle gerçek bir yaşam oluştuğu, bireyin potansiyel güçleri tam olarak geliştiği ve insan varlığı çeşitli olanak ve

² Pieper, Annemarie, *Etiğe Giriş*, çev. V. Atayman, G. Sezer, İstanbul 1999, s. 134–135.

³ Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara 1997, 1100 a, 4–5, (s. 15).

⁴ Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, 1097 b, 1–5 (s. 9), 1094 a - 1095 a, 16–19, (s. 4); Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cımcöz, İstanbul 1988, VI. Baskı, 445a, b; Fârâbî, Ebû Nasr, *Fusûl Münteze'a*, nşr. Fevzi Mitri Najjar, Beyrut 1986, s. 86; *Risâle Tenbîh alâ Sebîli's-Sa'ade*, thk. ve nşr. Sahbah Halifat, Amman 1987, s. 177; a. mlf. *Kitâbu Tahsilî's-Sa'ade*, thk. ve nşr. Cafer Âl Yâsin, Beyrut 1983, II. Baskı, s. 49; Mustafa Rahmi, *Tarih Boyunca Ahlâk*, İstanbul 1949, s. 8.

⁵ Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, I, 1097 a–1098 b, 20–25.

⁶ Fârâbî, *Fusulü'l-Muntezea*, s. 55.

kapasitelerini gerçekleştirdiğinde oluşan yetkinliktir.⁷ İslam filozofları genellikle “yetkinlik” (kemal) kavramını esas alarak, mutluluğun bir yetkinlik olmasından dolayı, onu her insanın kendi çabasıyla ulaşmayı arzuladığı bir gaye olarak kabul etmişlerdir.⁸ Buradaki “yetkinlik, kemâl” ruhi ve bedeni olan olgunlukları, bilgi ve eylemler gibi olguları içerir. Dolayısıyla insanın mutluluk için nefesine, hevâsına egemen olup, erdemleri eyleme dönüştürmesi, mutluluk yolunda zorunlu olanlardır. İbn Sinâ'ya göre de mutluluk, insanî nefsin kemâli, maddeyle ilişkisi olan hevai niteliklerden soyutlanıp, akli nefse egemen kılmakla olur.⁹

Stoacılar da olduğu gibi, en yüksek iyi erdemdir, mutluluk da erdemnin bir sonucudur.¹⁰ Yani erdem mutluluğun önemli şartlarını içerir. İbn Sinâ'ya göre de tam anlamıyla mutluluğa ulaşmak için nazari, fikri, ahlaki ve diğer işlerle ilgili erdemlerin hiçbirinin ihmal edilmemesi gerekir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, İbn Sinâ bu konuda Platon, Aristoteles ve Stoacılarla yakın benzerlik gösterse de aynı düşüncüyü paylaşmaz. Zira İbn Sinâ ne Aristoteles gibi mutluluğu dünyaya ve harici şeylere hasretmekte, ne Stoacılar gibi bir “hissizlik” önermekte ve ne de platon gibi akf mutluluğu verecek olan hikmeti elde etmek için ahlakî erdemlerin ihmal edilmesini savunmaktadır.

İbn Sinâ'ya göre, insanın bütün yapıp etmelerinin en yüce gayesi gerçek mutluluktur. Bundan dolayı da mutluluk; psikolojik, ahlaki, eskatolojik açılardan değerlendirilebilir.¹¹ Bunun için de “mutluluk nedir?” sorusunun yanıtını tek bir açıdan verebilmek İbn Sinâ'ya göre hemen hemen imkansızdır. Nitekim onun eserlerinde psikolojiyi metafizikten, metafiziği ahlaktan, ahlakı siyasetten hatta bilgiden ayırmak çok zordur, hatta mümkün değildir. Genel anlamda söylemek gerekirse ona göre mutluluk, özü itibarıyla istenen bütün eylemler ona ulaşmak gayesi ile yapılan ve bu tür bir yaşantı sonucunda erdemli olunabilen, erdemli olununca da yetkinlikler tamamlanarak ulaşılabilen en yüce esenliktir. Bu mutluluk için kat edilmesi gereken süreç bu dünyada başlayıp öte dünyada devam eden bir süreç olup gerçek mutluluk

⁷ Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, 1099b. 10–15 (s. 14–15); Cevzci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 666.

⁸ Fârâbî, *Risaletu't-Tenbih ala Sebîli'-Saade*, thk, S. Halifât, Amman 1987, s.177-178; İbn Sinâ, *el-Mebde ve'l-Mead*, Tahran 1984, s. 159; İbn Miskeveyh, Ahmed b. Muhammed, *Tezhibu'l-Ahlak ve Tathîrû'l-A'rak*, Beyrut, 1398 (1977), s. 35, 57-58; İhvâ-ı Safâ, *Resailu İhvân-ı Safâ*, nşr, Butros el-Bustanî, Beyrut 1957, I, 317-318, III, 516

⁹ İbn Sinâ, *el-Mebde ve'l-Mead*, s. 159.

¹⁰ Kant, I, *Pratik Akılın Eleştirisi*, çev. İ. Kuçuradi ve diğerleri, Ankara 1994, s. 121.

¹¹ Bkz. Aydın, Mehmet, *İbn Sinâ'nın Mutluluk (es-Saade) Anlayışı*, İbn Sinâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Derleyen, Aydın Sayılı, (içinde s. 433–451), Anara 1984, s. 434–435.

da orada ulaşılabilen bir gayedir. Bunun için İbn Sinâ'ya göre mutluluk hem cismanî hem de ruhanîdir.

İbn Sinâ “mutluluk nedir?” sorusunu, insanın bütün varlık şartları mutlulukla ilişkili olduğundan “insan nedir?” sorusuyla birlikte değerlendirmiştir. Bundan dolayı İbn Sinâ en çok üzerinde durduğu ve insanın esasını teşkil ettiğini benimsediği bir konu olan “nefs” konusunu işlerken düşünürümüz mutluluğu da ele almıştır. Dolayısıyla İbn Sinâ insanın ne olduğu sorusundan hareketle onun nasıl eylemde bulunması gerektiğine de cevap aramıştır. Bunun bir sonucu olarak da o değer yargılarını olgu yargılarından çıkarmaya çalışmıştır. İbn Sinâ insanın ne olduğu problemi merkezinde olgu yargılarını da nefsin düşünme gücünün soyut düşünceye yönelik olan akledilirler (ma'kulât) ve fiziğe yönelik olan gücü iki sınıfta değerlendirmiştir.¹² Aklın bu iki gücünü dikkate alarak, hakikatleri tasavvur ve tasdik edilerek nefsin yetkinlik kazanması olarak kabul ettiği hikmeti nazari ve ameli hikmet şeklinde ikiye ayırmıştır. İbn Sinâ ahlakı da ameli hikmetin bölümlerinden kabul etmiş, ameli ve nazari hikmetin tamamlanmasıyla da en yüce iyilik olan mutluluğun kazanılacağını benimsemiştir.¹³ Dolayısıyla Mütefekkiye göre mutluluk bir anlamda da insandaki nazari ve ameli hikmetin tamamlanmış halidir.

İbn Sinâ yetkinliğin ve mutluluğun kazanılması konusunda fiziki alanda ameli akıl sayesinde bedeni aletleri kullanarak ahlaki erdemleri ve ameli yetkinliği elde etmesinin ardından insani akıllar mertebelerini, sırasıyla kat ederek Fa'al akıl ile “ittisal” adı verilen bir birleşmeyle de gerçek anlamda “saadet”in gerçekleşmesinin mümkün olabileceğini benimsemiştir. Nitekim İbn Sinâ'ya göre, bu dünyada olabilecek gerçek ve en yüce mutluluk, insan aklı ile akl-ı faal'in ittisalinden doğar.¹⁴ Tam olarak öteki hayatta gerçekleşebilecek olduğunu kabul ettiği o mutluluğa ulaşabilmek için bu dünyadaki yaşam şeklini de son derece önemsemiştir. Çünkü ona göre öte dünyada ulaşılabilecek olan aşkın mutluluğun asıl sınavı bu dünyada verilir. Dolayısıyla İbn Sinâ mutluluk için insanın akıl gücünü merkeze alarak insanın yetkinliğini önemsemiği gibi, hevasına da egemen olmayı önemsemiştir. Başka bir ifadeyle, nazari aklın yetkinliği yanında, mutluluk için, ameli aklın da, yetkinlik kazanması, erdemli bir yaşam sürmesi gerekir. Çünkü mütefekkiye göre, insanî nefsin dengeli yaşama alışkanlığı ve hevai huyların nedeni olan diğer güçlerin eğilimlerini denetleme karakterini; erdemleri kazanma ve mutluluğa engel olan kötü

¹² İbn Sinâ, *K. Necât*, nşr. M. Fahri, Beyrut 1985, s. 202-203.

¹³ İbn Sinâ, *Uyûnu'l-Hikme*, yay. A. Bedevi, Kahire 1954 s. 16-17.

¹⁴ İbn Sinâ, *K. Necât*, s. 326-327.

huylardan erdemsizliklerden kurtulmak için nazari akıl kadar ameli akıl da gereklidir.¹⁵ Bunun yanında mütefekkiye göre nefsin çirkinliklerinden, erdemsizliklerinden arınabilmesi için ameli yetkinliğin gerçekleşmesi zorunludur. Bundan dolayı “erdemli yaşam”ın İbn Sinâ’nın mutluluk (es-sa’ade) anlayışında önemli bir yeri vardır.

Erdemli Yaşam

“Erdem”; (eski Türkçede, “fazilet”, ing. “virtue”olarak ifade edilen bu terime) felsefe tarihi sürecinde değişik anlamlar yüklenmiştir. Genel olarak erdem, istencin ahlaksal iyiye yöneltmesi, insanın tinsel ve ruhsal yetkinliği olarak anlamlandırılabilir.¹⁶ Başka bir ifadeyle de ahlaki bakımdan sürekli olarak iyi olma eğilimi, iyi ve doğru eylemlerde bulunmaya yatkın olma durumudur. “Erdem” kavramını ilk olarak felsefe tarihinde yunanca “areta” olarak kullanan Sokrates’e göre erdem, insana özgü ve uygun olanı gerçekleştirme imkânı veren yetkinliktir.¹⁷ Ahlak felsefesinin yanıt aradığı “Nasıl yaşamalıyız?” sorusuna, temel olarak “erdem” kavramı ile yaklaşır. Bu anlayışı benimseyen mütefekkirler, ahlakla ilgili bütün kavramların erdeme indirgenebileceğini benimsemişlerdir. Bu bakımdan insana yaraşır iyi bir yaşam için erdemın payı önemli olup, insanın ahlaki açıdan yetkinleşmesi ya da iyi bir karaktere sahip olabilmesi için, gerekli olanın “ahlaksal iyi” ya da “erdem” olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla erdem, ideal bir yaşam için kişinin sahip olması ve donatılması gereken karakteristik iyi niteliklerin toplamı olduğunu söyleyebiliriz. Erdeme dayalı ahlak anlayışının en önemli niteliği, eylemde bulunan kişinin “ahlaksal iyi” yi içselleştirip içselleştirmedeği ya da ahlaki bakımdan “iyi karaktere” ulaşıp ulaşmadığıdır. Yani kişi zaman zaman “ahlaksal iyi” kapsamında erdemli eylemlerde bulunabilir. Ancak bu onun tamamıyla erdemli bir insan olduğunu göstermez. Ancak “ahlaksal iyi” eylemleri bireyin karakteri haline gelirse erdemli insan olduğu söylenebilir.

İbn Sinâ’dan önce erdem konusuna diğer İslam filozofları da düşünce sistemlerinde yer vermişlerdir. Kindî erdemi nefsin-insanın hem bu âlemde hem öteki âlemde en şerefli dereceye, yüce mutluluğa ulaşabilmesini sağlayabilen nefsin iyi hasletleri olarak açıklamıştır. Zira o erdemler insanın bu âlemdeki kazancı ve gayesi olduğunu, ahirette ise ebedi mutluluğun teminatı olduğunu, o erdemın yerine

¹⁵ İbn Sinâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik*, Arapça metin neşri ve Türkçesi E. Demirli ve Ö. Türker, İstanbul 2005, II, 175–176; amlf, *el-Mebde ve’l-Mead*, s. 159.

¹⁶ Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, s. 70; Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, “erdem” md., s. 479.

¹⁷ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 331.

konulabilecek ve sağladığı yarara denk hiçbir şey olmadığını benimsemiştir. Kindî erdemleri “insana ait erdemler (el-fezâilu'l-insaniyye) başlığı altında incelemiştir,¹⁸ nefsin huyları ahlaki erdemlerle donatılması ve erdemsizliklerden (rezilliklerden) uzaklaşmasıyla mümkün olabileceğini görüşünü belirtmiştir.¹⁹ Ebu Bekr Zekeriya er-Râzi'ye göre, erdem (fazilet); hevâya egemen olup, onun eğilimlerine muhalefet etmeyi alışkanlık haline getirerek akli iyilikleri karakter haline getirmektir.²⁰ Muallimi Sanî Fârâbî'ye göre ise; hikmet, akıl ve mükemmellik olarak nitelenen, iyi olarak tanımlanan nitelikler nefse bizzat yerleşip tabii bir istidat haline gelerek, gerektiğinde bu iyiliklerin eyleme dönüşüp ortaya çıkmasına erdem (fazilet) denir.²¹ Başka bir ifadeyle, insan iyi ahlaki elde edince, ondan iyi fiiller ve psikolojik yatkinlikler; zihin gücü sabit bir meleke haline geldiğinde ise, kesin olarak mutluluğa ulaştırarak doğru, temyiz meydana gelir. İyi ahlak ve zihin gücü birlikte beşeri erdemleri oluşturur. Eğer bu erdemi insan kazanabilirse özünde ve eylemlerinde iyiliğe ve yetkinliğe ulaşır. Böylece de yaşam erdemli hale gelir.²² Aristoteles ise erdemi, ahlak anlayışının temeli durumunda olan “altın orta” ilkesinin nefse egemen olup eyleme dönüşmesidir,²³ şeklinde tanımlamıştır.

Bu erdem anlayışları İbn Sînâ'nın anlayışına belli bir ölçüde kaynaklık etmiştir. Burada şunu da belirtmekte yarar vardır. Mütefekkirimizin düşüncelerinin kaynakları arasında, İslam kültür ve medeniyetinin önemli bir yerinin olduğu bilinen bir gerçektir. Diğer taraftan İslam dini ve kültüründeki erdem anlayışına bakarsak İbn Sînâ'nın erdem anlayışı ile çok yakınlık arz ettiğini görürüz. Dolayısıyla onun bu konuda ki düşüncelerine İslam dininin oluşturduğu ahlak anlayışı da kaynaklık etmiş olduğunu belirtmek gerekir. İbn Sînâ ahlak konusunda genel olarak cömertlik, iffet, doğruluk, kanaatkârlık, şecaat, merhamet, sabır, hilm, hikmet, adalet erdemleri üzerinde durmuştur. Bu erdemleri İslam dininin temel kaynaklarında birebir bulmak mümkündür. Bu erdemlerden gerek K. Kerim'de, gerekse Hz. Peygamberin hadislerinde çeşitli şekillerde bahsedilmiş ve önemli vurgular yapılmıştır. Bu vurgunun bir sonucu olarak da İslam'ın ilk günlerinden itibaren oluşmaya ve daha

¹⁸ Kindî, *Risâle fi Hudûdi'l-eşya ve Rusûmihâ*, Reâilu'l-Kindî el-felsefiyye (içinde s. 113-133), II. Baskı, nşr. M. Abdulhadi er-Ride, Kahire 1978, s.127.

¹⁹ Kindî, *Risâle fi'n-nefis Nefis Üzerine*, Felsefe Risaleleri, (içinde s. 131–136), çev. M. Kaya, İstanbul 1994, s. 131-132.

²⁰ Ebu Bekir Zekeriya er-Râzi, *et-Tıbbu'-Ruhani*, Resailu Felsefiye Opera Philosophica, (içinde s. 15-96), nşr. Paul Kraus, Beyrut 1982, s. 21.

²¹ Fârâbî, *Fusulu Münteze'a*, tahkik ve nşr. Fevzi Mitrîneccar, Beyrut 1971, s. 30–32.

²² Fârâbî, *Risaletu't-Tenbih ala Sebîli'-Saade*, thk, S. Halifât, Amman 1987, s.186–187, 188–189.

²³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1109.a. 20–25 (s. 38).

sonra da kaleme alınıp sistemleşmeye başlayan ahlak anlayışlarında bu erdemler genel bir kabul görmüş ve yazılan eserlerde devamlı yer almıştır. Bu genel kabul, günümüze dek sürmüştür. Örneğin yukarıda Kindî ve Fârâbî nin yanında İbn Sînâ'nın çağdaşı olan Hasan b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî (ö. 450 / 1058) “Edebu'd-Dünya ve'd-Din” adlı eserinde bu erdemlere önemli ölçüde yer vermiştir.²⁴ Bunu yanında Gazalî özellikle Kimya'yı Saâdet adlı eserinde bu erdemlere önemli ölçüde yer vermiştir.²⁵ Son dönemde Kur'an ahlakı üzerine yapılan çalışmalarda da bu konuya özenle yer verilmiştir.²⁶ Bütün bunları dikkate alınca İbn Sînâ erdemler hakkında ki düşüncelerini oluştururken kendinden önceki felsefi birikimden yararlanmış olabileceği gibi, içinde yetişmiş olduğu İslam kültür ve medeniyetinden de yararlanmış olduğu sonucuna varabiliriz.

İbn Sînâ erdemi (el-fazile) hevânın tüm çirkinliklerden uzaklaşıp, iyiliklerin mükemmellikleri karakter haline gelerek, gereken nefsin korunması ve orta yolda (“tavassut” doğru olan orta) dengeli davranma alışkanlığı kazanmak olarak ifade etmiştir.²⁷ Ayrıca erdemli ilkelerin düşünüp taşınmaksızın, kolaylıkla eyleme dönüşebilecek bir meleke haline gelmesi ve huyun her türlü aşırılıktan ve eksiklikten uzak olarak ideal ortayı bulması olarak tanımlanmıştır.²⁸ Yani ona göre doğru ortaya uygun olan eylemin erdemli sayılabilmesi için, o eylemin huy, davranışın alışkanlıklarında karakter (meleketü't-tavassut) haline gelmesi gerekir. Çünkü natık nefis ameli yönünü doğru ortaya yöneltip, akıl gücünün inisiyatifi ele alıp uygun alışkanlık elde ederse, onda düşünüp taşınmadan erdemli eylemler sadır olabilir.²⁹ Yani ona göre “erdem” ya da doğru olan orta “tavassut” -dengeli davranmayı- elde etmek nefis ve beden arasındaki bir mücadele sonucunda ameli akıl gücünün egemenliği ile gerçekleşebilir. Beden eylemlerini kendi gücü hevâ ile gerçekleştirmek isterken, ruh aklı güç ile bu eylemleri hevânın aksine kontrollü olarak gerçekleştirmek ister. Bedeni hevâ gücünün egemen duruma gelmesi, insanın eylemlerinde erdemden uzak olan ifrat ya da tefrite düşmesine neden olur. Fakat ameli akıl gücü bedeni ilişkilere, hevaya egemen olması durumunda erdemli hal oluşur. Bütün

²⁴ Bkz. el-Mâverdî, Hasan b. Muhammed b. Habib, *Edebu'd-Dünya ve'd-Din Dünya ve Din Edebi*, ter. A. Akın, İstanbul 1998, s.367-465, 523-532.

²⁵ Bkz. Gazalî, *Kimya-yı Saâdet*, çev. A. F. Meyan, İstanbul 1779, s. 462 vd.

²⁶ Bkz. Draz, Muhammed Abdullah. *Kur'an Ahlakı*, çev. E. Yüksel, Ü. Günay, İstanbul 1993, 2. 371-377.

²⁷ İbn Sînâ, *fi İlmi'l-Ahlak*, Tis'a Resail (içinde), Kostantiniyye 1298, s. 107-110.

²⁸ İbn Sînâ, *K. Şifa*, II, 176; amlf, *K. Necat*, s. 326-327.

²⁹ İbn Sînâ, *K. Şifa*, II, 176, 204; *el-Mebde ve'l-meâd*, s. 98, 99, 110.

bunlara karşı İbn Sînâ doğru ortamın kazanılması ve bunun bir meleke haline gelmesinde hem nefsin amelî akîl gücün, hem de bedenin hevânın rolünü kabul eder.³⁰ Çünkü İbn Sînâ'ya göre, önemli olan bedenî, hevâî istekleri tamamıyla yok etmek, onlardan kurtulmak değildir. Her türlü aşırılıktan kaçınıp, doğru olan ortayı bulmak ve hevâya egemen olmaktır.³¹ Bütün bunlara rağmen filozof doğru ortayı bulmak için amelî akıl gücünü önemsemiştir.

İbn Sînâ mutluluğun akıl gücü ile nefse ait erdemlerle donatılıp yetkinleşmesiyle elde edilebileceği görüşündedir. Ameli akıl gücü nefsi karakterleri etkileyip onlara baskın gelerek denetleyen bir karakter (hey'etün galibetün, hey'etün isti'lâiyyetun) olabilir. Bu durumda oluşacak eylemlerle nefiste meydana gelecek olan huylar, erdemli huylar olur. Ancak akıl gücü insan nefesine egemen olamayıp, nefse ait huyların galip gelmesi durumunda ise, akıl boyun eğen (hey'etu'l-'iz'anî) ve etkilenen bir karakter (hey'etün infialiyetün) olur. Bu durumda kazanılan huylar ise, erdemsiz / kötü huylar diye adlandırılır. Dolayısıyla denetleyen karakterin ve erdemlerin kazanılabilmesi için, akıl gücünün inisiyatifi eline alarak, diğer güçleri denetim altında tutup bedene hâkim olması gerekmektedir. Bu durum insanı erdemli hale getirir.³² Buradan anlaşılacağı gibi, mütefekkirimiz akli iyi ahlak için önemli bir etken olarak benimseyip, ahlak konusunda da öne çıkarmıştır.

İbn Sînâ'ya göre amelî yetkinlik, erdemli yaşam ya da amelî akıl gücünün yetkinliği, insanın yapması elinde olan bütün bilme ve yapma ile ilgili konularda nazari akıl gücüyle ilgili olarak, nazari akıl gücüne hizmet eden ve boyun eğen bir karakter kazanmasıdır. Beden ve bedeni güçlerle ilgili olarak, denetleyen ve kontrol eden bir karakter olması ve bu karakterlerle doğru ortaya uygun yaşama alışkanlığı kazanmasıyla erdemlilik oluşur.³³ Buna bağlı olarak temel erdemlerin zıttı olan hevâî isteklere egemen olunmalıdır. Böylece insanda temel erdemlerin oluşabileceğini benimseyen İbn Sînâ bu erdemlerin dört sınıfta değerlendirilip, oluşumları hakkında görüşünü ortaya koymuştur.

İbn Sînâ'ya Göre Temel Erdemler

Mütefekkirimiz Aristoteles'te olduğu gibi, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, temel erdemleri, "ifrat" ve "tefrit" arasında her türlü aşırılıktan uzak olarak

³⁰ İbn Sînâ, *K. Şifâ, II*, 176-177; amlf. *K. Necat*, s. 331-332.

³¹ İbn Sînâ, *Risale fi's-Saade*, s. 17; amlf. *İşaretler ve Tenbihler*, Arapçası ile Türkçe çev. A. Durusoy – M. Macit, E. Demirdi, İstanbul 2005, s. 170; amlf. *fi İlimi'l-Ahlak*, s. 107, 108.

³² Krş, İbn Sînâ, *K. Şifâ II*, s. 31, 101, 174, 176, 201.

³³ İbn Sînâ, *K. Şifâ Metafizik, II*, 203

tanımlamıştır. Onun temel erdemleri, Platon'dan günümüze en yaygın olarak benimsenen, "bilgelik, yiğitlik, doğruluk, ölçülülük" bu dört temel erdemle yakından ilişkilidir. Mütefekkirimize göre temel erdemler şunlardır: Arzu (el-Kuvve- eş-Şehviyye) şehvet gücünün eğilimleri konusunda doğru ortaya uygun alışkanlığından, itidalinden doğan "iffet". Gazap- öfke gücünün istekleri karşısında itidalli olup doğru ortaya uygun yaşama karakterinden doğan "şecaat". Gerek beden gereke topluma ilgili konularda doğru ortayı bulup bu iki (öfke ve şehvet) güçlerini öylece yaşam karakteri haline gelmesiyle de "ameli hikmet" erdemi oluşur. Dördüncü olarak da, bu üç temel erdem bütünlüğe mükemmelleşmesiyle de oluşan "adalet" erdemidir.³⁴ Dikkat edilirse İbn Sînâ insani temel erdemlerin merkezine itidalli yaşamla, doğru orta ile elde edilebilecek olan iffet ve şecaati yerleştirip, onlardan daha önemli kabul ettiği "ameli hikmet" ve "adalet"i bunlara endeksleyerek erdemler arasında bir bütünlük sağlamıştır. Ayrıca bu erdemlerin eyleme dönüşmesini önceleyerek teorik erdem, nazari aklın yanında ameli akıllı da önemsemiştir. Nitekim onun ahlak anlayışında ameli akıl gücü önemli bir yer tutar. Çünkü ona göre manevi bir cevher nefsin fizik âlemle olan ilişkisinden doğan ahlak ameli aklın ürünüdür.³⁵

İbn Sînâ'ya göre, ilk üç erdem her biri türün cinse veya bütünü basit elementlere göre durumunu andıran bir dizi tali durumlardan oluşur. Bunların başında şehvet gücünü, akıl gücünün egemenliğine alarak tutkuları dizginlemek anlamına gelen iffettir.

1- İffet (Özdenetim):

İffet insanın birtakım hazlara gereğinden fazla düşkün olmamak için bireyin özdenetimini sağlayan ahlaki bir erdem olarak kabul edilir. İffet, şehvî ve nefsanî hisleri muhafaza ederek, bunları meşru zeminde, ılımlı, ölçülü bir şekilde ve yerli yerinde, gereğince kullanma hali olarak tanımlanabilir. İbn Sînâ'ya göre iffet, insanın biyolojik isteklerini, arzularını temsil eden şehvet gücünün (kuvve-i şehviyye yeme-içme, giyim-kuşam, konforlu yaşam, bakma, duyma, dokunma ve cinsel ilişki gibi) dış duylara ve vehim gücüne ait hazların doğru bir şekilde dengelenip, akılla kontrol edip azlığı ya da çokluğu bakımından hiçbir yönden aşırılığa kaçmadan, gerekli olduğu kadar bu hazları yaşayıp doğru ortamın bulunmasıyla ve doğru düşünceyle oluşacak olan bir erdemdir. Mütefekkire göre nefsin şehvet gücünün dengeli

³⁴ İbn Sînâ, Risale fi's-Saade, s. 19; amlf, fi İlmî'l-Ahlak, s. 107 vd; İbn Sînâ, K. Şifâ Metafizik, II, 204; amlf. Necat, s. 331.

³⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 369.

olmasından doğan iffet (özdenetim) erdeminin oluşmasında egonun ve kontrol altına alınması gereken zevkler, hazlar, fiziki olgular, eğlence amacıyla değil, hayatı idame ettirmek, nesli devam ettirmek amacıyla kullanılmasının önemli belirleyiciliği vardır. Ayrıca insanın aşırı zevklerden uzak durmasının erdem sayılabilmesi için bu tutumun bireyin bilinçli bir tercihi ve irade ile gerçekleşmesi gerekmektedir. Yani mütefekkirimiz elde olmayan bir takım nedenlerden dolayı şehvet gücünün zevklerini terk eden ya da kontrol altına alan kişiyi bu konuda erdemli saymamıştır. Bu erdem kararlı bir şekilde yaşama yansıtılmasıyla da “cömertlik” ve “kanaatkârlık” tali erdemleri oluşur.³⁶

a) Cömertlik, cimriliğin zıttı olan iffetin oluşmasında egemen olunması gereken zevkler, hazlar, fiziki olgular eğlence amacıyla değil, hayatı idame ettirmek, nesli devam ettirmek amacıyla kullanılmalıdır. Cömertlik, hiçbir dünyevi karşılık beklemeden çoğu kere de ondan bir istekte bulunulmadan, sahip olduklarından başkalarına, verme feda etme eylemidir. İbn Sînâ ise eserlerinde cömertliği şöyle tanımlıyor. Cömertlik, kişinin insanları ihtiyaç duyduğu şeyleri kendi birikimlerinden, sahip olduklarından kolaylıkla, güzellikle haz duyarak, mutlu olarak, karşılık beklemeden, karşılayabilme, verebilme niteliğidir.³⁷ Burada mütefekkirimiz de Aristoteles'in “cömertlik eyleminde zevk alamayana cömert denmez”³⁸ ifadesine benzer şekilde bu eylemde bulunanın haz almasını öngörür. Nitekim İbn Sînâ cömertlik eylemiyle cömert olan insanın yapacağı iyiliklerin onu yetkinleştireceğini belirterek, cömertlik eyleminin taşıması gereken bir diğer özelliğinin de, cömertlik gereği yapılan yararlı eylemin herhangi bir karşılık beklemeden yapılmalı görüşünü şu cümleleriyle ortaya koymuştur. “Verdiği faydaya kişinin karşılık istemesi, ya da beklemesi durumunda ona cömert değil, satıcı, takasçı ve özellikle tacir denir. Çünkü şükür, övgü ve güzel sayılan diğer durumların halk arasında karşılığı yoktur. Halk bu şeylerin başkasına bir fayda verenin onda şükür kazanacağını zannedildiği konularda da o kimsenin satıcı ve takasçı olmayıp cömert olduğunu düşünür. Halbuki o gerçekten takasçıdır. Çünkü ister verdiği şeyin cinsinden veya başka bir cinsten malı bir karşılık alsın, ister bir teşekkür veya övgü alsın o kimse bir şey vermiş ve karşılığında da bir şey almıştır.”³⁹ Cömertliğin eyleme dönüşmesi anlamı, gerçekleştiğinde hiçbir şekilde karşılık beklemezsizin başkasına yarar sağlamaktır.

³⁶ İbn Sînâ, *fi İlmî'l-Ahlak*, s. 108.

³⁷ İbn Sînâ, *fi İlmî'l-Ahlak*, s. 108; amlf, *K. Şifâ, II*, 45, 131.

³⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1099a, 19 (s. 14).

³⁹ İbn Sînâ, *K. Şifâ, II*, 42-43.

Özünde veya hallerinde yetkinliktir, erdemdir. Karşılık gibi bir amaç için fiil işleyen hiçbir fail, cömert değildir. Kabul ediciye bir sûret veya araz veren fakat ona verdiği şeyle gerçekleşen bir başka gayesi olan hiçbir kimse cömert değildir.⁴⁰ Burada mütefekkirimizin öncelikle vurgulamak istediği cömertlik, kişinin karakteri, herhangi bir düşünceye kapılmadan kolaylıkla o eylemi gerçekleştirip onu yaşam tarzı haline getirmesidir. Yani o iyiliği yapması için, ahlaki eylemde olduğu gibi, bir saik olmamalı ve karşılığında o iyiliğin o kimseden başkasına geçmesi için bir tercih ettirici bulunmamalıdır. Tamamen içten gelen bir melekeyle yapılmalı ki cömertlik olsun.

İbn Sînâ yapılan yararlı bir eylemi, kabul edene göre, şöyle değerlendirmiştir. Başkasına şefkat, rahmet ve acıma, iyilik yapmaktan dolayı sevinme, mutlu olma, yapamamaktan dolayı da üzülmeye, durumunda olan yararlı işler, iyi olan eylemlerdir. Örneğin cömertlik bütün yönlerden bir yetkinlik veren, erdem kazandıran bir yararlı eylemdir. Bunun dışında bir takım beklentilerle yapılan yararlı işler, yararlı işi kabul edene kıyasla iyilik, olmasına rağmen eylemi yapan özneye göre cömertlik değildir.⁴¹ Yani mütefekkirimize göre cömert olarak yararlı bir eylem yapacak olan öznenin eyleminde gerçek iyilik yapma amacıyla eylemde bulunması gerekir. Çünkü bu cömertlik erdeminin niteliği, iyilik görmekten çok iyilik yapmaktır. Bu iyilik eylemi cevherin yetkinliklerinden olmalıdır. Hatta İbn Sînâ'ya göre, bizzat erdemli bir meleke oluşsun diye yapılan eylemler de cömertlik sayılmaz. Çünkü bu durumdaki insanın arzuladığı yetkinlik, erdem zanni bir erdemdir. Fiil ile elde edildiği sanılan erdemli melekedenin nedeni fiil değildir. Fiil o melekedenin zıddını engellediği için erdemli olma duygusunu ortaya çıkarır. Nitekim insanların nefislerini cömertlik ya da başka erdemlerle yetkinleştiren, faal akıl katkısıyla ameli akıl gücünün yetkinliğidir.⁴² Yani eylem, erdemli yaşam olabilmesi için akıl gücü ile benimsenmiş karakter haline gelmesi gerekmektedir.

b) Kanaatkârlık, mütefekkirimize göre, iffet erdeminin istikrarlı bir şekilde yaşama yansıtılmasıyla nefsin gücünün dengeli olmasından doğan ikinci erdem de kanaatkârlıktır. Kanaatkârlık, sahip olduğuna, kısmetine gönülden razı olup, azla yetinme, anlamına gelen ve ahlaki bir erdem terimi olan kanaat (sükûn) sözcüğü kişinin elindekiyle tatmin olup, çalışmayı da terk etmeden, başkalarının sahip olduklarına göz dikmemesi anlamında kullanılmaktadır. Erdemli bir yaşam için İbn Sînâ'nın gerekli gördüğü ahlaki erdemlerden biri olan kanaati o şöyle tanımlamıştır.

⁴⁰ İbn Sînâ, K. Şifâ, II, 44.

⁴¹ İbn Sînâ, K. Şifâ, II, 45.

⁴² İbn Sînâ, K. Şifâ, II, 132.

"Kanaat kişinin biyolojik yaşamını sürdürebilmek için gerekli miktarı elde etmek amacıyla gereğinden fazla bir çaba göstermeyip, kendisi dışındaki insanlarda gördüğü şeylere karşı arzulu olmamasıdır."⁴³ Nefsin bu tür hevai istekleri karşısında sükûn içinde olup erdem kazanmak, erdemli yaşamın gereğidir. Dolayısıyla mütefekkirimize göre aklın ve erdemli olmanın gereği elde edilebilen nimetlerle yetinmesini bilmek, ulaşamadıkları ya da ulaşamayacakları için de bir eksiklik duymayıp üzülmemektir.

Kanaatkâr olmak önemli bir ahlakî erdem olmanın yanında mutlu olmak bakımından da önemlidir. Kanaatkâr olmayan ya da olamayan hem ruhen, hem de bedenen mutlu olamadığı gibi erdemli bir yaşam süremez. Hazların en yücelerinden olan "verme" ve "sahip olduğu ile yetinme" istek duygusu insanı mutluluğa taşıyan eylemlerin başında gelir. Nitekim Osmanlı dönemi mütefekkirlerinden Yusuf Sinan Paşa (1437-1486) bu konuyu şöyle dile getirmiştir. "Elindekiyle yetinebilenden daha zengin kim olabilir? Bitmek tükenmek bilmeyen bir kazanmak hırsıyla dolu olan kişinin kendini hiçbir zaman yeterli bulmaması kadar daha başka bir huzursuzluk olabilir mi? Nitekim kanaatkârın serveti Karun'dan daha çoktur."⁴⁴ Bunun için mütefekkirimiz insanın gücünün yettiğince çalışıp elde ettiği ile yetinip, hayatını gönül rahatlığıyla devam ettirmeyi bilmesini önemli bir ahlakî erdem olarak benimsemiştir. Bu erdem hem ferdin hem de yararınadır. Kanaatkâr olmayan nefis istenmeyen gayri meşru yollara yönelmesine yol açması muhtemeldir. Çünkü kanaatkâr olmayan bireyi hırs bürür ve hiçbir zamanda iç huzura ulaşamaz. Hırsını tatmin için her türlü erdemsizliğe ve hukuk dışı yollara başvurabileceği için bireyin ve toplumun mutluluğunu olumsuz etkileyecektir. Bundan dolayı İbn Sînâ çirkin bir nitelik olarak sunduğu kanaatsizliği ve tatminsizliğin zıddı olan kanaatkârlığı bir erdem olarak benimsemiştir.

2- Şecaat:

Şecaat: ruh ve kalp kuvveti ve yiğitlik anlamına gelir. Eski Türkçede necdet, necadet kelimeleriyle de ifade edilir. Şecaat sözcüğü insanın fitratında var olan metanet, birçok zorluğa göğüs gerebilme ve azimle hareket etme hasleti, korkulu anlarda kalp kuvveti ile cesaretini muhafaza etme anlamıyla da anlamlandırılır. Başka bir ifadeyle de şecaat, nefsin gazap, öfke gücünün ölçülü boyutta olup,

⁴³ İbn Sînâ, *fi İlmî'l-Ahlak*, s. 108.

⁴⁴ Yusuf Sinan Paşa, *Ma'arif name*, h. 978 ;(1570-1571) de istinsah edilen yazma nüshanın tıpkıbasımı, nşr. İsmail Hikmet Ertaylan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul 1961, s. 165.

varılması gerekli olan şeyler üzerine cesurca yürüme erdemliliği göstermek, nefsin erdemsiz isteklerine karşı ahlakî mücadelenin mükemmelliği olarak da kabul edilir. İbn Sînâ da aynı tarzda şecaati değerlendirmiş olup, şecaati bir erdem, şecaatin zıttı olarak öfkeyi ise erdemsizlik (rezilet) olarak tanımlamıştır.⁴⁵ Mütefekkiye göre; nefsin gazap, öfke gücünün aşırı istekleri karşısında temkinli olup, doğru ortaya uygun yaşama karakteri olmasıyla ve istikrarlı bir şekilde yaşama yansıtılmasıyla “şecaat” erdemi oluşur.⁴⁶ Bununla birlikte cesaretin de gerekli olduğunu vurgulayan mütefekkimiz kişinin kendisine zarar vermesinden, kötülük ihtimalinden dolayı alması gereken tedbirlerde istikrarlı olmayı da cesaret kapsamında değerlendirmiştir.

Şecaat erdeminin, varlıklara karşı müsamahakâr olmayı, bağışlamayı, güvenilir olmayı, lütfkâr ve geniş ufuklu olmayı destekleyen bir takım alt erdemleri de mevcuttur. Şecaatin tali erdemlerini şöyle sıralayabiliriz:

a) Metanet erdemi, gazap gücünün acı ve zorluklarına ve sosyal yaşamın engellerine karşı doğrudan olup değerleri koruma dayanıklılığıdır. Metanet erdemi güçlü bir iradeyi, istikrarlı olmayı gerektirir. Bu bağlamda güçlü bir iradeyle iyi ahlakî ilkeleri eyleme dönüştürmede, sabırlı ve kararlı olmayı sağlar.

b) Hilm erdemi, çabuk öfkelenmemek, kendine ya da değer verdiği birine karşı kötülüğü dokunan bir suç işlendiğinde öfkesine hâkim olup, aceleci davranmadan olayı değerlendirip, ardından kerem, af, cömertlikle olayı bertaraf edebilme erdemidir.

c) Sabır erdemi, ise insanın yaşamında karşılaştığı, karşılaşacağı hoş olmayan, ıstırap veren olaylara, ya da hevaya zevk ve sefa veren olgular karşısında dayanmak, bu tür ıstırap ve zevklerin karşısında aklın gereğini yapabilme erdemidir.⁴⁷

d) Ahlakî Tahammüllü olma erdemi (Rahbu'l-Bâ), nefsin öfke gücünün kontrol altına alınmasıyla oluşan şecaat erdeminin tali kısımlarından önemli biri de ahlakî tahammüllü olma (rahbu'l-bâ)dır. İbn Sînâ bu erdemi şöyle açıklamıştır. “Rahbu'l-Bâ (Ahlakî Tahammül) insanın karşılaştığı önemli olaylar karşısında, zekâ cevherine, akla muhalif, ters olarak oluşan şehvet, gazap, hırs, tamah ve korku ile kalbinde oluşan olaylar, ruh halleri karşısında dayanma, istikrarlı olma gücünü

⁴⁵ İbn Sînâ, *K. Şifa Metafizik*, II, 52-53; amlf, *fi İlmî'l-Ahlak*, s. 108; amlf, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 120.

⁴⁶ İbn Sînâ, *fi İlmî'l-Ahlak*, s. 108.

⁴⁷ İbn Sînâ, *fi İlmî'l-Ahlak*, s. 108.

bırakmama iradesinde olmaktır.⁴⁸ Yani Rahbu'l-Bâ; insanın karşılaştığı olayları metanetle değerlendirme erdemidir.

İbn Sînâ bu erdemi tutkular ve kırgınlıklar karşısında soğukkanlılık göstererek, insanın saf özünün etkilenmesinin veya onun zihninin mülk ve melekût âlemlerinin tefekküründen uzaklaşmasının engellenmesi olarak kabul etmiştir. Bu erdem aracılığıyla nefis, yüce varlık'ın tefekkürüne dalar, gereksiz ve boş meşgaleleri bırakır, söz veya eylemlerinde yalancılıktan erdemsizliklerden (reziletlerden) kaçınır; böylece doğru ve gerçek erdemler, nefse yerleşik alışkanlık haline gelir.⁴⁹ Mütefekkirimizin insan için öngördüğü erdemlerin en merkezi, önem taşıyan bu faziletin mantıki neticesi, diğer insanların iyiliğini düşünme, onlara karşı sevgi ve saygıyla yaklaşma, reziletleri, erdemsizlikleri engelleme ve ıslah etmeye yönelik eylemlerde samimiyetle kendini göstermektir. Buna ilave olarak mütefekkirimiz bu erdemın ölümsüzlüğün sürekli tefekkürünü ve ölüme karşı gayet sakin bir yaklaşımı beraberinde getirdiğini vurgulamıştır.⁵⁰ Böylelikle de insan yaşamında ölçülü yaşamın gerekliliğine işaret ederek bunun doğru, adil bir yaşamı oluşturmaya katkı sağlayacağı düşüncesinde olduğunu söyleyebiliriz.

3- Hikmet:

Hikmet kelimesi "bilgelik" sözcüğü ile de ifade edilir. Düşünme gücünün bir erdemi olarak kabul edilen "hikmet" iyi ve kötüyü ayırt edebilme fazileti gösterebilen yüceliği olarak tanımlanır. Bu kavramın daha kapsamlı anlamı erdemli yaşamla çok yakın ilişkilidir. Hikmet, insanın içinde yaşadığı dünya ve toplumla uyumlu, eylemlerini bilginin belirleyiciliği ile yapmasını gerektirir. Bu anlamda hikmet, bilgi ve eylemin birleşmesinden oluşur. Nitekim İbn Sînâ'nın kabul ettiği temel erdemlerden üçüncüsü de bu amelî hikmettir.⁵¹ Bu erdem yönetmekle (tedbiri) idare etmekle ilgili olup, iç idrak güçlerinin ve akıl gücünün erdemidir. Bu erdemın temel işlevi, insanın yaşam boyu eylemlerinde karşılaşılabileceği bütün konularda kendi kendisiyle ve başkaları arasındaki ilişkilerde dengeli davranma alışkanlığı kazandırıp erdemli yaşamı gerçekleştirebilmektir. Hikmet her türlü hileli eylemlerden uzak durup, insanın dünya işlerinde yararına ve zararına olan şeyleri bilmesi ve başkalarına hiçbir şekilde zarar vermemesidir.

⁴⁸ İbn Sînâ, *fi İlmî'l-Ahlak*, s. 108-109.

⁴⁹ İbn Sînâ, *fi İlmî'l-Ahlak*, s. 109.

⁵⁰ İbn Sînâ, *fi İlmî'l-Ahlak*, s. 109; Ayrıca bkz., Fahri, Macit, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 216.

⁵¹ İbn Sînâ, *K. Şifa, Metafizik II*, 204.

Mütefekkirimiz aklın eyleme dönüşecek güç durumunda olan bu erdeme son derece önem vermiştir. Nitekim ona göre “insanların en üstünü, nefisini bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve amelî erdemleri elde etmiş kimsedir. Onların da en üstünü ise peygamberlerdir.”⁵² Bu ifadelerinden amelî akıl gücünün yetkinliğine verdiği önemi anlamaktayız. Çünkü İbn Sînâ amelî akıl gücünün muhteiyatına nefsin bedenle gerçekleşen güç ve fillerinin hepsini dahil etmiştir. Ona göre nefis bedenle birlikte var olduğu için doğası gereği bedene karşı önemli bir eğilimi vardır.⁵³ Nefis yaratılışı gereği bedenle bulunduğu sürece zorunlu olarak hissi hazlara ilgi duyar. Zaten insanın hissi hazlardan, yukarıda belirttiğimiz gibi, tamamen vazgeçmesi mümkün ve doğru değildir. Hissi hazlar aşırılığı aklın yetkinliğinin ve erdemlerin gelişmesine engel teşkil edebilir. Bundan dolayı hikmet erdemi olarak nitelediğimiz amelî akıl gücünün yetkinliği, erdemi hissi hazlara egemen olup onları kontrol etmesi gerekir.⁵⁴ Çünkü mütefekkirimize göre, “Amelî akılcı güç” nefsin bedenle kendisi arasında ilişkiyi düzenleme yeteneği (isti’dât) dir. Bedende ve bedenle gerçekleşen bütün güç ve filler büyük ölçüde amelî akıl gücünden doğarlar. Bu itibarla amelî akıl gücü söz konusu bedene bağlı güçlerin reisi olmak durumundadır.⁵⁵ Bundan dolayı nefis ve ahlak arasında yakın bir ilişki olduğunu benimseyen İbn Sînâ erdemli yaşam için nefsin biyolojik isteklerine egemen olmak için, ya da onları engellemek, kontrol edebilmek için, akıl gücünü gerekli görmüştür.⁵⁶ Aklın bu gücüne de ahlak anlayışında “hikmet” adını vermiştir. Bu akıl gücünün, hikmet ana erdeminin bir takım tali kısımları, erdemlerinin de olduğundan bahsederek, onları şöyle sıralamıştır. Belagat (anlaşılır, açık ve seçik konuşma sanatı), feraset (zeki, anlayışlı, geniş ufuklu olma), hüsn-ü kabul (insanları iyi karşılayıp güleryüz göstermek), metanet (olaylar karşısında sağduyulu olup sağlam durmak), doğruluk, vefa, dostluk, merhametlilik, haya, alicenaplık (cömert, onurlu, şerefli), sözünde durma ve alçak gönüllülük.⁵⁷ Bu ilkeler erdemli bir yaşam için gerekli sosyal ahlak kuralları olarak alınabilir.

Şunu da belirtmeliyiz ki amelî akıl gücünün yetkinliğiyle, dünyevî işleri akılcıca düzenleyip, beşeri ilişkilerde “dengeli olmak” anlamına gelen ve iç idrak güçlerinin erdemi olan “hikmet” ile felsefenin bir bölümü olan “amelî hikmet” i birbirine karıştırmamak gerekir. Ahlaki bir erdem olan “hikmet” insanın yaşamında

⁵² İbn Sînâ, K. Şifa, *Metafizik* II, 181.

⁵³ İbn Sînâ, K. Şifa, *Metafizik* II, 176-177.

⁵⁴ Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s.183.

⁵⁵ İbn Sînâ, K. Şifa., II, 181; Durusoy, a.g.e.s. 149.

⁵⁶ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Mead*, nşr. A. Nûrânî, Tahran 1984, s. 109.

⁵⁷ İbn Sînâ, *fi İlmi'l-Ahlak*, s. 107 vd.

gerçekleştirdiği dengeli doğru eylemin bizzat kendisi iken, “ameli hikmet” ise, ahlak ilmi, nazari ahlaktır.⁵⁸ Biri doğruyu, iyiyi, erdemi bilmek, diğeri ise doğruyu, iyiyi erdemi, eylemek, yaşamaktır.

4- Adalet Erdemi:

İbn Sînâ, yukarıda aktardığımız iffet, şecaat ve hikmet temel erdemlerinin bütünleşmesiyle “adalet” erdeminin oluştuğunu belirtmiştir.⁵⁹ Adalet; bir toplumda, değerlerin, ilkelerin, ideallerin, erdemlerin, cisimleşmiş, somutlaşmış hayata geçirilmiş durumudur. Konumuz itibarıyla ise, adalet, her hal ve şart içerisinde taraf tutmadan hak ölçüsüne riayet ederek dengeli, ölçülü, şefkattli ve dürüst davranabilme yeteneğidir. Başka bir ifadeyle, en yüce, nesnel ve mutlak bir değer anlatımı olarak insanın davranışını ahlaki açıdan inceleyen ve eleştiren bir düşünce hakka ve doğruluğa saygıyı temel alan ahlak ilkesi, doğruluk, dürüstlük tarafsızlık, uygun ve doğru muamele biçimi⁶⁰ şeklinde tanımlayabiliriz. Platon ve Aristoteles’den günümüze dek genel anlamda adalet, herkese uygun düşeni, hakkı olanı verme anlamında bir ana erdem olarak kabul edilir. İbn Sînâ ahlaki bir erdem olarak benimsediği adaleti “ortada, dengede, tarafsız olmak”⁶¹ şeklinde anlamlandırmıştır. Bir diğer eserinde ise, “Adalet; nefsin hoşuna giden ve gitmeyen, hiddetlendiği, dünya hayatını düşündüğü ve düşünmediği konularda zıt huylar arasında ortada bulunmaktır”⁶² şeklinde tanımlamıştır. Yine ona göre; adalet gerek bu dünyada gerekse öte dünyadaki mutluluk için nefsin kazanması gereken en önemli erdemdir. Çünkü İbn Sînâ nefsin, bireyin tam anlamıyla mutlu olabilmesi için, diğer erdemleri yeterli görmeyip adalet erdeminin öncelikli olduğunu kabul etmiştir.⁶³

Herkese kendine uygun düşeni, kendi hakkı olanı verme anlamında bir ana erdem olarak kabul edilen adalet,⁶⁴ ahlak sistemlerinin olduğu gibi, pek çok din ve devlet sistemleri için de çok önemli bir yer tutar. Yani insanın mutluluğunun sağlanmasında “adalet” ilkesi adeta zorunlu bir ilkedir. Erdemli bir yaşam için nefsin huylarını kontrol edip iyiliklerin artırılması ile doğru ve ortada kullanılmasından kaynaklanan adalet, mütefekkirimizin ahlak anlayışında önemli bir etkinliğe sahiptir. Çünkü İbn Sînâ’ya göre; fiziki varlıkların çokluktan bağımsızlıkları

⁵⁸ İbn Sînâ, K. Şifa, *Metafizik* II, 204.

⁵⁹ İbn Sînâ, K. Şifa, *Metafizik* II, 204; amlf, fi İlimi'l-Ahlak, s. 107.

⁶⁰ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s.11.

⁶¹ İbn Sînâ, K. Şifa, *Metafizik* II, 203.

⁶² İbn Sînâ, K. *Mebde ve'l-Mead*, s. 109.

⁶³ İbn Sînâ, K. Şifa, *Metafizik* II, 204; amlf, K. *Mebde ve'l-Mead*, s. 96, 109, 110.

⁶⁴ Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, 1129a, 1–10.

düşünülemediğinden, aykırı boyutları, birbirlerine olan nispetleri ve farklı farklı suretlerinden dolayı, fizik âlemde tam bir birlik oluşturamamaktadırlar. Ancak var olma da eşitlik çerçevesinde bu evrenden pay almak durumundadırlar. Bu eşitlik sayesinde fizik; varlıklar kendi kimlik ve bütünlüklerini koruyabilecekleri, birlik ve itidal içinde olabilmeyi sağlayan olacak adaletin özü durumunda olur. Bundan dolayı da İbn Sînâ erdemli yaşam için gerekli gördüğü temel erdemlerden biri olarak adaleti kabul etmiştir. Ayrıca onun ahlak anlayışının temel niteliği olan “doğru orta” ilkesi ile adalet ilkesi çok yakın bir benzerlik içindedirler. Mütefekkimimizin adalet konusundaki bu yaklaşımıyla Pythagoras, Platon ve Aristoteles’in adalet anlayışı⁶⁵ ile yakın bir çizgide olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Sînâ bu filozoflarda olduğu gibi adaleti, nefsin üç yedisinin doğru bir şekilde ilişkilendirmesinden kaynaklandığını kabul ettiği şecaat, iffet, hikmet erdemlerinin mükemmelleşmesi ve tamamlanması olarak tanımlamıştır.

Şunu da belirtmekte yarar var. İslam kültür ve medeniyeti içinde yetişmiş bir mütefekkir olan İbn Sînâ diğer düşüncelerinde olduğu gibi, erdemli yaşam konusunda ki düşüncelerini de oluştururken de İslam kültür ve medeniyetinden de önemli ölçüde yararlanmış. Nitekim onun anlatmaya çalıştığı bu erdemleri, gerek İslam’ın dini metinlerinde, gerekse İslam kültür ve medeniyetinin diğer metinlerinde görmek mümkündür. Çünkü İslam düşüncesinde “adalet” o denli önemsenmiştir ki, zaman zaman kişinin imanlı olmasından bile daha fazla önemsenmiş, dikkate alınmıştır. Bu duruma Osmanlı dönemi ahlakçılarından Yusuf Sînân Paşa’nın şu ifadeleri net bir örnektir. “Kısra kafir olduğu halde adaletli olduğundan dolayı her dilde iyi olarak zikredilir. Fakat Haccac Müslüman olmasına rağmen adil olmadığından kıyamete kadar zulmüyle kötü anılır.”⁶⁶ Bugün bize İslam’ı bir kelime ile anlatın deseler şahsen ben “adalet” kelimesini kullanırım. Bu anlamda adalet İbn Sînâ’nın ahlak felsefesinde de ciddi bir yeri vardır. Çünkü mütefekkimimize göre adil, adalet erdemine sahip olan bir kimse, nefsi hevasına uymayıp, yapıp etmelerinde adalet egemen olursa yaşamını erdemli hale getirecektir.

Buraya kadar İbn Sînâ’nın erdemli yaşam (es-Sîretu’l-Fâzıla) için öngördüğü temel erdemleri ele alıp incelemeye çalıştık. Onun erdemli yaşamdan amacı; insanın öteki âlemdeki mutluluğa yönelik olarak bu âlemdeki çalışma ve yaşamını doğru ve gerektiği bir şekilde yaşanmasıdır. İnsanlar gerçek saadete ulaşabilmeleri için nefislerini süfliliklerden arındırıp yukarıda anlatmaya çalıştığımız erdemlerle

⁶⁵ Aristoteles, *Nikhomakhos’a Etik*, V, 1129a, 1, (s. 88); 1133a, 30, (s. 100).

⁶⁶ Yusuf Sînân Paşa, *Maarifname*, nşr. İsmail Hakkı Ertaylan, İstanbul 1961, s. 235.

donatmaları gerekir. Çünkü insan ameli aklın bedene yönelik yönü sayesinde bedeni organlarını kullanarak bu temel erdemleri elde edebilir. Böylelikle nefsin kötülüklerden arınabilmesi için, ameli yetkinliğin gerçekleşmesi zorunludur. Nitekim İbn Sînâ mümkün varlıkların tamamında bil kuvve olarak kötülük olduğunu kabul etmiştir. O kötülüğü de kemalin, erdemin yokluğu olarak kabul eder.⁶⁷ Bilgisizlik, zayıflık ve eksikliklere kötülük denebileceği gibi, elem ve keder gibi şeylere de kötülük denilebileceğini belirtmiştir.⁶⁸ Burada kötülüğü ele alıp incelemeyeceğiz. Zira konumuzun sınırları buna müsait değildir. İnsanda bil kuvve halinde bulunan bu kötülüğü eyleme dönüştürebilecek dış etkenler vardır. Bu etkenler fert için bir karakter (hey'et) durumuna gelirse, bu durum insanda bulunan iyilik yeteneğine (isti'dad) engel olur. Dolayısıyla erdemli yaşam için insanın doğasında var olan kötülüğün karakter haline gelmesini engellemek, erdemlerin karakter haline gelmesini sağlamak gerekmektedir. İbn Sînâ insanın erdemli olabilmesi için de bazı önerilerde de bulunmuştur.

Erdemli insan Olmak

İbn Sînâ insanın ahlakının önemli bir kısmının sonradan (doğum sonrası) kazanıldığını ve bu çerçevede değişebilecek bir nitelikte olduğunu benimsemiştir. Bunun için o ahlakın, nefsin fizik âlemle olan ilişkisinden doğduğunu, aşırı olan ya da eksiklik arz eden fiillerin zıtlarıyla, çirkinliklerin giderilip ıslah edilebileceğini benimseyerek, erdemli bir yaşam için öncelikle faziletli eylemlerle kötü eylemlerin keyfiyetini anlaşılmasını, bilmesini önermiştir.⁶⁹ Dolayısıyla o insanın erdemler kazanabilmesi erdemleri kendi nefsine yerleştirebilmesi için öncelikle neyin erdem, neyin erdemsizlik olduğunu doğru bir bilgi ile bilmeyi önermiştir. Ona göre çirkinliklerin, rezilliklerin olumsuzluklarını gerekçeleriyle bilmek gerekir. Çünkü insan, eylemlerini doğru bilgi ile temellendirmedikçe o eylem benimsenmiş olmaz, karakter haline gelmez. Bunun için insan bilgi ile nefsine egemen olursa, erdemli bir yaşam elde edebilir.

Erdemleri nefse kazandırabilmek için **birinci olarak** hikmet ilmini bilmek gerektiğini vurgulayan mütefekkirimiz, nefs-i natıka nazari hikmetin bilgisinden yoksun olmayıp, faziletlerin nazari doğruları, doğru bir şekilde bilmeyi gerekli görmüştür. Çünkü ona göre bilgisini, nazari yönünü, geliştirebilen bir insan, faziletlerini, yani şehevi güce bağlı olan iffet, gazabî güce bağlı olan cesaret, temyiz

⁶⁷ İbn Sînâ, K. *Şifa, Metafizik II*, 42, 101,162.

⁶⁸ İbn Sînâ, K. *Şifa, Metafizik II*, 161, 165, 167.

⁶⁹ İbn Sînâ, *fi İlmi'l-Ahlak*, s. 107.

gücüne bağlı olan hikmet erdemleriyle, ameli gücünü yetkinleştirebilir, bu erdemlerin erdemsizliklerinden kolayca kaçınabilir.⁷⁰ Yani erdemlerin kazanılması ve yaşama yansıtılmasında öncelikle bilgiyi önemsemiştir.

İbn Sînâ insanın erdemleri kazanabilmesi için **ikinci olarak** istikrarlı olmayı önermiştir. İnsan nazari hikmetin bilgisiyse neyin iyi neyin kötü olduğunu bildikten sonra, ideal iyi, erdem için aklın yardımıyla bedeni güçlere egemen olmaya çalışmalı. Bedenin biyolojik isteklerini gerektiği kadarıyla yerine getirip, erdemleri yaşamında uygulamada kararlı olmalıdır.⁷¹ Bu konuda mütefekkirimiz şu örneklemeyi de yapmıştır. Cimri bir insan, nazari ve ameli yetkinliğini kazanmaya devam ettikçe yavaş yavaş cimriliğinden vazgeçer ve insanlara yardım etmeye başlar. Doğru erdemli insan olur ve öyle bir an gelir ki insanlara çokça yardım etmek onun tabiatına uygun hale gelir.⁷² Düşünürümüze göre, böylece de insan erdemli yaşamı gerçekleştirmiş olur.

Mütefekkirimiz insanın erdemleri kazanabilmesi için **üçüncü olarak**, dini görevlerin yerine getirilmesini, ilahi ilkeleri dikkate alıp yükümlülüklerini yerine getirmekte hata etmemeyi önermiştir. Belki de o, erdem kabul edilen eylemleri yaşamak da devamlı, istikrarlı olmayı hepsinden önemli kabul etmiştir. Çünkü o ara sıra eyleme dönüştürülen erdemlerle bireyi erdemli kabul etmek için yeterli görmez. Ona göre insan bireysel olarak bu ilkeleri yaşamına uygularken içe dönük tefekküre dalıp ilk varlıkla meşgul olunca ulvi yüksekliklere yönelebilir. Bireysel yaşamında bu ilkelere uyup sosyal yaşamında da ahlakî erdemler çerçevesinde yaşayabilen insanın bedenin erdeme aykırı isteklerine egemen olması kolaylaşır ve ona göre bu insan erdemli insan olabilir. Bu konudaki görüşlerini şu cümleleriyle ifade etmeye çalışmıştır. “Erdemli insan, kardeşinin sırnı muhafaza eder. Gücü yettiği kadar kendisine muhtaç olanlara yardım eder. Verdiği sözü yerine getirir. Sözlerinde yemini kullanmaz. İnsanlara çokça yardım eder. Sonra bu erdemli eylemlerinden dolayı dini, ilahi yönden bir beklentiye girmez. Bu erdemli davranışlarını toplumun içindeyken de insanlardan ayrı olduğu zaman da alışkanlık haline getirir. Kim bu yürüyüşle yürümeyi ve bu ilkelerle dinini yaşamaya devam edip Allah'a söz verirse, Allah, onun arzusunu, keremiyle ve cömertliğin genişliğiyle muvafık kılacaktır.”⁷³ İbn Sînâ'nın bu

⁷⁰ İbn Sînâ, *Risale fi's-Saade*, Mecmûu Resail, Maarifi Osmaniye, 1353, (içinde), s. 18; amlf, *fi İlimi'l-Ahlak*, s. 107.

⁷¹ İbn Sînâ, *K. Necat*, s. 203; amlf R. *fi'n-Nefs*, Resâilu İbn Sînâ II, (içinde s. 109-154), neşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul 1953, s. 118.

⁷² İbn Sînâ, *fi İlimi'l-Ahlak*, s. 110.

⁷³ İbn Sînâ, *fi İlimi'l-Ahlak*, s. 110.

ifadelerinden anlaşılacağı gibi, o insanın hevâî duygularına egemen olup erdemli yaşamı gerçekleştirmesini kolaylaştırabilmek için din olgusunu da kullanarak nefse ağır gelebilecek eylemlerin gerçekleşmesini, kabullenişini kolaylaştırmak istemiştir. Nitekim ahlaki ödevleri, Allah gibi güçlü bir otoriteye dayandırılması, özellikle Allah'ı benimseyenlerce, o ilkeyi daha saygın ve gerekli hale getirmektedir. İbn Sînâ'nın bu düşüncesi, onun gerçek mutluluğun öteki âlemde olacağı inancıyla birlikte düşünüldüğünde daha iyi anlaşılacaktır.

İbn Sînâ'ya göre nefis, aklın ve dinin kötü saydıklarından uzak durursa amelî yönden arınmış olur. Aklın ve dinin iyi gördüğü eylemlerin yapılması sonucunda nefis "erdemsizliği buyuran nefis" (nefs-i emare bi's-sûi) olmaktan çıkar ve "düşünen doymuş nefis" (en-nefs en-natika- el-mutmainne) derecesine yükselir ve erdemleri kazanmış olur.⁷⁴ Bunun için de yani düşünen nefsin yetkinliği Allah'ı bilmek (ilmullah) ve Allah'ın rızası için eylemde bulunmak (amel'un lillah) ile mümkün olur.⁷⁵ Buradan da anlaşılacağı gibi mütefekkirimiz akıl ve din birlikteliğinden doğacak olan bir ahlak sistemiyle erdemli yaşamın gerçekleşebileceğini benimsemiştir.

Sonuç

İnsanlar bütün yapıp etmelerini, bazen sonucu istedikleri gibi olmasa da, bir şekilde mutluluklarına endekslerler. Bunun içindir ki ilk günden beri mutluluk, en yüksek amaç ve bir değer olarak benimsenmiştir. Diğer taraftan mutluluğun yaşamın tamamını konu edinmesi ve bir yetkinlik olmasından dolayı, İbn Sînâ da mutluluğu bir erdem ve ahlâk konusu olarak açıklamıştır. Buna bağlı olarak da en yüksek iyinin erdem olduğunu, mutluluğun da bu erdem bir sonucu olduğunu benimsemiştir. İbn Sînâ "mutluluk nedir?" sorusunu, "insan nedir?" sorusuyla birlikte değerlendirmekle, insanın nasıl eylemde bulunması gerektiğine de cevap aramış ve değer yargılarını olgu yargılarından çıkarmaya çalışmıştır. Bunu yaparken de mutluluk için insanın akıl gücünü merkeze alarak nazari aklın yetkinliği yanında, mutluluk için, amelî aklın da, yetkinlik kazanmasını ve erdemli bir yaşam sürmesini gerekli görmüştür. Dolayısıyla o diğer felsefi konularda olduğu gibi, akli ahlak konusunda da önemli bir etken olarak benimseyip öne çıkarmıştır.

Ahlak felsefesinin yanıt aradığı "Nasıl yaşamalıyız?" sorusuna, mütefekkir temel olarak "erdem" kavramı ile yaklaşmış, dolayısıyla ahlakla ilgili bütün kavramların erdemele ilişkilendirilebileceğini benimsemiştir. İbn Sînâ insani temel

⁷⁴ Bkz., İbn Sînâ, *Ahvalu'n-Nefs*, Kahire 1371/ 1952, s. 136; amlf, K. *Necat*, s.331-333; amlf, K. *Şifa II*, s. 175-177.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Ahvalu'n-Nefs*, Kahire 1371/ 1952, s. 198.

erdemlerin merkezine de itidalli yaşamla, doğru orta ile elde edilebilecek olan iffet ve şecaati yerleştirip, onlardan daha önemli kabul ettiği “ameli hikmet” ve “adalet”i bunlara endeksleyerek erdemler arasında bir bütünlük sağlamıştır. Bunun sonucunda da İbn Sînâ her türlü aşırılıktan kaçınarak ve hevaya egemen olup doğru olan ortayı bulmak ilkesiyle her iki aşırı uç arasında dengeli bir ahlak anlayışı ortaya koymuştur.

İbn Sînâ insan ahlakının önemli bir kısmının sonradan (doğum sonrası) kazanıldığını ve bu çerçevede değişebilecek bir nitelikte olduğunu benimsemekle, ahlak eğitiminin gerekliliğini de kabul etmiştir. Bunu için de o insanın erdemler kazanabilmesi, erdemleri kendi nefesine yerleştirebilmesi için öncelikle neyin erdem, neyin erdemsizlik olduğunu doğru bir bilgi ile bilmeyi önermiştir. Dolayısıyla onun için insan bilgi ile nefesine egemen olursa, erdemli bir yaşam elde edebilir. Mütefekkirimiz insanın erdemleri kazanabilmesi için bireyin dini görevlerin yerine getirmekte hata etmemeyi önermesiyle ve mutluluğun hem dünyevî hem de uhrevî olduğunu kabul etmesiyle de ahlak anlayışına dini bir boyut kazandırdığını söyleyebiliriz. Böylelikle de o din olgusunu kullanarak hevai duygulara egemen olup, erdemli yaşamı kolaylaştırarak gerçekleştirilmeyi amaçlamış olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim ahlaki ödevleri, Allah gibi güçlü bir otoriteye dayandırılması, özellikle Allah’ı benimseyenlerce, o ilkeyi daha saygın ve gerekli hale getireceği bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla mütefekkirimiz akıl ve din birlikteliğinden doğacak olan bir ahlak sistemiyle erdemli yaşamın gerçekleşebileceğini benimsemiştir. Bunu da dikkate aldığımızda İbn Sînâ erdemler hakkında ki düşüncelerini oluştururken kendinden önceki felsefi birikimden yararlanmış olabileceği gibi, içinde yetişmiş olduğu İslam kültür ve medeniyetinden de yararlanmış olduğu sonucuna varabiliriz.

Bütün bunları dikkate aldığımızda da İbn Sînâ gayeci (teleolojik) bir ahlak anlayışı benimsediği sonucuna varabiliriz. Nitekim o genel anlamda ahlak anlayışını oluştururken, insanı amaç güdücü bir varlık olarak tanımlar. Gayeci ahlak anlayışında olduğu gibi, önce “iyi nedir?” sorusuna cevap aramıştır. Daha sonra da “doğru eylem nedir?” sorusuna cevap aramıştır. Dolayısıyla o ahlak anlayışında, değere ilişkin düşünmeyi, ahlaki yükümlülüğe ilişkin düşünmeden önce kabul etmiştir. Bunun bir sonucu olarak ta genelde teleolojik ahlak görüşünü benimseyen mütefekkirler gibi İbn Sînâ da tabiatçı (naturalist) bir ahlak anlayışına da yakın durmuş olduğunu söyleyebiliriz.