



Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[TIAD], 2022, 6 (2): 609-624

İbn Sînâ Felsefesinde Ahlâkî Öznellik

Moral Subjectivity in the Philosophy of Avicenna

Emrullah KILIÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi

Assist Prof., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Letters

ekilic0676@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0221-0944

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 24.08.2022
Kabul Tarihi / Accepted : 10.11.2022
Yayın Tarihi / Published : 31.12.2022
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: KILIÇ, Emrullah. "İbn Sînâ Felsefesinde Ahlâkî Öznellik". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/2 (Aralık 2022): 609-624. doi: 10.32711/tiad. 1166473

İntihal-Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Emrullah KILIÇ).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU

İbn Sînâ Felsefesinde Ahlâkî Öznellik¹

Öz

Sembolik hikâyeler, felsefi üslup içinde önemli bir anlatı biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sembolik hikâyeyi yazarlar, alışlagelmiş kavramsal karşılıklar yerine, kullanımına bağlı olarak olguları kendine özgü başka anlamlara dönüştürmektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ da ahlâkî öznelliğe dair temellendirmelerini daha çok sembolik hikâyeler üzerinden ortaya koyar. İbn Sînâ, nefis teorisine bağlı olarak inşa ettiği ahlâkî görüşlerini sembolik dilin yaratıcılığı ile genişleterek makullük-rasyonellik formatının sınırlarına taşımıştır. Bu bağlamda İbn Sînâ kendinden önceki pek çok filozofun yaptığı aksine olgusal gerçekliği sadece kavramsal analizlerle izâh etmemiş onun öznenin potansiyeline uygun biçimde yorumlanmasına olanak sağlamıştır. Nesneleştirmeden ziyade sembolik bir yaklaşımla ahlâkî öznelliğini inşa etmeye çalışan filozof bu bağlamda ilkelere yönelerek bunu “yolculuk” üzerinden temellendirmiştir. Bu bağlamda hikâyeler, hikâyede anlatılan olayları aşan bir ufuk ile varlığın idraki üzerine kurulu tecrübeyi seslendirir. İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzan*, *Salaman ve Absal* ve *Et-Tayr* hikâyelerini merkeze alan çalışmamız, nihai anlamda onun ahlâkî görüşlerinin bugün ihtiyaç duyulan çoğulcu ve bütünlükçü ahlâkî yapılara ufuk verebileceğine işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İbn Sina, Ahlâk, Nefs Teorisi, Sembolik Hikâye, Öznellik.

Moral Subjectivity in the Philosophy of Avicenna²

Abstract

Symbolic stories appear as an important narrative form in philosophical style. The writers of the symbolic story, instead of the usual conceptual equivalents, transform the facts into other specific meanings depending on their use. In this context, Avicenna also lays out his grounding on moral subjectivity mostly through symbolic stories. Avicenna expanded his moral views, which he built based on the theory of soul, with the creativity of symbolic language, and brought them to the limits of the reasonableness-rationality format. In this context, unlike many philosophers before him, Avicenna did not explain factual reality only with conceptual analysis, but allowed it to be interpreted in accordance with the potential of the subject. Trying to build his moral subjectivity with a symbolic approach rather than objectification, the philosopher turned to principles in this context and based on this "journey". In this context, the stories voice the experience based on the perception of existence with a horizon that transcends the events described in the story. Our study, which centers on the stories of Ibn Sina's *Hayy b. Yakzan*, *Salaman and Absal* and *Et-Tayr*, indicates that his moral views can ultimately give horizon to the pluralist and integrative moral structures needed today.

Keywords: Islamic Philosophy, Avicenna, Morality, Theory of Soul, Symbolic Story, Subjectivity.

¹ Bu makale Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi tarafından 11-13 Kasım 2021 tarihleri arasında Ankara'da düzenlenen "Uluslararası Dünden Bugüne Özbekistan Sempozyumunda" sözlü olarak sunulan tebliğin kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

² This article is a partially modified version of the paper presented orally at the "International Symposium of Uzbekistan from Past to Present" held in Ankara between 11-13 November 2021 by Ankara Yıldırım Beyazıt University.



Giriş

Ahlâk hakkında konuşmak esasında ahlâkî yargıların öznelliğini ve nesnellliğini tartışmaktır.³ Brink'e ait olan bu ifade, ahlâk hakkında konuşmanın ontolojik anlamda "Ahlâkî olgular gerçekten var mıdır?" ve epistemolojik anlamda "Ahlâkî olguları nasıl biliyoruz?" sorusuna karşılık gelir. Söz konusu durum İlk çağlardan itibaren bir problem olarak günümüze kadar olan sürecin özeti olarak da okunabilir. Hemen ifade edecek olursak ahlâkî yargılarda nesnellikten kasıt, şeylerin insan zihninden bağımsız olarak kendiliğinden değerli olduklarını kabul etmektir. Bunun aksine öznellik ise değerlerin, ahlâkî failerin psikolojik hallerine ve eğilimlerine zorunlu olarak bağlılığı olarak ifade edilebilir.⁴

Çalışmamızda İbn Sînâ düşüncesindeki ahlâkî öznelliği ele alırken buyruk ahlâkında olduğu gibi bir nesnellik ya da modern değer teorilerinde temellendirildiği gibi bir öznelliği kastetmediğimizi de ifade etmeliyiz. Grek düşünürlerinde olduğu gibi İslam ahlâk teorisyenleri arasında da farklı değerlendirmelere neden olan ahlâk ve öznellik ilişkisinde normatiflik ile öznelliği birbirinden tam anlamıyla ayırmak mümkün değildir. Fakat kişinin dışarıdan belirlenen kurallar manzumesine uymasını gerekli kılan "buyruk ahlâkına" karşın daha çok öznenin kendi ilgi ve yönelimleri doğrultusunda olumsuzluk alanı olarak gördüğü ahlâkî, "ahlâkî öznellik" olarak niteleyebiliriz. Ahlâkî öznellik, aklın sürekli kontrol mekanizması olarak devrede olmasıyla birlikte, herhangi bir zorlama ve yaptırıma gerek kalmaksızın doğallıkla deneyimin özne tarafından temellük edilerek tecrübe edilmesi anlamına gelmektedir.⁵ Söz konusu belirlenim kişinin tamamen buyruk ahlâkından farklılaşması anlamına da gelmez. Ahlâkî öznellik olguların, failer tarafından bilinç durumlarına* göre farklı biçimlerde tasavvur edilmesini yansıtır.⁶ Normatif öznellik olarak da isimlendirilebilecek bu öznellik ahlâkî failerin

³ David Owen Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethic* (New York: Cambridge University Press, 1989), 20.

⁴ Berfin Kart, *Etikte Nesnellik ve Öznellik Tartışması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 174.

⁵ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Cahız'ın Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 148-149.

*Bilinç, "bir kişinin rüyasız bir uykudan uyandığında başlayan ve gece uyuyuncaya kadar devam eden ve hatta bilinçsiz bir koma durumu da dâhil ölünceye kadar süren" süreçlerin tamamını içerir. Bu anlamda Searle, her insanın bilincini öznel kabul eder. Öznellik bilincin özelliği olduğundan bedenine ait rahatsızlıkları ya da duyguları, düşünceleri doğal olarak başka insanlarınkinden farklıdır ve bu bağlamda öznedir. Bkz. John R. Searle, *Bilinç ve Dil*, çev. M. Macit ve C. Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 21-22. Bu bağlamda zihin felsefesinde kullanılan anlamıyla ahlâkî öznelliğin, aynı zihin olaylarının diğer öznelerce farklı biçimlerde tasavvur edilmesini yansıttığını söyleyebiliriz.

⁶ Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Cahız'ın Ahlâk Düşüncesi*, 19.



farklı talepleri olabileceğini kabul eder. Bu talepler verili temel değer ve ilkeler farklı olmamak kaydıyla failin kendi ihtiyaç ve koşullarına bağlı olarak değişebilir.⁷ Ahlâkî öznellik, yeni bir “değer” koymaktan ziyade ahlâkî öznenin “belirli bir varoluş kipine ulaşması” maksadıyla takındığı tutumlardan oluşur.⁸ Ahlâkî öznellik, olguların özneye bağlı olarak ve özne tarafından tekrar yorumlanarak temellük edilmesidir. Dolayısıyla özneye bağlı oluş ile özneliği birbirinden farklı değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü tam bir öznellik, ahlâkî failin metafizik hakikatlere ve yapılarla tabi olmasının ya da onu yeniden yorumlamasının karşısında yer alır. Daha çok özgürlük ve içsel onaylamalar ile etiketlenerek karşımıza çıkan ve kendini kısıtlayıp sınırlandıran kimlikleri aşma imkânına sahip bu öznellik*, zihinsel süreçlerle kurulmaz. Aksine o, önceki ahlâkî deneyimleri yol gösterici bir ufuktan ziyade tarihsel olarak görür ve hakikate gönderme yapmaksızın bireyin tamamen ilgi ve talepleri doğrultusunda içsel hakikatinin kendiliğinden ifade buluşu üzerine kurulur.⁹

İbn Sînâ'nın, aklın hâkimiyetinde belirlenen ölçütler ile ahlâkî özneliği kurduğunu söyleyebiliriz.¹⁰ Nitekim İbn Sînâ'ya göre; bitkisel, hayvansal, akılsal olarak insan ruhunda bulunan üç seviyenin her biri uygun bir erdeme karşılık gelir. Akılsal ruh için ise etkin ve edilgin olmak üzere iki veçhe vardır. Akılsal ruhun edilgin tarafı kendi başına etkin olamaz. Dolayısıyla onun etkin olabilmesi için oldukça uzun bir hazırlığa, edilginlikten etkinliğe çıkaracak olan bir etkin ilkeye ihtiyacı vardır. Akılsal ruh için gerekli olan bu ilke “faal akıl”dır. Fakat “faal akıl”dan sezgi (hads), muhayyile yetisi ile pay alacak akla ve buna dayalı bilgiye çok az insan sahip olabilir. İbn Sînâ'ya göre teorik veya pratik her tür pozitif değeri elde edebilmek ve “faal akıl”dan akanları alabilmek için öznenin üzerine düşen görevler vardır. Bu bağlamda insan, oldukça uzun bir süreç boyunca hem bedensel hem de ruhsal pek çok hazırlık ve gayret sarf edip belirli safhalardan geçerek ahlaki yetkinliğe hazır hale gelmelidir. İbn Sînâ'nın sembolik hikayelerde ortaya koyduğu bu safhalar öznenin yetkinleşme

⁷ Gilbert Harman, *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2000), 20-22.

⁸ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 135.

* Çağdaş öznellik tartışmalarının en önemli isimlerinden biri olan Foucault için özne/ öznellik sözcüğü iki anlamı içerir: “Denetim ve bağımlılık vasıtasıyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da öz bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış özne”. Foucault'ya göre özne kelimesinin söz konusu anlamlarıyla bir iktidar biçimini telkin eder. (Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 63.

⁹ Emrullah Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e: Ahlâkın Yolculuğu* (Ankara: İlem Yayınları, 2022), 30-351.

¹⁰ İbn Sînâ, “Hayy bin Yakzan”, *Hayy bin Yakzan*, mlf. İbn Tufeyl, çev. M. Ş. Yaltkaya ve Babanzade Reşid (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 37.



yolunda ortaya koyacağı safhalardır.¹¹ Buradan hareketle İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesine dair yaklaşımını "ahlâkî öznellik" olarak asıl ele alış biçimimiz, onun kendisini ne şekilde düşünmeye sevk ettiğini, bu bağlamda ahlâkî görüşlerini hikâyeler üzerinden temellendirerek öznel deneyime nasıl yer açtığını ortaya koymak olacaktır. Nitekim bu husus, daha sonra ayrıntılı biçimde ele alacağımız gibi İbn Sînâ'yı, olgusal gerçekliği sadece kavramsal analizlerle değil, öznenin potansiyeline mutabık olacak biçimde yorumlayan bir filozof olarak okumamıza olanak sağlamaktadır. Kullandığı sembolik dil ile ahlâkî hayatı inşa etmeye çalışan filozof buradan hareketle kavramlardan çok ilkelere yönelerek bunu "yolculuk" üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Ahlâkî alanı sabitlikler ve değişmez bir benlik alanı olmaktan çok, bir yetkinleşme ve benliği inşa süreci olarak değerlendiren ve bu çerçevede yorumlanabilecek görüşleri ile İbn Sînâ'nın günümüz ahlâkî yaşamında özgürlük ve sağduyu arayışları ve ahengi açısından bir imkân olarak yeniden ele alınması önem arz etmektedir.

1. Öznenin Kuruluş Yolculuğu

İbn Sînâ'nın ahlâkî özneliğinin temelinde ahlâkî failin riyazet ve feraseti ile yetkinleşmesi yer alır. Ahlâkî anlamda iyi ve kötünün en temelde metafizik iyi ve kötüye bağlanmasını içeren bu yetkinlik tecrübesi, başlangıçta birlikte olan teori ve pratiğin, ahlâklanma sürecinde ayrıştıktan sonra, ahlâkın meleke haline gelmesiyle tekrar birleşmesi olarak ifade edilebilir.¹² İbn Sînâ temsili hikâyelerle insanın sireti üzerinden riyazeti ve amelleri ile yetkinleşmesine dayalı bir ahlâk biçiminin inşasının yollarını göstermektedir. Bu çerçevede onun ahlâkî özneliğinin kurulmasını nefis, hâkimiyet, mizaç, pratik akıl, orta terimi bulma ve meleke kazanma ya da alışkanlık ile sorunsallaştırabiliriz.

Nitekim aklın bir ölçüt olarak işlevini yerine getirmesi tercih yerine sezgiyle/doğallıkla mümkündür. İyi ve kötünün seçilmesini mümkün kılan, pratik düşünce ile birlikte yapılan seçimlere dair istidadın kendiliğinden ortaya çıkması yani davranışların ahlâka uygun hale gelmesidir. Bu bağlamda ahlâkî davranış, "nefsin, ameli akıl gücü tarafından beden üzerine olan tasarrufu" demektir. Dolayısıyla söz konusu davranış, öznenin varlık nedeni olan Faal Akl'a benzemesinin göstergesi mahiyetinde ve metafizik bir amaca matuf olmalıdır. Faal Aklın herkese ulaşan etkisine rağmen ancak kendisinde bu etkiyi alabilme yeterliliği bulunanlar kendi kapasitesince yetkinliğe ulaşabilir.¹³ Sözü edilen durum onun nefis anlayışı ve akıl mertebelerine yaklaşımının

¹¹ Mübahat Türker Küyel, "İbn Sînâ'nın Felsefesi ve Ahlâk Anlayışı", *Erdem* 27/9 (1997), 1283-1285

¹² Ömer Türker, *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 62.

¹³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 26-27.



sonucudur: “Şimdi derim ki: İnsanda öyle bir yeti vardır ki bununla diğer canlılardan ve onların dışındakilerden ayrılır. Bu, akıl (en-nefs en-nâtika) denilen yetidir. Bu yeti istisnasız bütün insanlarda vardır. Ancak aklın mertebelerinde durum böyle değildir. Çünkü aklın yetileri insandan insana farklılık gösterir.”¹⁴

Yukarıda ifade edilen bu farklılık onun hikâyelerinde belirginleşir. Farklı yetilere sahip insanın yetkinleşme hikâyesinin gerçekleşme mecrası ise Doğu-Batı arasındadır. *Hayy bin Yakzan*'da Batı yeryüzünü, Doğu ise gökyüzünü temsil eder. Bu hiyerarşik seyahatte “yolcu”, merkezde (kutup) olmakla birlikte yolculuğuna ilk maddeyi simgeleyen Batı'dan başlayarak varlık nurunu ve felsefi aydınlanmayı simgeleyen kozmik Doğu'ya doğru yükselen bir güzergâhı takip edecektir.¹⁵ Bu bağlamda kutup, insanın âlem içinde tüm yönlere eşit uzaklıkta durduğu merkezi bir yere ve bu konumlanmadan kaynaklı “imkân” ve “özgürlüğe” gönderme yapmaktadır. Gideceği yönü belirleme sırasında “yolculuk” fail açısından bir seçime dönüşür. Nitekim hikâyelerdeki Absal benzetmesi nefsin, kendi güçleri ile (Salamanın eşi) mücadelesini bu uğraşın uzanımı olarak Doğu'yu ve Batı'yı ele geçirmiş bir komutan (Zülkarneyn) olması, insanın ahlâkî cihetteki çabasının nihai bir benlik modeline ulaşılardan aslında ölüme kadar süreceğini ifade eden sembollerdir. Ayrıca Hayy bin Yakzan hikâyesini anlatan nefsin herhangi bir isimle müsemma olmaması, benzer şekilde *Risaletü't-Tayr*'ın “bir kuş”un hikâyesinin anlatısı olması, bu hikâyelerde mekân âlem ile temsil edilirken zamanın da sınırlandırılmadan muğlak bırakılması aslında anlatılanın “insan”ın kendi hikâyesi olmasıyla alakalıdır.¹⁶

İbn Sînâ'ya göre bu “yolculuklar” sürekli artarsa “orta terimleri” (el-haddü'l-evsat) bulabilmek de o kadar kolaylaşmış olur. “Orta terimleri” bulma girişimi öznellik için engel teşkil edici değildir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre “orta terim”e bağlı olarak tezahür eden dengeli ve itidalli olma melekesi (meleketü'l-mûtevassıda) ile kastedilen esasında “ortada olmanın” fiillerini yapmak değil “bağımlılıktan beri olmaktır.”¹⁷ Bu durum nefis-i natıkanın tabiatına uygun olduğundan İbn Sînâ bu yaklaşımıyla özne için bağlayıcı yapılarıdan

¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: İlahiyat Metafizik (I)*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 36.

¹⁵ İbn Sînâ, “Risâle-i Hayy İbn Yakzan (İbn Sînâ) ve Şerhi”, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler*, çev. Derya Örs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 37-43.

¹⁶ Fatma Turğay, *İbn Sînâ'nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 227-232.

¹⁷ Gürbüz Deniz, “İbn Sînâ'nın Ahlak Ait Risalesi (Risale Fî'l Birr Ve'l-İsm)”, *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 235.



kurtulmayı ve “egemenlik ve nezihlik”¹⁸ yapısını sağlamayı amaçlar. İbn Sînâ’ya göre düşünme, öfke ve şehvet güçlerinin harekete geçmesine ve onların kuvveden fiile intikaline olanak sağlayan şey bilgi teorisine uygun olarak özdeşliği zorunlu kılan başkalık halidir. Bahsedilen güçlerin nesnelileriyle ilişkisi aynı zamanda nesnelere muhtaçlığı gerektirir. Diğer mümkün varlıklarda olduğu gibi insan için de akıl, öfke ve arzu güçlerinin nesnelileriyle ilişkisi bu nesnelere muhtaçlığı ile karakterize olur. Bütün mevcutları birbirine bağlayan bu muhtaçlık (başkasına) hali yukarıda bahsi geçen etkenlik ve edilgenlik durumlarına uygun çeşitli erdem ve erdemsizliklerin ortaya çıkmasına neden olur. İbn Sînâ’ya göre eğer şehvet gücü diğer güçlere galebe çalıp belirleyici olursa muhtaçlık; akıl gücünde farkındalık yitimine, öfke gücünde azgınlık yerine korkaklığa ve şehvet gücünde arsızlık ve duyarsızlığa neden olur. Şayet öfke gücü baskın olursa ve insan varlığı öfke gücü üzerinden idrak edilirse muhtaçlık; akıl gücünde kurnazlığa, şehvete duyarsızlığa, öfkede saldırganlığa neden olur. İstidlali aklın hâkim olması durumunda ise muhtaçlık; akıl gücünde cerbezeye, şehvete sömürü ve öfkede kibre neden olur.¹⁹ İbn Sînâ’ya göre “orta terim”, ahlaki failin kendine egemen olan kötülüklerden uzaklaşmasıyla gerçekleşebilir.²⁰ Gayret ve çaba ile seyahat (akletme) gibi öznelliklerle gerçekleşecek bu istek sözcüğü *Hayy bin Yakzan*’da nefsin behemehâl Hayy bin Yakzan’a sorular sormasında da tezahür eder. Bu nedenle yolculuğa çıkan nefsin Faal Akıl’la buluşması için (*Hayy bin Yakzan*’da) şehirden, (*Salaman ve Absal*’da) ülkesinden bir başka ifadeyle (*R.Tayr*’da) kafesinden dışarı çıkmalıdır.²¹ İbn Sînâ’ya göre orta terimi (hadd-i evsat) ve onun doğrultusunda olan şeyi öznenin çabasına da bağlı olarak kazanmanın yolu da düşünce ile ilgilidir. Çünkü İbn Sînâ’ya göre düşünce, hem orta terimlerin sezgi yoluyla edinilmesini hem de iyi olanın ayırt edilmesini kapsar. Düşünce öznenin ahlaki fiillerini de kapsayıcı bir içerime sahiptir.²² Dolayısıyla bu süreç onun bilgi teorisine ilişkili olup yine öznenin çabasına bağlıdır. İbn Sînâ’ya göre bu yolculuklar “orta terimi” bulmak için aranan menzillerdir. İhtiyari bir hareket olan bu yolculukların başlamasına da ortak duyu ve mütehayyile gücü ile gerçekleşen hayal gücü kaynaklık eder.²³ Yolculukta hayal

¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik* (II), çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 176.

¹⁹ Ömer Türker, “Ahlaki Tecrübenin İnşasında Başkanın Rolü”, *Ahlak ve Başkası: Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki*, ed. Lütfi Sunar – Selami Varlık (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 184-186.

²⁰ Bekir Karlığa, “İbn Sina’nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlak Risalesi”, (y.y, t.y), 81.

²¹ Turğay, *İbn Sînâ’nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlâk Felsefesi*, 151.

²² Dimitri Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 156-119.

²³ Yunus Cengiz, “İbn Sînâ’nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (2014), 103.



gücü yükseldikçe orta terimi bulma ihtimali artar. Ayrıca yolculuk boyunca deneyimler sonucu ortaya çıkan yeteneklere bağlı yetkinlikler, yeni ilgilere ve bağların oluşmasına dolayısıyla kemale doğru yürünen yolda yeni aşinalıklara ve hazlara sebebiyet verir.²⁴ İbn Sînâ 'ya göre Faal Akıl teorik, semavi feleklerin nefisleri de pratik akılla irtibatlıdır. Bilgiyi duyulabilir ve görülebilir hale getiren hayal oluşturuçu güç, akla Faal Akıl'la ilişkisi sırasında yardım etmektedir.²⁵ Vehim ve hayal gücü insanın makulleri kavramasına engel olan bir kuvvet olmasına rağmen ona ihtiyaç vardır. İbn Sina bu gücü ateşe, insanı da ateşte yaşayan hayvanlara benzetir. Ateş asli bir ihtiyaç olmasına rağmen fazla ya da kontrolden çıkması yıkıcı olur.²⁶ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın hikâyelerindeki ahlâkî semboller onun sistematik eserlerinde sunduğu ve nefis teorisi çerçevesinde oluşan ahlâkî görüşleriyle uyumlu olmakla birlikte insandaki "mütehâyile"yi harekete geçirerek adeta olağan dünyayı askıya alıp yeni bir varoluş kipi sunmaktadır. Söz konusu durumun, ahlâkî failin rolünü artırarak ona yeni bağlantılar kurma imkânının yolunu gösterdiğini ve yetkinleşmesine daha fazla katkı sağladığını söyleyebiliriz.

2. Mizaçtan Nefse Ahlâkî Öznellik

İbn Sînâ için ahlâk (hulk) "bir düşüncenin öncelemesi olmaksızın kimi fiillerin nefsten kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan bir melekedir." İki zıt ahlâk arasında orta yolu (tavassut melekesi) bulmayı esas alan ahlâk anlayışını benimseyen İbn Sînâ, söz konusu anlamda ahlâka "hâkimiyet" ve "idare" kavramlarıyla yaklaşır. İbn Sînâ'nın ahlak anlayışının temelinde nefsin sürekli bedenden ve duyulardan yüz çevirerek "zatna dönmesi" ve buradan hareketle hayvani güçlere boyun eğmeyerek aklın hâkimiyetini egemen kılması vardır.²⁷ Bu konunun hikâyelerdeki kullanım biçimi onun ahlâk anlayışını yansıtmada son derece önemlidir. Söz gelimi güneşin doğumu "şeytanın boynuzları" arasındadır. Boynuzlar ise nefsin sağ ve sol tarafında bulunur. Onun boynuzla yüklediği anlam "hakimiyet" ve "güç"tür. Bu anlamda *Salaman ve Absal*'daki nefis, onun ülkesinin Doğu'su ve Batı'sına karşılık gelir. İbn Sînâ bu bağlamda "Zülkarneyn kıssası"ndan anlaşıldığı gibi bahsedilen sembol *Salaman ve Absal*'da "hâkimiyet", *Hayy bin Yakzan* hikâyesinde ise "güç" kelimesiyle bizi karşılar.²⁸ Absal'da birleşecek güçlerin hâkimiyetinin gerçekleşip insanın beklenen yetkinliğe ulaşması ise "yolculuk" ile sembolize edilir.

²⁴ İbn Sînâ, "Risâletü't-Tayr". *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler*, çev. Derya Örs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 136-127; Ömer bin Sehlânî Sâvî, "Risâletü't-tayr şerhi", *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler*, çev. Derya Örs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 150-151.

²⁵ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 156-157.

²⁶ Ömer bin Sehlânî Sâvî, "Risâletü't-tayr şerhi", 173.

²⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik* (II), 176, 193.

²⁸ Turğay, *İbn Sînâ'nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlâk Felsefesi*, 82.



Bu bağlamda *Hayy bin Yakzan*'da; yolculuğa teşvik, *R. Tayr*'da; yolculuğu kabul ya da yetkinleşme süreci, *Salaman ve Absal*'da yetkinleşmeye yönelmiş nefsin yolculuğunun son aşaması vardır.²⁹ "Arif" kişiyi sembolize eden bu yolculuğu İbn Sînâ sembolik dil ile hikâye eder. Onun entelektüel bakışının ürünü olan bu dil aynı zamanda *Varlık* görüşünün bir sonucudur. Bütün kozmosu *Varlık*'ın tezahürü ve feyzi olarak gören filozofumuz evreni de ilahi bilginin yol aldığı geniş bir "semboller kozmosu" olarak ele alır. Temsili hikâyeler ile anlattığı yolculukta kullandığı dil onun felsefi tutumundan kaynaklıdır. Çünkü ona göre sembolik dil, her kesime hitap eden ve genel dini kavramların üstünde bir dildir.³⁰ Nitekim İbn Sînâ'nın sözü edilen metodunu değerlendiren Gutas, meseleleri sembolik dilde anlatmanın kadim bir gelenek olduğunu ifade eder. Ona göre bu metot, filozofların ve peygamberlerin kullandığı vahyî bir metottur ve bunu kavrayabilecek kişiler açısından son derece etkilidir. Fakat bu sembollerin birtakım gizlenmiş yorumlarının halka açılması da olumsuz etkilere yol açabilir.³¹

İbn Sînâ için bahsedilen bu sembolik hikâyelerin ortak bir yanı vardır ve bu hikâyelerin ana karakterleri nefsi sembolize eder. Nefs, hikâyelerde farklı bir metafor ile bizi karşılar ve bunların her biri nefsin belli bir yönüne gönderme yapar. Buna ilaveten ana karakterler anlatı içinde özellikle üzerinde durulmak istenen diğer bir yönü ile başka bir sembolle de tezahür edebilmektedir. Söz gelimi *Hayy bin Yakzan* hikâyesinde nefsi temsil eden ana sembol hikâyeyi bize aktaran kişi ve hikâyenin öne çıkan başrollerinden biridir. Öteki de Faal Akıllı temsilen *Hayy bin Yakzan*'dır. *Risâletü't-Tayr*'da kendisine kurulan tuzağa yakalanan ve bundan kurtulmanın yollarını bize anlatan "kuş" tur. *Salaman ve Absal*'da ise her ne kadar öteki hikâyelerde olduğu gibi rolü belirgin olmasa da "beden ülkesini" idare eden "hükümdar" dır. Nefsin bağımsız, kendinin açıkça farkında olan kişiliklerle temsil edilmesi net biçimde ortaya çıkarıyor ki İbn Sînâ, hikâyelerinin merkezine nefsi almakta ve onu bedenden ayrı değerlendirmektedir.³² *Risâletü't-Tayr*'da nefse karşılık gelen "kuş"un uçması, onun, ayrılmaz bir parçasıdır. İbn Sînâ'ya göre bu durum nefsin kendini bilmesi gibidir. Dolayısıyla tuzağa düşen "kuş"un bu durumu "fark etmesi"- kendini bilmesi-dir. Bu durumdan kurtulmanın yollarını araması kendi varlığının bilgisi sonucudur. Dolayısıyla *Hayy bin Yakzan*'daki nefsin, bulunduğu yerden daha öteye ulaştığında gök nefslerini/akıllarını bilmesi ile eş anlama gelmektedir. "Salaman ve Absal"da ise beden ülkesinin hükümdarı "Salaman"

²⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 192.

³⁰ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 294.

³¹ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 306-307.

³² Turğay, *İbn Sînâ'nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlâk Felsefesi*, 20.



kendini bilen “nefs-i nâtika”yı sembolize etmektedir. Kendini bilmesi bakımından akıl gücüne sahip olan nefstir. Fakat yetkinliğe ulaşan nazari aklın yön tayini farklı bir benlikle Salaman’ın öz kardeşi Absal’la, amelî yönü ise eşinin (bedenin güçleri) kız kardeşiyle temsil edilir.³³

Sembolik anlatılarla söylem gücünü artırmaya yönelik bir girişim olarak okunabilecek tutumuyla İbn Sîna daha evrensel ilkelere dayalı bir iletişimin imkânını arar. Söz konusu anlamda kendinden öncekilerden devralmış olduğu kavramsal ve metodik düşünmenin sınırlarını aşmaya çalıştığını ifade edebiliriz. İbn Sîna, nesneleştirici düşünme tarzının ötesinde sembolik bir yaklaşımla ahlâkî özneliğini inşa etmeye çalışır. Böylece ahlâkî alanda epistemik kesinlikler yerine insanın ulaşması gereken amaçlara yönelik ilkeleri sembolik hikâyelerle “yolculuk” üzerinden temellendirmeye çalışır. Nitekim sözü edilen husus ahlâkın rasyonelliği ve ne oranda teorik bir yapı olacağı ile doğrudan ilgilidir. Bu doğrultuda ahlâk meselesinde İbn Sînâ’nın aklilik, burhanilik ve tümellik vurgusunu azalttığını, insan eylemleriyle ilişkili pratik alana dair bilgiyi kesinlikler alanı olarak görmeye daha az gönüllü olup ahlâkî özneye daha çok özgürlük verdiğini söyleyebiliriz.³⁴

Yukarıda ifade edilen yolculukta Arif’in yegâne gayesi gerçeği bilip onunla özdeş olmak yani ahlâkî yetkinliğe ulaşmaktır. Söz konusu durum “kendilik bilinci” olarak da ifade edilebilir. Nitekim İbn Sînâ *İşaretler ve Tembihler* adlı eserinde “Zahit”, “Abid” ve “Arif” olmak üzere üç ayrı insan modelinden bahseder. İbn Sînâ, sunduğu bu üç portrede üç benlik modeline göndermede bulunur. Dünya nimetlerinden yüz çeviren “zahit” ile kurtuluşu ibadette arayan “abid” nazari akıl gücüne erişemeyen ve bu anlamda yetkin olmayan nefislerdir.³⁵ “Zahit” ve “Abid”i kötülüklerden alıkoyan şey ahiretteki hissi hazlardan mahrum olma korkusudur. Bunlar, cennet sevgisi ve cehennem korkusu nedeniyle ibadetlere yönelirler.³⁶ “Hakkın nurunun gönlünde sürekli parlamasını dileyerek, düşüncesiyle ceberut kutsiyetine yönelene Arif adı verilir.”³⁷ Metafizik bilincin zirvesine ulaşan Arif, yaşamı, ahirette alacağı ödül ya da ceza düşüncesiyle anlamlandırmaz ve zühd hayatının, bir eğitim süreci olduğunu idrak* eder. Dolayısıyla Arif, kendi iradesi ve riyazeti nedeniyle haz

³³ Turğay, *İbn Sînâ’nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlâk Felsefesi*, 38.

³⁴ Mehmet Zeki Tiryaki, “İbn Sînâ’da Ahlâkî Önermelerin Kaynağı”, *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş ve Mervener Yılmaz (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 166.

³⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 223-224.

³⁶ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 263.

³⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 223.

* İbn Sînâ’nın hikâyelerinde idrak; hissî, hayâlî, vehmî veya akli bütün derecelerinde bilmeye konu olan şeyin “sûret”ini almak anlamındadır. Söz konusu hikâyelerde “idrak”; “seyahat”, “uçmak”, “avlanmak”, “fethetmek”, “görmek” gibi fiillerle temsili olarak karşımıza çıkar.



aldığı manevi aydınlanmaya (nuru'l- hak) ulaşır. Manevi eğitimini (riyazet) ilerlettikçe manevi aydınlanması artar. İbn Sînâ'ya göre bilgiyi sırf bilgi için tercih edenler bu aydınlanmayı yaşayamaz. Bir nevi metafizik tecrübeyi hayalden başka bir şey keşfedemez. Sözü edilen keşif ancak "irfani bilgi" ile "müşahede"ye ulaşanlarca yapılabilir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre ölümden sonraki "sevinç ve mutluluk" (behcet ve saâdet) nefsin kendisinde gerçekleşen söz konusu tecrübeyle kazanılabilir.³⁸ Mezkûr tecrübenin kazanılması yine İbn Sînâ'nın nefis görüşü çerçevesinde izâhını bulur. Onun nefis teorisine ameli akıl gücü de dâhildir. Çünkü nefsin muhtevası nefsin bedenle gerçekleşen güç ve fiillerinin hepsini kapsar. Düşünürümüze göre nefsin bedenle birlikte var olması hasebiyle "yaratılışı" (cibilliyet) bakımından bedene bir ilgisi (şevk) olur. Fakat hissi hazlardan tamamen vazgeçmesi mümkün olmayan ameli akıl çözümü hazları ölçüye koymakla bulabilir. Beden ise şehvi ve gazabi özelliklerin oluşmasına zemin oluşturur. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın ahlâkî özelliğinde kişinin mizacı önemli bir yer tutar. Mizacı insanların tabi oldukları birinci doğalarıdır ve insandan insana değişiklik gösterir. İnsanın yaşadığı bölgeden, yediği içtiği şeye kadar pek çok şey mizacı belirler ve bu belirlenim onlarda belirli yatkınlıklara sebep olur. Çünkü ahlâk (yaratılış ve fitrat) mizaca tabidir.³⁹ Dolayısıyla beden olabildiğince sağlıklı (mu'tedilü'l- mizac) olduğunda nefsin hem nazari hem de ameli akıl güçlerine ilişkin yetkinliklerini kazanması da o derecede kolaylaşır. Düşünürümüze göre nazari ve ameli erdemlere ilişkin alışkanlıkları elde etme becerisi bedeninin mu'tedil mizacıyla beraber artar. Bu nedenle yapılması gereken gazabi ve şehvani güçleri sıfırlamak değil gerekli durumlarda dengeli biçimde işlevsel kılmaktır. Söz konusu durum hem bireysel anlamda bedeninin ve neslin devamı hem de toplumsal anlamda erdemli toplumun korunmasına yöneliktir. İbn Sînâ'ya göre ameli akıl gücünün yetkinliği, "dengeli davranma alışkanlığını" (meleketü't-tavassut) kazanmasıdır. Sözü edilen denge nefsin "ahlâk" olarak tanımlanan özelliğidir. Bundan dolayı dengeli davranmanın bizzat kendisinin ahlâkî olması söz konusu değildir. Çünkü ona göre ahlâkı meydana getiren, "huy" (hulk), düşünme ve isteme (fikir ve reviyeye) olmadan nefsin bazı davranışları yapma alışkanlığıdır. Düşünürümüze göre gazabi ve şehvani güçler için gerekli olan "denge alışkanlığı" nefsin kendisiyle gerçekleşen nazari akıl gücü (el-kuvvetü'n-natika) ve bedenle gerçekleşen ameli akıl gücü (el-

"Seyahat", bilgiyi aramadır ve "kutuplara" gitme ve oradaki "hayat pınarından içme" şartına bağlı olarak başlayan seyahatin Hayy bin Yakzan'da panoraması verilir. R.Tayr ise, bu seyahatin fiiliyata geçirilmesini hikâye eder. Salaman ve Absal hikâyesi diğer hikâyelerin birleşimi gibi okunduğunda hikâyelerde nefsin yolculuğunun bütün süreçleri ortaya çıkar. (Fatma Turğay, *İbn Sînâ'nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlâk Felsefesi*, 138-139)

³⁸ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 247-249.

³⁹ İbn Sînâ, "Risâletü't-Tayr", 123-128; Ömer bin Sehlânî Sâvî, "Risâletü't-tayr şerhi", 129-157.



kuva'l-hayvaniyye) arasında da mevcuttur. Bu denge nefsin ameli akıl gücünün, "emirlerine uyan bir yapıyı" (el-hey'etü'l-iz'ani) kazanıp teorik akıl gücünün ameli aklı "denetleyen bir yapıya" (el-hey'etü'l-isti'lai) sahip olmasıdır. Nefsin sahip olduğu bu iki yapı, onun bahsi geçen iki güç bakımından yetkinleşmesi anlamına gelir. İbn Sînâ'ya göre "ifrat ve tefrit" nefsin bu güçlerinin bir alışkanlığıdır. İbn Sînâ için "tavassut, tenzih ve adalet" aynı anlamlara gelen kavramlar olup dengeli tutum ve davranışı temsil eder. Bu bağlamda İbn Sînâ için nefsin, ameli aklın yetkinliğinde olması demek olan dengeli davranma alışkanlığını kazanması hem insanın kendisi hem de toplum için zaruridir. Ancak ona göre ameli aklın yetkinliğinin göstergesi olan "denge" yalnızca ameli akla aittir. Söz konusu denge nazari akılda aranmaz. Onun ahlâkî öznelliğinde nazari akıl ameli akıl gücünü denetime tabi tutan bir yapıyı (el-hey'etü'l-isti'lai) seslendirir. Daha açık bir ifadeyle İbn Sînâ'nın anlayışında "erdem" bizzat dengeli davranma fiilinin kendisi olmayıp nazari aklın hâkimiyetinde ahlâkî failin yorumuna açık olarak "dengeli davranma alışkanlığının" kazanımı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁰

İbn Sînâ düşüncesinde hâkimiyetten kasıt nefsin karar verme sürecinde bedenın kararlarına duyarsız kalması değildir. Bu durum ancak bedenın hazırlığı ile kuvveden fiile geçen nefsin yetkinleşmesini engeller. Nitekim İbn Sînâ'ya göre her şeyde iyilik, bilfiil oluş ile beraberdir.⁴¹ Sözü edilen durum, ahlâkın (hulk) herhangi bir düşünce olmadan eylemlerin "meleke" haline dönüşmesini yansıtır. Bu durum aynı zamanda onun epistemolojisinin bir sonucu olarak da okunabilir. Nitekim ahlâkî eylemlerin belirli bir doğallıkta gerçekleşmesine dayalı mevzubahis yaklaşımın temelinde bilginin sezgisel bir edinim olması vardır.* Nitekim bilgi, hak eden bir seviyeye ulaşan kişinin zihnine adeta hücum eder. Böylece bilen özne, müstefâd akıl ile düşünülür suretleri duyu ve tecrübeye defaatle başvurmadan bilebilir. Bu bağlamda ahlâkın edinilmesi de eylemlerin zihinsel içeriğinin ve öncüllerinin

⁴⁰ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, 250-254.

⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: İlahiyat Metafizik (I)*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 80.

* İbn Sina için sezgi, zihnin, orta terimi kendi zatında kendiliğinden ortaya çıkardığı bir eylemdir. Bu bağlamda İbn Sina'ya göre düşünmek, nazari bilgiye konu olan "orta terim" (el-haddü'l-evsat) ve muadilini bulmak için gayret göstermektir. Düşünmek "orta terimi" bulma çabası ve arzusu olurken, bilmek ise orta terimi bulmaktır. Nitekim Hayy bin Yakzan'da bu fark, "gezinti yerinde dolaşmak" ile "seyahat etmek" arasında belirginleşir. Nefsin "gezinti yerinde dolaşması" "düşünmek" karşılığında iken, söz konusu gezintinin "seyahate" evrilmesi ise "bilmek"tir. R.Tayr'da ise düşünmek, kuşun kafesten çıkma çabası ile temsil edilirken, Salaman ve Absal hikâyesinde Absal'ın yeryüzünü fethine karşılık gelir. İbn Sina'ya göre orta terimi bulmaya çalışmak düşünmenin zeminini oluşturur fakat yeterli değildir. Bunun için nefsin varlığının temel ilkesi de olan Faal Akıl (Hayy bin Yakzan) gereklidir. *İbn Sînâ'nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlâk Felsefesi*, 150-151.



hazırlanmasına bağlı olarak iki durum arasındaki tercihten ziyade sezgiyle/doğallıkla meydana gelir. Bu durum daha önce ifade ettiğimiz ahlâkî alan sınırları ve ufukları belirli bir nesnel alan olarak görme yerine onun öznenin yorumuna açık bırakacak biçimde oluşmasını da sağlamaya yönelik alışkanlıkları epistemolojik olarak çözümleme girişimi olarak okunabilir. İbn Sînâ'nın bilgi ve ahlâk arasındaki uyumunu seslendiren ve teorik aklın kemale ermesi için zorunlu olan düşünmenin alışkanlık haline getirilmesi gibi pratik akıl için de gerekli görülen bu durum, iyi ve kötü davranışları belirlemede bir yetkinleşmeyi hedefler. Ahlâkî failin yaptığı seçimlere dair bir istidadın oluşması onun ahlâkî özneliğinin temelini oluşturur.⁴² Pratik akıl ile vücuda gelen söz konusu ahlâkî özneliği İbn Sînâ'nın epistemolojisine dayanır. Nitekim teorik ve pratik ayrımına dayalı felsefe anlayışı ile pratik ilimi o, "pratik gücün ahlâkla yetkinleşmesinin talep edildiği ilim" olarak niteler.⁴³

İbn Sînâ'ya göre bu yetkinleşme ile sonradan elde edilen ahlâkî yapı doğamızın (mizaç) üzerinde ikinci bir doğa gibi düşünülmelidir. Bu tabiat failde düşünmeye gerek olmaksızın ahlâkî fiillerin kendiliğinden neş'et etmesini beraberinde getirir. Bu kendiliğindenlik edilgen bir süreçten ziyade kemale erişmek için gerekli olan etkin bir sürece tekabül eder.⁴⁴ Çünkü yolculuk halindeki ahlâkî öznenin yolculuğu boyunca göstermesi gereken gayret ve mücadele nihayetinde failde içselleşip asıl bir huy'a dönüşmelidir. İbn Sînâ'ya göre bu yetkinleşmenin sezgisel olarak sadır olabilmesi için ahlâkî öznenin kendilik kaygısı önemlidir. Özneliği etkileyen temel faktörlerden olan mizaç gibi bilinç akışına dâhil olan diğer pek çok husus da bu özneliği etkiler. Bu bağlamda İbn Sînâ seyahat ile etiklediği özneye (Arif kişi) kendisine iyi bakmasını, ibadetlerini yapmasını ve "sıradan" becerilere yoğunlaşmasını tembihler. Aynı zamanda ondan beklenen özelliklerini sayar. Ona göre metafizik bilincin zirvesinde olan Arif, güler yüzlü, mütebessim, merhametli ve alçak gönüllüdür.⁴⁵ Sözü edilen tutumlarla hâkimiyetinin, öznenin yorumuna açık olacak biçimde nefsin kontrolünde olması kolaylaşacaktır. Böylece ahlâkî failin fiillerinde hem beklenen dengenin sağlanması hem de hayal gücünün etkisiyle yeni ortaya çıkan durumlar karşısında imkânların kuvveden fiile geçmesi mümkün olabilecektir.

Sonuç

İbn Sînâ, odağına "insan"ı aldığı sembolik hikâyelerinde "nefs" teorisi ile ahlâkî benliğin inşasının yolunu ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece onun ahlâkî

⁴² Cengiz, *Doğa ve Öznelik: Cahız'ın Ahlâk Düşüncesi*, 183.

⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: İlahiyat Metafizik (I)*, 12.

⁴⁴ İbn Sînâ, "Risâletü't-Tayr", 124.

⁴⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 222-232.



görüşleri, olayın ortamı ve dilin çok anlamlılığı gibi hususlardan beslenerek nesnellik formatının sınırlarına taşınmıştır. Gerçeğin sadece kavramsal analizler yerine potansiyel olarak ahlâkî faile daha çok açık alan bırakmasını temsil eden bu durum İbn Sînâ'nın ahlâkî özneliğinin karakterini oluşturmuştur. İbn Sînâ, hakikate işaret eden alametler olan hikâyelerle, hikâyede anlatılan olayları da aşan bir ufuk verir. O, varlığın idraki üzerine kurulu tecrübeyle ahlâkî, rasyonalitenin sınırlarını aşan imkânlar alanı olarak ortaya koyar. Böylece o, ahlâkî alanı nesneleştirmekten ziyade benliğin inşasına yönelik hakikat bilgisini sembolik hikâyeler üzerinden genişleterek ahlâkî faili açık alanlara davet eder. Söz konusu anlamda İbn Sînâ'nın toplumsal yasaların ve ihtiyaçların ürünü olarak gördüğü pratik ahlâk ile bireylere daha fazla rehberlik yapmayı amaçladığını ifade edebiliriz.

Bilindiği gibi öznenin hakikatini sadece onun doğası üzerine kuran ve buradan türetilen değerlerle benliklerin inşasını amaçlayan öznellik günümüzde ahlâkî hayata dair büyük handikaplar oluşturmaktadır. Dolayısıyla arzuların ve tüketimin etkisinde olan benlik arayışları karşısında günümüz dünyasında ahlâkî benliği daha güçlü bir öznellik ile temellendirebilmek son derece önem arz etmektedir. Benliği indirgemeci bir biçimde yalnızca duygular ve ilişkiler ile gerekçelendiren teorilerden farklı biçimde bir şeyi, başka var olan bir şeyin varlığında arayan İbn Sînâ özneliği, bugün ahlâkî nesneliği ve özneliği meselelerinde teori ile deneyim arasındaki irtibata yönelik bir ufuk olabilir. Çünkü modern değer teorilerinin ahlâkî tamamen öznel bir süreç olarak veya sadece bedenin duygulanımı olarak ele alması ahlâkî gücünü zayıflatmaktadır. İbn Sînâ'nın, insanın, nefis- bedenden oluşan doğasına yönelik vurgusu insana dair tekçi yaklaşımlara izin vermemekte, meseleyi zât, cevher ve mahiyet bakımından ele alarak ahlâkî özneliği birbirine indirgenmeyen açık alana bırakmaktadır. Aynı zamanda ahlâkî nesneleştirici yaklaşımlara da izin vermeyen İbn Sînâ, nihai bir ahlâk ya da benlik modelinden ziyade ahlâkî, ömür boyu bu modelin arayışı olarak görmektedir. İbn Sînâ'nın ahlâkî özneliği, sabit ve değişmez bir ben yerine, yolculuk ile sürekli değişen ve yetkinleşen ahlâkî benliğe ve o benin ortaya çıkmasına gönderme yapması günümüzdeki uzlaşma arayışları açısından da yeniden değerlendirilmeyi hak etmektedir.



Kaynakça

- Brink, David Owen. *Moral Realism and the Foundations of Ethic*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- Cengiz, Yunus. "İbn Sînâ'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (2014), 99-128. DOI: 10.1501/Ilhfak_0000001417.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Cahız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Deniz, Gürbüz. "İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale Fi'l Birr Ve'l-İsm)". *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 228-243.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and The Aristotelian Tradition*. Leiden: E. J. Brill. 1988.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Harman, Gilbert. *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2000.
- İbn Sînâ. "Hayy bin Yakzan", *Hayy bin Yakzan*. mlf. İbn Tufeyl. çev. M. Ş. Yalıtıkaya ve Babanzade Reşid. 33-51. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 28. Basım, 2020.
- İbn Sînâ. "Risâle-i Hayy İbn Yakzan (İbn Sînâ) ve Şerhi". *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler*, çev. Derya Örs. 23-77. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2004.
- İbn Sînâ. "Risâletü't-Tayr". *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler*. çev. Derya Örs. 123-128. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2004.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: İlahiyat Metafizik (I)*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik (II)*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Risaleler*. çev. A. Açıkgenç ve M. H. Kırbaçoğlu. Ankara: Kitabiyât Yayınları, 1. Basım, 2004.



- John Rogers Searle. *Bilinç ve Dil*. çev. M. Macit ve C. Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Karlığa, Bekir. "İbn Sina'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlak Risalesi", (y.y, t.y.), 4-84.
- Kart, Berfin. *Etikte Nesnellik ve Öznellik Tartışması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kılıç, Emrullah. *Metafiziksel İyi'den Değer'e: Ahlâkın Yolculuğu*. Ankara: İlem Yayınları, 2022.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 1985.
- Ömer bin Sehlânî Sâvî. "Risâletü't-tayr şerhi". *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler içinde* (129-157). çev. Derya Örs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Tiryaki, Mehmet Zeki. "İbn Sînâ'da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı", *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*. Ed. Eşref Altaş ve Mervenur Yılmaz. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Turğay, Fatma. *İbn Sînâ'nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Türker-Küyel, Mübahat. "İbn Sînâ'nın Felsefesi ve Ahlâk Anlayışı". *Erdem* 27/9 (1997). 1279-1287. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/erdem/issue/44394/549686>.
- Türker, Ömer. "Ahlaki Tecrübenin İnşasında Başkanın Rolü". *Ahlak ve Başkası: Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki*. ed. Lütfi Sunar – Selami Varlık. 165-189. Ankara: Nobel Yayınları, 2017.
- Türker, Ömer. *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

