

“Peygamberin Yasa Koyuculuğu”:
İbn Sînâ’nın
Amelî Felsefe Tasavvuruna
Bir Giriş Denemesi*

M. Cüneyt KAYA

Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Özet

İslam felsefesi geleneğinin en kapsamlı ve etkili sistem kurucu filozofu olan İbn Sînâ’nın ahlak, ev yönetimi ve siyasetten oluşan amelî felsefeye eserlerinde çok az yer vermesi, bu alanda çalışanların zihnini her zaman kurcalayagelmiştir. Bu çalışma, İbn Sînâ’nın amelî felsefeye dair görece sessizliğinin sebeplerini, onun ilimler sınıflamasına dair görüşleri ve din-felsefe ilişkisine yaklaşımı çerçevesinde tespit etmeyi ve amelî felsefenin İbn Sînâ sonrası İslam felsefesi geleneğindeki seyrine ışık tutmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kavramlar: İbn Sînâ, Fârâbî, Amelî Felsefe, Siyaset, Din.

SON YİRMİ YIL İÇİNDE YAPILAN çalışmalar sayesinde, İslam felsefesi geleneğinin İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) felsefî sistemine atıfla okunup anlaşılabilirliği konusunda kuvvetli gerekçelere sahibiz. Bu çalışmaların da gösterdiği üzere, İbn Sînâ, Aristoteles mantığı temelinde tutarlı bir felsefî sistem oluşturma amacıyla hareket etmiş, ancak sadece Aristoteles’i anlama konu-

* Kıymetli katkılarından dolayı Hızır Murat Köse ve Özgür Kavak ile ufuk açıcı değerlendirmeleri için dergi hakemine müteşekkirim.

sunda tevarüs ettiği Yeni-Eflatuncu geleneği değil, başta kelim ilmi olmak üzere İslam toplumunun entelektüel ilgilerini de sisteme dâhil etmek suretiyle, İslam medeniyetindeki felsefi faaliyetin kendisinden sonraki gelişiminde neredeyse tek başvuru kaynağı olmayı başarmıştır.¹ İbn Sînâ'nın bu merkezî konumu özellikle metafiziğe dair görüşleri hakkında yapılan araştırmalar yoluyla bugün müsellemler bir hüküm olarak karşımızda dururken, aynı ya da benzeri bir hükme, İbn Sînâ'nın amelî felsefeye dair düşüncelerini konu edinen sınırlı sayıdaki çalışma aracılığıyla ulaşmak neredeyse imkânsızdır. Genel olarak amelî felsefe, özel olarak ise ahlak ve siyaset alanındaki İslam felsefesi birikimini konu edinen ikincil literatürün neredeyse tamamı, Fârâbî'yi (ö. 339/950) merkeze alan bir yaklaşım benimsemekte ve İbn Sînâ'yı, Fârâbî'nin "önemsiz" ve düşüncelerinin hangi bağlama yerleştirileceği belirsiz bir ardılı olarak resmetmektedirler.² İbn Sînâ ile ilgili böyle bir tasvirle

1 İbn Sînâ felsefesinin İslam felsefesi tarihi içindeki merkezî rolü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Peter Adamson, Richard C. Taylor, "Giriş", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2007, s. 6-9; Robert Wisnovsky, "İbn Sînâ ve İbn Sînâcî Gelenek", *a.e.* içinde, s. 103-149; Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)", *İbn Sînâ'nın Mirası*, ed. ve çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2004, s. 133-152.

2 Bu yaklaşımın en yeni örneklerinden birisi için bkz. Charles E. Butterworth, "Ahlak ve Siyaset Felsefesi", *İslam Felsefesine Giriş*, s. 293-315. Bu noktada bir bütün olarak İbn Sînâ'nın amelî felsefeye yaklaşımını ele alan -bilebildiğimiz kadarıyla- herhangi bir müstakil çalışmanın olmadığını belirtmeliyiz. İbn Sînâ'nın daha ziyade siyaset düşüncesine yoğunlaşan İngilizce ikincil literatür incelendiğinde ise bunun neredeyse sadece şu beş çalışmadan ibaret olduğu görülecektir: Erwin I. J. Rosenthal, "İbn Sînâ: The Synthesis", *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge 1958, s. 143-157 [Türkçesi: "İbn Sînâ: Sentez", *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul 1996, s. 209-229]; Miriam Galston, "Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy", *The Review of Politics*, XL/4 (October 1979), s. 561-577; Muhsin Mahdi, "Avicenna: Practical Science", *Encyclopedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, London-New York 1989, c. III, s. 84-88; James W. Morris, "The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. Charles E. Butterworth, Cambridge 1992, s. 153-198 [Bu makalenin de içinde bulunduğu eser Selahattin Ayaz tarafından *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir (İstanbul 1999). Ancak Morris'in İbn Sînâ ile ilgili makalesi çerçevesinde tercümenin kullanılamaz derecede yanlışlıklar ve eksiklikler içerdiği belirtilmelidir]; Charles E. Butterworth, "The Political Teaching of Avicenna", *Topoi*, 19 (2000), s. 35-44. Arapça literatürde bu konudaki en kapsamlı çalışma ise İbn Sînâ'nın siyaset felsefesini din ile siyaset arasındaki ihtilaf çerçevesinde inceleyen Ali Abbas Murad'ın eseridir: *Devletü's-şerî'a: Kırâe fî cedeliyyeti'd-dîn ve's-siyâse inde İbn Sînâ*, Beyrut 1999.

karşı karşıya olmamızın en önemli sebebi, Fârâbî'ye kıyasla İbn Sînâ'nın eserlerinde amelî felsefenin oldukça sınırlı bir yere sahip olmasıdır. Şaheseri olarak kabul edilen *eş-Şifâ* külliyatında mantığı ve nazarî felsefeyi tüm alt dallarıyla oldukça ayrıntılı bir şekilde inceleyen İbn Sînâ, amelî felsefeyi ise kitabın *el-İlâhiyyât (Metafizik)* bölümünün sonunda, kendi ifadesiyle “birtakım noktalara (*cümel*) işaret et[mek]” suretiyle kısaca ele almaktadır.³ Yine kendi ifadesinden hareketle, *eş-Şifâ*'da amelî felsefeye dair bu yaklaşımının, “bu konulara dair kapsamlı [ve] müstakil bir eser (*câmi'an müfreden*) kaleme alana kadar”⁴ başvurulmuş geçici bir çözüm olduğu anlaşılrsa da İbn Sînâ'nın ilerleyen yıllarda, vaadettiği tarzda kapsamlı ve müstakil bir eser yazmadığı da bilinmektedir: Velûd bir filozof olarak tanınan İbn Sînâ'nın eserleri incelendiğinde, gençliğinde kaleme aldığı ancak kayıp durumdaki *el-Birr ve'l-ism* ile birkaç küçük risale dışında amelî felsefeye dair müstakil hiçbir çalışmasının bulunmadığı; *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *Dânişnâme-i Alâî*, *Uyûnu'l-hikme*, *el-Hidâye* ve *el-İşârât ve't-tenbihât* gibi farklı hacimlerdeki *felsefî külliyat* tarzı eserlerinde ise amelî felsefeye ya hiç yer vermediği ya da felsefenin bu alanını, metafiziğe dair soruşturmasının sonunda kısa ve ana hatlarıyla ele aldığı hemen fark edilecektir.⁵

Böyle bir resmin İbn Sînâ'nın felsefesiyle ilgili zihinde şu tür soruları uyandırması son derece tabiidir: Acaba İbn Sînâ'nın nazarî felsefeye kıyasla amelî felsefe konusundaki görece sessizliği nereden kaynaklanmaktadır? Nazarî felsefe sözkonusu olduğunda, kendisine ulaşan düşünce mirasını değerlendirmeye tâbi tutup tercihlerini ve mevcut problemlere yönelik çözüm önerilerini bütün derinliğiyle ortaya koyan İbn Sînâ gibi sistem kurucu bir filozofun amelî felsefe alanında söylenebilecek her sözün selefleri -özellikle de Fârâbî- tarafından söylendiğini düşünmesi ne kadar makuldür?

Bu ve benzeri soruları hakkıyla cevaplayabilmenin tek yolu, İbn Sînâ'nın amelî felsefe tasavvurunun izlerini sürmekten geçmektedir. Bu amaçla aşağıda öncelikle nazarî akıl-amelî akıl ayırımı

3 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Medhal*, nşr. el-Eb Kanavâtî, Mahmud el-Hudayrî, Fuâd el-Ehvânî, Kahire 1951, 11.12.

4 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Medhal*, 11.13.

5 Yahyâ Mehdevî'nin İbn Sînâ bibliyografyasında ona aidiyeti kesin ya da kesine yakın kitaplar içinde amelî felsefeye dair olanlar şunlardır: *el-Birr ve'l-ism*, *el-Ahlâk*, *Kitâbu's-siyâse*, *Tedbîru menzili'l-asker*; bkz. Mehdevî, *Fihrist-i nüshahâ-yı musannefât-ı İbn Sînâ*, Tahran 1954.

çerçevesinde nazari felsefe ve amelî felsefenin mahiyetleri ve aralarındaki ilişkiler ele alınacak; ardından amelî felsefenin alt dallarına dair İbn Sînâ'nın yaklaşımı değerlendirilerek amelî felsefe-din ilişkisi ve bu bağlamda peygamberliğin mahiyeti ve toplum içindeki konumu çerçevesinde İbn Sînâ'nın sisteminde amelî felsefenin nasıl bir yere sahip olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

I

İlk defa Aristoteles tarafından *De Anima* 433a 14-15'te ortaya konulan nazari akıl-amelî akıl ayırımına İbn Sînâ telif hayatının ilk ürünü olan *Makâle fi'n-nefs alâ sünneti'l-ihstâr*'da kısa da olsa değinmektedir. İnsanî ya da aklî nefsin (*en-nefsü'l-insâniyye* veya *en-nefsü'n-nâtika*) yetkinleşme süreçlerini ele aldığı kısımda İbn Sînâ, aklî nefsin bilgiye (*ulûm*) yönelmesi durumunda bu yönelimin "akıl", aklî nefsin bu halinin ise özü itibariyle "nazari akıl" olarak isimlendirildiğini belirtmektedir. Aklî nefis; aşırılıklar şeklinde tezahür eden hilekarlığa çalışan zekâ (*cerbeze*)-aptallık (*ğabâvet*), tedbirsiz cesaret (*tehevür*)-korkaklık (*cübn*) ve şehvet düşkünlüğü (*fücûr*)-arzusuzluk (*sell*) gibi kötü güçleri (*el-kuvâ ez-zemîme*) kontrolü (*kahr*) altına almaya yöneldiğinde ise bu yönelim "siyaset", aklî nefsin bu hali ise özü itibariyle "amelî akıl" adını almaktadır.⁶ Eserin geri kalan kısmında bu tasnifin tazammunları konusunda herhangi bir bilgi vermeyen İbn Sînâ, henüz yirmi bir yaşındayken kaleme aldığı *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'de de bu konudaki ketumluğunu sürdürmektedir. Sözkonusu eserde herhangi bir tasnif yapmaksızın insan nefsinin *nâtika* denen gücünün ilgi sahasını (a) üretime dayalı (*sinâ'i*) işler, (b) oluş ve bozuluşa tâbi varlıklar üzerinde düşünme (*reviyye*), (c) zanaatların ortaya konması ve (d) küllî akledilir varlıkların tasavvuruna ulaşma şeklinde özetleyen İbn Sînâ, insanın bir amelî bir de nazari aklının olduğunu belirtmekte ve böylece ima yoluyla da olsa birbirine yakın anlamları ifade eden (a) ve (c) şıklarının amelî aklın, (b) ve (d) şıklarının ise nazari aklın hareket alanını oluşturduğunu ifade etmektedir.⁷ Ancak eserin devamında açıklamalarını nazari akıl düzeylerine hasretmesi, amelî aklın bu tablodaki yerini anlamamız konusunda başka eserlerine müracaat etmemizi gerekli kılmaktadır.

6 İbn Sînâ, *Makâle fi'n-nefs alâ sünneti'l-ihstâr*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *Ahvâlü'n-nefs* içinde, Kahire 1952, 170.19-171.2.

7 İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Mecmû' ev el-Hikmetü'l-Arûziyye*, nşr. Muhsin Sâlih, Beyrut 2007, 157.21-24.

el-Mebde' ve'l-me'âd bu konuda başvurulabilecek eserler listesinde ön sıralarda yer almaktadır. İbn Sînâ bu eserde aklî nefsin “ıdrak eden/bilen (*müdrîke âlime*)” ve “hareket ettiren/eylemde bulunan (*muharrike âmile*)” şeklinde iki gücünün bulunduğunu belirtmektedir. İdrak eden/bilen güç, tam anlamıyla küllî/aklî olan şeylerle ilgilenmekte ve düşüncelerimizdeki doğru ve yanlış (*hak ve bâtl*) yargılarını belirlemekte, hareket ettirici/eylemde bulunan güç ise insanın eylemlerine konu olan şeylerle alakadar olmakta, insana özgü zanaatları (*sînâ'ât*) ortaya koymakta ve insan eylemlerine dair temel yargılara, yani iyi/güzel ve kötü/çirkine (*kabîh ve cemîl*) dair bilgimizi oluşturmaktadır.⁸

İbn Sînâ yukarıdakilere ilaveten aklî nefsin “eylemde bulunan gücü”nün üç özelliğinden daha bahsetmektedir: (a) Alışkanlıkların sürmesini sağlamak, (b) zanaatlar hakkında düşünmek/fikir yürütmek, (c) insanın fiillerinde iyi olanı (*hayr*) veya iyi olduğu zannedileni seçmek. Bütün bu özellikleri yerine getirirken “eylemde bulunan güc”ün çoğu zaman nazarî güçten yardım alması gerekmektedir. İbn Sînâ'nın deyimiyile aklî nefsin nazarî gücü küllî görüşe (*er-re'yü'l-küllî*) sahipken, amelî güçte ise eyleme konu olacak şeye yönelik tikel görüş (*er-re'yü'l-cüz'î*) bulunmaktadır.⁹

Amelî aklın hem tanımı hem de nazarî akılla olan ilişkisine dair bu sınırlı çerçeveyi İbn Sînâ *eş-Şifâ*'nın “Nefs” bölümünde biraz daha genişletmektedir. İbn Sînâ aklî nefsin “eylemde bulunan gücü”nü işlevi açısından şöyle tanımlamaktadır: “İnsana özgü aklî nefsin eylemde bulunan gücü, insan bedeninin, düzeltici telakkiler doğrultusunda (*alâ muktedâ arâ'in tehussuhâ islâhiyyeten*)¹⁰ düşünmeye/bilinçli tercihe konu olan tikel fiillere yönelik hareket ilkesidir.”¹¹ Bu tanım amelî akla dair birkaç hususu ön plana çı-

8 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nurânî, Tahran 1363, 96.12-17.

9 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 96.18-21.

10 Metindeki “ıstılâhiyye” kelimesi Fazlur Rahman'ı takiben “ıslâhiyye” şeklinde okunmuştur; bkz. Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology*, London 1952, s. 122 (bl. IV, dn. 1).

11 Fazlur Rahman, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, London 1959, 45.19-20. Bu tanım İbn Sînâ tarafından başka eserlerinde de aynen kullanılmaktadır. Mesela bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, nşr. Mâcîd Fahrî, Beyrut 1985, 202.15-17; a.mlf., *Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *Ahvâlü'n-nefs* içinde, Kahire 1952, 63.3-4. İbn Sînâ'nın *Fî'l-hudûd* isimli eserinde de amelî akla dair bir tanıma rastlamak mümkündür: “Amelî akıl nefsin bir gücü olup şevk gücünü (*el-kuvvetü's-şevkiyye*), zanna dayalı bir amaç uğruna tikel varlıklardan tercih ➤

karmaktadır: Amelî akıl her ne kadar “akıl” olarak isimlendirilse de öncelikli görevi bilgi edinmek değil, beden hareketlerini yönetmektir. Bu hareketlerin tikel fiillere (*el-efâ’ilü’l-cüz’iyye*) yönelik olması, insanın ay-altı âlemdeki var oluşunu sürdürmesini sağlayan tüm eylemlerini kapsayacak bir niteliği haiz olduğu anlamına gelmektedir. Diğer yandan sözkonusu tikel fiillerin düşünmeye/bilinçli tercihe (*el-hâssa bi’r-reviyye*) konu olması kaydı, iradî fiillerin amelî aklın kapsamına girdiğini ve mesela vücudun tabîî işleyişinden kaynaklanan fiillerin amelî akıl tarafından yönetilmediğini göstermektedir. Son olarak yukarıdaki tanımda dikkat çeken bir diğer kayıt ise “düzeltici telakkiler doğrultusunda” ibaresidir. Bu ibare, amelî aklın bedeni düşünmeye/bilinçli tercihe dayalı tikel fiillere doğru hareket ettirirken ne tür bir amaca sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu açıdan “düzeltici telakkiler”, metnin devamından da anlaşıldığı üzere, amelî aklın bedenî güçleri “iyi”ye doğru sevk etme konusundaki mücadelesiyle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla “düzeltici telakkiler”i, *Makâle fi’n-nefs alâ sünneti’l-ihstâr*’da bahsi geçen amelî aklın aşırılıkları kontrol altına alarak bedenî güçler arasında *adaleti* tesis etme çabasının bir başka ifadesi olarak değerlendirmek mümkündür.

eş-Şifâ’daki metnin devamında İbn Sînâ amelî aklın üç ilişkisi üzerinde durmakta ve bu sayede amelî aklın işlevleri konusunda bizi biraz daha aydınlatmaktadır. İbn Sînâ’ya göre amelî aklın üç ilişkisi bulunmaktadır: (a) Hayvanî nefsin temâyül gücüyle (*en-nüzû’iyye*) ilişkisi, (b) hayvanî nefsin hayal-oluşturucu (*el-mütehayyile*) ve vehim güçleriyle ilişkisi ve (c) amelî aklın bizatihi kendisiyle ve nazarî akılla olan ilişkisi. Buna göre amelî aklın hayvanî nefsin temâyül gücüyle ilişkisinden insanın hızlı bir şekilde bulunma ve etkiye maruz kalmasına yol açan, utanma, gülme, ağlama ve benzeri durumlar meydana gelmektedir. Amelî aklın hayal-oluşturucu ve vehim güçleriyle ilişkisi sonucunda ise amelî akıl bu güçleri oluş ve bozuluşa tâbi varlıkların idare yollarının (*tedâbîr*) belirlenmesi ve insanlara özgü zanaatların tesisinde kullanılmaktadır. Amelî aklın kendisiyle ve nazarî akılla olan ilişkisinden ise “Yalan kötüdür”, “Zulüm kötüdür” türünden insanlar arasında yaygın ve meşhur (*zâi’a meşhûre*) öncüller doğmaktadır.¹² İbn Sînâ

ettiklerine (*mâ yahtâru*) doğru hareket ettiren bir ilkedir”; bkz. İbn Sînâ, *Fi’l-hudûd, Tis’u resâil fi’l-hikme ve’t-tabî’iyyât* içinde, Mısır 1908, 80.3-5.

12 İbn Sînâ’ya göre yaygın ve meşhur öncüller (*ez-zâi’ât, el-meşhûrât*), tasdik edilmeleri için “herkesin, çoğunluğun, âlimlerin, âlimlerin çoğunun ya ••

bu tür öncüllerin amelî akılda kesin kanıtlama (*burhân*) yoluyla doğmadığını, nazarî akıl tarafından kesin kanıtlama yoluyla doğrulukları ispatlandığında ise tam anlamıyla aklî öncül kategorisinde değerlendirilebileceğini belirtmektedir. İbn Sînâ'ya göre amelî akıl, nazarî aklın ortaya koyduğu hükümler gereğince bedenî tüm güçleri üzerinde hakimiyet kurmalı ve asla bedenî güçlerden etkilenmemelidir. Amelî aklın bedenî güçlerin etkisi altına girmesi, erdemsiz (*rezîle*) bir ahlakın oluşmasına yol açarken, amelî aklın edilgen değil etkin konumda bulunması insanın ahlakının da “erdemli (*fazîle*)” olmasını sağlayacaktır.¹³ Dolayısıyla İbn Sînâ insan nefsinin iki yönü olduğunu ısrarla vurgulamaktadır:

“Sanki nefsimizin iki yönü vardır: [Birincisi], bedene bakan yönüdür. Nefsin bu yönü, bedenî tabiatının gerektirdiği türden bir etkiyi asla kabul etmemelidir. [İkincisi], yüce ilkelere dönük yönüdür. Nefsin bu yönü ise oradan gelen etkiye devamlı surette açık olmalı ve oradan etkilenmelidir. Nefsin aşağıya [yani bedene] dönük yönünden “ahlak” doğarken, yukarıya dönük yönünden ise “ilimler” ortaya çıkmaktadır.”¹⁴

Nefsin güçleri arasındaki yönetici-yönetilen, efendi-hizmetkâr ilişkisine de değinen İbn Sînâ bu çerçevede amelî akıl ile nefsin diğer güçleri arasındaki ilişkiyi de kısmen aydınlatmaktadır. Maddî akılla başlayan ve en tepesinde müstefâd/kudsî aklın bulunduğu bu güçler hiyerarşisinde nazarî akıl aşamasının ardından sıra amelî akla gelmektedir. İbn Sînâ'ya göre amelî akıl, nazarî aklın maddîden müstefâda bütün aşamaları açısından hizmetkâr durumundadır, çünkü nefsin bedenle ilişkisinin yegâne amacı, nazarî aklın mü-

da âlimlerin önde gelenlerinin” tanıklığı gereken öncüllerdir. Bu tür öncüllerin ilk anda insanın fitratından kaynaklandığı düşünülse de İbn Sînâ bunun böyle olmadığını ileri sürmektedir. Zira ona göre insan fitratından neşet eden öncüllere dair insan aklında herhangi bir şüphe belirmezken yaygın öncüllerde durum böyle değildir. Yaygın ve meşhur öncüllerin insan nefsinde yerleşik olması, çocukluk çağından itibaren insanın ahlakî ve toplumsal hayatının bu tür öncüller çerçevesinde şekillenmesinden kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre yaygın ve meşhur öncüllerin bir kısmının doğruluğu kesin kanıtlamayı (*hucce*) gerektirirken bazılarının doğruluğu ise ancak bu işin ehli olanlar tarafından farkedilebilecek bir şart dolayısıyla; bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Burhân*, nşr. Ebu'l-Alâ Afifi, Kahire 1954, 66.1-4; a.mlf. *en-Necât*, 99.26-100.10.

13 Rahman, *Avicenna's De Anima*, 45.20-47.1; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, 202.17-203-8; a.mlf., *Fi'n-nefs*, 63.4-64.2.

14 Rahman, *Avicenna's De Anima*, 47.13-18; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, 203.18-21 (iktibasın son cümlesi *en-Necât*'ta yer almamaktadır).

kemmelliğe ulaşması ve her türlü maddîlikten arınmasıdır (*tezkiye*). Amelî akıl işte bu ilişkinin, yani nazarî akılla beden arasındaki ilişkinin yöneticisi (*müdebbir*) durumundadır. Amelî aklın hizmet aldığı güç olarak ise İbn Sînâ vehim gücünden bahsetse de amelî akılla vehim arasındaki ilişkiye dair ayrıntılı bir bilgi vermemektedir.¹⁵

eş-Şifâ'nın "Nefs" bölümünde insan nefsinin düşünme ve eylemde bulunma güçlerine tahsis edilmiş olan beşinci makalesinin birinci faslı, amelî aklın yapısını anlamamız noktasında bize yeni veriler sunması açısından önem taşımaktadır. Söz konusu fasılda insanın varlığını sürdürmesi açısından toplumsal hayata duyduğu ihtiyacı ve bu hayatın gerekliliklerini ele alan İbn Sînâ, faslın sonunda sözü insan nefsinin diğer canlılardan ayıran iki özelliğine getirmektedir. Bunlardan birincisi küllî düşüncelerle ilgilenen güç iken, diğeri tikel varlıklara/olaylara (*umûr*) dair düşüncelerle ilgilenen güçtür. Bu ikinci güç, fayda-zarar, güzel-çirkin ve iyi-kötü kategorileri çerçevesinde yapılması ya da terk edilmesi gereken fiilleri belirlemede ve bu belirleme sırasında da bir tür kıyas (*darb mine'l-kıyâs*) ve düşünme (*teemmül*) gerçekleştirmektedir. İnsan nefsinin bu gücü, yani amelî aklı, doğru (*sahih*) veya yanlış (*sakîm*) olsun, uzak ya da yakın gelecekte ortaya çıkacak mümkün varlıklar/olaylar (*emr*) hakkında bir görüş ortaya koymayı amaç edinmektedir. Amelî aklın ilgi sahasına giren varlıklara dair daha önceki tanımlarında "tikel varlıklar"ı ön plana çıkaran İbn Sînâ'nın burada "tikel varlıklar"ı "mümkün varlıklar/olaylar" kaydı ile sınırlaması dikkat çekicidir. Öyle anlaşılıyor ki aslında "imkân" vasfı "tikel varlıklar" tabirinin içinde mündemiç olsa da İbn Sînâ bunu özel olarak vurgulama ihtiyacı hissetmiştir. Ona göre yokluğu imkânsız olan zorunlu varlıkların/olayların ve var olmaması zorunlu olan imkânsız olan varlıkların/olayların varlığa getirilmeleri veya yok edilmeleri ya da geçmişte meydana gelmiş bir şeye tekrar varlık kazandırma konusunda düşünmek beyhudedir. Tikel mümkün varlıklar/olaylar hakkında faydalı-zararlı, güzel-çirkin ve iyi-kötü kategorilerine göre hüküm veren amelî akıl, *icmâ'iyye* gücünü,¹⁶ o da tüm bed-

15 Rahman, *Avicenna's De Anima*, 50.13-20; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, 206.23-207.4; a.mlf., *Fi'n-nefs*, 67.12-68.3.

16 İbn Sînâ hareket gücünü (*el-kuvvetü'l-muharrike*), hareket için gerekli iradeyi doğuran (*el-kuvvetü'l-bâ'ise*) ve eylemi yapan (*el-kuvvetü'l-fâ'ile*) şeklinde iki kısma ayırmakta, istenilen şey hakkında kesin iradeyi ortaya koyarak eylemi yapan gücün harekete geçmesini sağlayan güce ise *el-kuvvetü'l-nüzû'iyye* veya *el-kuvvetü'l-icmâ'iyye* adını vermektedir. Nefsin hareket ettirici güçlerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s. 152-161.

ni sözkonusu varlık/olay hakkında fiil ya da terk yönünde harekete geçirmektedir. Amelî akıl hüküm verme sürecinde ise nefsin küllîlerle ilgilenen gücüne, yani nazarî akla müracaat etmekte ve ondan aldığı büyük öncüllerden hareketle tikel varlıklar/olaylara dair sonuçlar çıkarmaktadır. İbn Sînâ'ya göre nazarî akıl doğru ve yanlışta (*sıdk ve kizb*) göre hüküm verirken amelî akıl hükümlerinde iyi/güzel ve kötü/çirkini esas almakta; nazarî akıl yargılarında “zorunlu”, “imkansız” ve “mümkün” hükümlerini kullanırken amelî akıl “güzel”, “çirkin” ve “mubah” ile ilgilenmektedir. Nazarî aklın ilkelerini önsel (*evvelî*) öncüller oluştururken amelî aklın ilkelerini ise (a) meşhur (*meşhûrât*), (b) kabule dayalı (*makbûlât*),¹⁷ (c) zanna dayalı (*maznûnât*)¹⁸ ve (d) güvenilir nitelikteki tecrübeye dayalı öncüller yerine zannî öncüllerden oluşmuş zayıf tecrübeye dayalı öncüller (*et-tecribiyyât el-vâhiye*) oluşturmaktadır. Daha önce amelî aklın sadece yaygın ve meşhur öncülleri kullandığını ifade eden İbn Sînâ'nın burada amelî aklın kullanım sahasına giren öncül çeşidini artırdığı dikkat çekmektedir. Bu öncül çeşitleri incelendiğinde bunların hiçbirisinin doğrudan doğruya kesin kanıtlamayı, yani *burhanı* veren türden öncüller (yani İbn Sînâ'nın *yakîniyyât* olarak isimlendirdiği ve önsel [*evveliyât*], tecrübeye dayalı [*tecribiyyât*], tevatüre dayalı [*mütevâtirât*] ve duyulara dayalı [*mahsûsât*]) olmadığı görülecektir. İbn Sînâ'nın akıl yürütme türleri ve bunların dayandığı öncüllere dair açıklamalarına göre ise meşhur öncüller cedelî ve hatabî türden akıl yürütmelerde, kabule ve zanna dayalı öncüller ise hatabî türden akıl yürütmelerde kullanılmaktadır.¹⁹ Nazarî akıl ile amelî aklın öncülleri arasındaki bu farklılık, ilk planda nazarî akıl yoluyla kesin kanıtlamaya ulaşılabılırken amelî aklın böyle bir konuma sahip bulunmadığı izlenimi uyandırır da İbn Sînâ açısından durumun tam da böyle olmadığı-

17 Kabule dayalı öncüller, tasdik edilmeleri, doğru söylediğine güvenilen birisi tarafından ifade edilmesinden kaynaklanan öncüllerdir. İbn Sînâ bir kişinin sözüne güvenilmesini ise ya kendisine has semavî bir durumla (yani peygamber olmasıyla) ya da kendisini başkalarından ayırt eden bir görüş ve fikir sahibi olmasıyla açıklamaktadır; bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, 98.14-16.

18 Zanna dayalı öncüller, herhangi bir kesin inanç oluşturmaksızın doğru olduğu zannedilen öncüllerdir. Bu zannın sebebi İbn Sînâ'ya göre ya bu tür öncüllerin meşhur ve yaygın öncüllere benzemeleri ve bu sebeple herhangi bir tahkikatta bulunulmaksızın ilk anda kabul edilmeleri ya da güvenilir bir kimse tarafından ifade edilmeleridir; bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Burhân*, 66.16-67.3; a.mlf., *en-Necât*, 100.23-101.5.

19 Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, 102.24-25; a.mlf., *Uyûnu'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt-Beyrut 1980, 12.5-6, 13.5-6.

nı söylemek mümkündür. Zira ona göre cedel ve hatâbe, burhana kıyasla daha alt bir akıl yürütme türünü ifade etse de bu, cedel ve hatâbenin öncüllerinin tamamen yanlış olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü hem nazarî hem de amelî güç, sözkonusu öncülleri kullanarak hüküm verdiklerinde bu hükmün kesin bilgi (*re'y*) veya zan olma durumundan bahsedilebilmektedir.²⁰ Diğer yandan yaygın ve meşhur öncüllerin önsel olma ihtimallerini de göz ardı etmemek gerekmektedir. İbn Sînâ'nın deyişiyle bu tür öncüllerin önselliği ve doğruluğu "açığa çıkartılmaya muhtaçtır."²¹ Ayrıca İbn Sînâ'ya göre bütün önsel öncüller yaygın ve meşhur niteliği haizdir.²² Kabule dayalı öncüllerin doğruluk ve kesinliğinin tek kıstasını ise öncülleri ifade eden kişinin güvenilirliği oluşturmaktadır ki, bu, o kişi nezdinde sözkonusu öncüllerin kesin kanıtlanmasının bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Aynı durumun zanna dayalı öncüller ya da bu tür öncüllerden hareketle edinilen zayıf tecrübeler için de geçerli olduğu düşünülebilir.²³

İbn Sînâ amelî akıl, vehim-hayal, arzu (*şehvet*) ve öfke (*gazab*) güçleriyle birlikte bedendeki organları harekete geçiren ilkeler içinde değerlendirmektedir. Ona göre amelî akıl, toplumsal hayatı tesis, toplumsal hayattan kaynaklanan sıkıntılardan/problemlerden korunma ve toplumsal yaşamı gerektiği şekilde sürdürebilmenin kaynağı olup bu açıdan tüm bedenî güçlerin lideri konumundadır ve hiyerarşide altında bulunan bedenî güçler, bedeninin yararı konusunda amelî aklın gösterdiği doğrultuda hareket etmektedir.²⁴ Bu noktada İbn Sînâ, genellikle nazarî aklın yetkinlik dereceleri olarak ortaya koyduğu hiyerarşik yapılanmaya amelî akıl da dâhil etmektedir. İbn Sînâ hem nazarî hem de amelî akıl açısından mutlak anlamda bir istidad ve yetkinlik halinden bahsedebileceğini be-

20 Rahman, *Avicenna's De Anima*, 207.20-208.5.

21 İbn Sînâ, *Uyûn*, 12.6.

22 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Burhân*, 66.9.

23 Netice itibarıyla *yakînî* bir öncüle dayanıp dayanmamasını bir kenara bırakarsak, İbn Sînâ'ya göre amelî felsefe açısından *hatâbenin*, yani retoriğin önemini vurgulamak gerekmektedir. Ona göre retoriğin kullanım alanını toplumsal konular (*el-umûru'l-medeniyye*) oluşturmaktadır. Retorik, genel olarak insanların (*cumhur*) neyi yapıp neyi yapmamaları gerektiği, neyin adalet neyin zulüm, neyin övülen neyin yerilen olduğu türünden tikel konularda ikna edilmelerinde kullanılmaktadır; bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Burhân*, 54.8-13; a.mlf., *Uyûn*, 13.13-14; a.mlf., *el-Hidâye*, nşr. Muhammed Abduh, Kahire 1974, # 51.

24 Rahman, *Avicenna's De Anima*, 208.8-209.4.

lirtmekte ve mutlak istidad halinin gerek nazarî gerekse amelî akıl açısından “maddî (*heyûlânî*) akıl” olarak isimlendirildiğine dikkat çekmektedir. Bu aşamanın ardından nazarî ve amelî akıl, fiillerini yetkinleştirmek üzere ilkelerine müracaat ettiklerinde, yani nazarî akıl önsel öncüllere, amelî akıl da meşhur öncüllere yöneldiklerinde her ikisi de “meleke halinde akıl” durumuna yükselmektedir. İbn Sînâ, “meleke halindeki akıl”dan sonra gelen aşamaları açıkça ifade etmemekte, nazarî ve amelî akıl güçlerinde sonraki aşamalarda kazanılmış (*mükteseb*) yetkinliklerinin gerçekleşeceğini belirtmekle yetinmektedir.²⁵

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da amelî akıl hakkında ortaya koyduğu tanım ana hatlarıyla *el-İşârât ve't-tenbihât*'ta da koruduğu görülmektedir. Ne var ki o, *eş-Şifâ*'daki gibi ayrıntılı sayılabilecek açıklamalara *el-İşârât*'ta yer vermemekte, amelî akli tanımlamakla yetinerek onun nefsin diğer güçleriyle olan ilişkisine değinmemektedir. İbn Sînâ öncelikle amelî aklın bedenini yönetiminden sorumlu olduğunu vurgulamaktadır. Bu yönetimi gerçekleştirirken amelî aklın vazifesi, tikel insan fiillerinden gerçekleştirilmesi gerekeni ortaya koymaktan ibaret olarak resmedilmektedir. Amelî aklın gerekli fiilleri ortaya koymadaki amacı, seçime dayalı hedeflere (*ağrâz ihtiyâriyye*) ulaşmak, yani iradî fiiller gerçekleştirmektir. İbn Sînâ, amelî aklın bu amaca ulaşmak için kullandığı öncül çeşitlerini, *eş-Şifâ*'daki ifadelerinden farklı olarak, önsel (*evvelî*), yaygın/meşhur (*zâi'a*) ve tecrübeye dayalı öncüller şeklinde sıralamakta ve kabule, zanna ve zayıf tecrübeye dayalı öncülleri listeden çıkarmaktadır. *el-İşârât* ile *eş-Şifâ* arasındaki bu farklılık konusunda Fahreddîn er-Râzî ve Nasîruddîn et-Tûsî gibi meşhur *el-İşârât* şârihleri herhangi bir açıklama yapmamakta, yalnızca Tûsî bu öncül listesine zanna dayalı öncülleri (*zanniyye*) de eklemektedir. İbn Sînâ'nın ifadelerine göre nazarî aklın yardımıyla önsel, yaygın/meşhur ve tecrübeye dayalı öncüllerden hareketle ortaya çıkan küllî hükümleri elde eden amelî akıl bu hükümleri tikel varlıklara/olaylara tatbik etmekle görevlidir.²⁶ Amelî aklın dayandığı öncüller meselesi kapalılığını sürdürse de bu aşamada en makul yorum, İbn Sînâ'nın bu üç öncül türünü (önsel, yaygın/meşhur ve tecrübeye dayalı) diğer öncül türlerinin kendilerinden neşet ettiği ana türler olarak görmüş olabileceğidir.

25 Rahman, *Avicenna's De Anima*, 209.4-13.

26 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât (ma'a şerhi Nasîruddîn et-Tûsî)*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire 1985, c. II, 387.4-388.6.

Amelî aklın işlevleri açısından son olarak İbn Sînâ'nın *Ahvâlü'n-nefsi'l-insâniyye* isimli eserinin üzerinde durmak gerekmektedir. İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-me'âd* ile aynı dönemde kaleme aldığı (ykl. 1013-1014) bu eser, *eş-Şifâ* ve *en-Necât*'ın nefis kısımlarının başlıca kaynakları arasındadır.²⁷ *Ahvâlü'n-nefs* ile *eş-Şifâ*, amelî akıl meselesi sözkonusu olduğunda büyük ölçüde örtüşse de *Ahvâlü'n-nefs*'in peygamberliğin ispatına tahsis edilen on üçüncü faslında amelî aklın peygamberlik açısından sahip olduğu konuma dair İbn Sînâ'nın açıklamalarına sonraki dönem eserlerinde aynı berraklıkta rastlamak mümkün değildir.

Ahvâlü'n-nefs'teki peygamberlik bahsi, kozmoloji teorileriyle iç içe bir yapı arz etmektedir. İbn Sînâ'nın kozmolojisinin (ve bilgi kuramının) en önemli unsurlarının başında, her biri bir nefis ve akla sahip olan felekler gelmektedir. Feleklerin semavî nefsleri, feleklerin gaye sebebi durumundaki akıllarına karşı duydukları arzu ve şevk sebebiyle felekleri hareket ettirmektedir. Her bir feleğin semavî aklı ezeli ve küllî kavramlar ihtiva etmekte olup bu akıllar saf akıl niteliğini haiz olduklarından, ay-altı âlemdeki tikellere dair herhangi bir bilgi içermemektedir. Saf akıl olmayan semavî nefslerin sahip oldukları maddî veche, onların oluş ve bozuluş âlemindeki tikelleri bilmelerine imkân vermektedir. Semavî nefslerin sözkonusu tikellere dair bilgisi ise insanların bu tikeller hakkındaki bilgisinden daha üstündür; zira nefsler tikel hadiselerin meydana gelmesinde aracı bir role sahip olup gelecekte varlığa çıkacak ya da yok olacak tikel durumların bilgisine önceden muttali olabilmektedirler.²⁸ İbn Sînâ başka eserlerinde hem semavî akılları hem de semavî nefsleri meleklerle özdeşleştirmekte ve akılların "büyük melekler (*el-kerrûbiyûn*)",²⁹ nefslerin ise "iş gören melekler (*el-melâiketü'l-amele/el-melâiketü'l-âmile*)"³⁰ olduğunu belirtmektedir.

Ahvâlü'n-nefs'te İbn Sînâ, semavî akıllar ve nefslerdeki bilgileri aklî nefsin hangi güçlerinin alabileceği konusunu açıklığa kavuşturmaktadır. Buna göre semavî akıllardaki aklî suretlerle insanî

27 Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden 1988, s. 32, 99-100; İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 9-11 (Ehvânî'nin mukaddimesi).

28 Rahman, *Avicenna's De Anima*, 178.14-180.7; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Îlâhiyyât*, nşr. el-Eb Kanavâtî, Sa'îd Zâyid, Kahire 1951, 386.14-387.3, 436.13-17, 437.7-11.

29 İbn Sînâ, *Fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye, Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabî'iyât* içinde, Mısır 1908, 113.12.

30 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Îlâhiyyât*, 435.8; a.mlf., *Aksâm*, 114.2.

nefsin nazarî akıl gücü irtibata geçebilirken, semavî nefslere irtibatı ise amelî akıl sağlamakta, ancak amelî akla bu işlemde hayal-oluşturucu güç (*el-mütehayyile*) yardımcı olmaktadır:

“Akledilir suretlere gelince, onlarla irtibat nazarî akıl aracılığıyla gerçekleşmektedir, ancak bizim tartışmamızın konusu olan bu suretlere [yani tikel olayların suretlerine] gelince, nefis onları başka bir güç, yani bu bağlamda hayal-oluşturucu gücün kendisine hizmet ettiği amelî akıl aracılığıyla tasavvur eder. Dolayısıyla nefis, amelî akıl denen gücü vasıtasıyla yüce nefsin cevherlerinden tikel şeyleri alırken, nazarî akıl denen gücü aracılığıyla da hiçbir şekilde tikel suretleri ihtiva etmesi mümkün olmayan yüce akılların cevherlerinden küllî şeyleri elde etmektedir.”³¹

İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-me'âd*'da semavî feleklerin nefsleriyle insan nefsi arasındaki köken benzerliği (*mücânese*) bulunduğu na dair ifadesi³² ile *eş-Şifâ*'nın “Metafizik” kısmında semavî felekleri hareket ettiren nefsleri “bizim amelî aklımıza (*ke'l-akli'l-ameli fînâ*)” benzetmesi³³ semavî nefslere amelî akıl arasındaki ilişkiyi anlamamıza bir parça daha yardımcı olacaktır. Diğer yandan İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da amelî aklın üç ilişkisinden bahsederken bunlardan ikincisinin, hayvanî nefsin hayal-oluşturucu (*el-mütehayyile*) ve vehim güçleriyle olan ilişkisi olduğu ve bu ilişkiden oluş ve bozuluşa tâbi varlıkların idare yollarının belirlenmesi ve insana özgü zanaatların tesisinin doğduğunu belirttiği hatırlanacak olursa, *Ahvâlü'n-nefs*'teki yukarıda iktibas edilen metinde ifade edilen amelî aklın hayal-oluşturucu güçten nasıl bir hizmet aldığı konusu biraz daha vuzuha kavuşmaktadır. Ancak İbn Sînâ *Ahvâlü'n-nefs*'te, amelî aklın hayal-oluşturucu güçle ilişkisinin, özellikle peygamber sözkonusu olduğunda ortaya çıkan bir başka sonucunu daha gündeme getirmektedir. Buna göre peygamberin amelî aklı uykudayken rüya yoluyla veya uyanık durumda semavî nefslere oluş ve bozuluşa tâbi tikel durumlara dair bilgi elde edebilmekte ve peygamber bu bilgiyi son derece güçlü hayal-oluşturucu gücü sayesinde muhataplarının anlayabileceği şekle dökebilmekte ve geleceğe dair kesin öngörülerde bulunabilmektedir. Bu tür bilgilere rüyalar sayesinde başka

31 İbn Sînâ, *Ahvâl*, 117.3-8; krş. Dimitri Gutas, “İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (*el-Mütehayyile*) ve Aşkın Bilgi”, çev. M. Cüneyt Kaya, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 35 (2008/2), s. 164.

32 İbn Sînâ, *el-Mebde'*, 117.14-17; Gutas, “Hayal-Oluşturucu Güç ve Aşkın Bilgi”, s. 161.

33 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 387.7.

insanlar da sahip olabilse de onların rüyada gördüğü şeyler çoğunlukla insanın hayvanî veya diğer türden arzularının yol açtığı bedenî görüntülerle karışmaktadır. Bu tür bir rüyanın yorumuna dayanarak öngöründe bulunmak tehlikeli ve son derece zor bir iştir, çünkü her zaman bedenden kaynaklanan görüntüleri semavî görüntülerden ayırt etmek mümkün olmamaktadır. Bu noktada peygamberin ayrıcalığı, bedenden kaynaklanan görüntülerle herhangi bir şekilde karışma ihtimali olmaksızın aynı rüyadaki gibi uyanık olduğu durumlarda da semavî görüntüleri alabilmesinden kaynaklanmaktadır.³⁴

II

Amelî aklın ve dolayısıyla nazarî aklın tanım ve işlevine dair yukarıda ortaya koyduğumuz çerçeve bize İbn Sînâ'nın felsefî ilimler tasnifini anlamlandırmak için de bir zemin hazırlamaktadır. Zira İbn Sînâ tarafından çizilen tabloda amelî aklın hareket sahası aynı zamanda amelî felsefenin sınırlarını da tayin etmekte ve amelî aklın ve felsefenin hangi varlık alanlarıyla ilişkili olduğunu da belirlemektedir. Başta *eş-Şifâ*'nın "Giriş (*el-Medhal*)" bölümü olmak üzere İbn Sînâ pek çok eserinde ilimler tasnifine dair görüşlerini ana hatlarıyla okuyucularıyla paylaşıp da bunlar içinde bir tanesi özel olarak bu konuya hasredilmiştir: *Fî Aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*.³⁵ İbn Sînâ sözkonusu eserde, nazarî felsefenin amacının "mevcudiyetleri insanın eylemleriyle (*ef'âl*) ilişkisi olmayan varlıkların durumuna dair *kesin bir inanç* (*el-i'tikâdu'l-yakînî*) elde etmek" iken amelî felsefenin amacının "varlıklara dair insanda kesin bir inanç oluşturmak değil, *iyi* (*hayr*) olanı elde etmek için insanın eylemlerine konu olan hususlarda bir görüşe (*re'y*)³⁶ ulaşmak" olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla amelî felsefede amaç, nazarî felsefede olduğu gibi sadece *doğru ve kesin bir görüş* (*re'y*) elde etmek değil,

34 İbn Sînâ, *Ahvâl*, 114.3-119.11; Rahman, *Avicenna's De Anima*, 176.11-182.8. İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisinin özlü bir anlatımı için bkz. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London 1958, s. 30-64; Michael E. Marmura, "Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'arite Theology", *Probing in Islamic Philosophy*, New York 2005, s. 202-204; Morris, "The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy", s. 177-198.

35 İbn Sînâ'nın ilimler tasnifi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, s. 152-153; Halide Yenen, "İbn Sînâ'da İlimler Tasnifi ve *Risâle fî Aksâm el-Hikme*", *Kutadgubilig*, sy. 14 (Ekim 2008), s. 61-71.

36 Metindeki "sıhhatü re'yin" ibaresi Yenen'i takiben "re'yin" şeklinde okunmuştur; bkz. Yenen, "İbn Sînâ'da İlimler Tasnifi", 83.2.

neticede bir fiile yol açacak olan ya da bir fiilde kendisini gösterecek olan *doğru bir görüşe* ulaşmaktır.³⁷

eş-Şifâ'nın “Giriş” bölümündeki nazarî-amelî felsefe ayrımı da yukarıda sunulan tanımlarla uyumluluk arz etmektedir. Felsefenin gayesinin “insanın gücü ölçüsünde bütün varlıkların hakikatlerine vâkıf olmak” olduğunu ifade eden İbn Sînâ, felsefenin konusu olan “mevcudat”ın (a) “bizim seçim ve eylemimize bağlı olmaksızın var olanlar” ve (b) “varlıkları bizim seçim ve eylemlerimize bağlı olanlar” şeklinde iki ana kısma ayrılabilirliğini ileri sürerek birinci kısmın nazarî felsefenin, ikinci kısmın ise amelî felsefenin araştırma konusunu oluşturduğunu belirtmektedir. Nazarî felsefeyle hedeflenen, nefsin sadece bilme yoluyla yetkinleştirilmesi (*tekmîl*) iken, amelî felsefenin amacı sadece bilerek değil, eyleme dökülebilecek şeyi bilip bu bilgiye göre eylemde bulunmak suretiyle nefsin yetkinleştirilmesi olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla *Aksâm*'da da ifade edildiği şekliyle nazarî felsefe eyleme dökülemeyecek kesin inanca (*i'tikâdu re'yin*) ulaşmayı hedeflerken, amelî felsefe eylemle ilişkili kesin bir görüşe (*ma'rifetü re'yin*) sahip olmayı amaçlamaktadır.³⁸ Bu çerçevede İbn Sînâ'ya göre nazarî felsefenin amacının doğruyu (*hak*) bilmek, amelî felsefenin amacının ise iyiyi (*hayr*) bilmek olduğunu söylemek mümkündür.³⁹

Amelî felsefeyi insanın seçim ve eylemlerine bağlı olan varlıklarla ilişkilendirmesi İbn Sînâ açısından amelî felsefenin kapsam ve kısımlarını da tayin etmektedir: (a) İnsanın kendi şahsına yönelik eylemleri, (b) aile hayatına dönük eylemleri ve (c) toplum hayatıyla ilgili eylemleri. Böylece karşımıza amelî felsefenin geleneksel üçlü tasnifi çıkmaktadır: Ahlak, Ev idaresi/Ekonomi ve Siyaset.⁴⁰

37 İbn Sînâ, *Aksâm*, 105.5-13. Bu noktada İbn Sînâ'nın nazarî ve amelî felsefeyi tanımlarken kullandığı *i'tikâd*, *re'y* ve *ma'rifet* kelimeleri arasındaki ilişkiye değinmek gerekmektedir. İbn Sînâ, *i'tikâd*ı bilginin en genel cinsi olarak kabul etmekte ve *re'y*, *zann*, *ma'rifet* vb. diğer tüm bilgi türlerini *i'tikâd*ın kapsamında değerlendirmektedir. Ona göre *re'y* “kesin *i'tikâd*”, *zann* ise “kesinlik derecesine ulaşmamış, ancak kesin olmaya yatkın *i'tikâd*”dır. *Ma'rifet* ise tikellere dair idrak anlamına gelmekte ve bu anlamıyla *re'y*den ayrılmaktadır; bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Burhân*, 51.6-16, 58.10-18; Rahman, *Avicenna's De Anima*, 207.20-208.2.

38 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Medhal*, 12.3-10; krş. a.mlf. *Uyûn*, 16.6-8; a.mlf., *İlâhiyyât-ı Dânişnâme-i Alâî*, nşr. M. Mu'în, Tahran 1383, 1.12-3.4.

39 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Medhal*, 14.17-18.

40 İbn Sînâ, *Aksâm*, 107.5-8; a.mlf., *eş-Şifâ: el-Medhal*, 14.11-15; a.mlf., *Uyûn*, 16.8-9, a.mlf., *Dânişnâme*, 2.7-3.4.

Amelî felsefenin konusu ve amacına dair bu açıklamaların ardından İbn Sînâ'nın *Aksâm*'da bu üç alanın konuları ve amaçları ile Antik-Helenistik mirasta hangi filozoflar tarafından hangi eserlerde ele alındığına dair tespitlerine geçebiliriz. İbn Sînâ'ya göre amelî felsefenin birinci kısmını oluşturan ahlak, dünya ve ahiret hayatında mutlu olabilmesi için insana özgü durumların nasıl olması gerektiğini araştırmaktadır ve Aristoteles'in ahlaka dair eseri (yani *Nikhomakhos'a Ahlak*) bu alandaki en temel başvuru kaynağını oluşturmaktadır.⁴¹

İbn Sînâ'ya göre insanın eylemlerinin toplumsal ayağı, ancak bir tür ortak yaşamla (*müşâreke*) gerçeklik kazanabileceği ve bu ortak yaşamın da kapsam açısından aile ve şehir şeklinde iki düzeyi bulunduğu için, amelî felsefenin ahlaktan sonra ele alınması gereken unsurları, bu iki toplumsal birliktelik şekli olmalıdır. Buna göre amelî felsefenin ikinci kısmı, “insanın eşi, çocuğu ve hizmetçisiyle/kölesiyle (*mamlûk*) birlikte yaşadığı evini, mutluluğu kazanmasını mümkün kılacak düzenli bir şekilde nasıl idare edeceğini” ele almakta olup bu konunun ayrıntıları öncelikle Bryson'un *Ev İdaresi (tedbîru'l-menzil) Üzerine* isimli kitabında (*Oikonomikos*) ve Bryson dışında bu konuda eser kaleme alan pek çok kimsenin çalışmalarında yer almaktadır.⁴²

Amelî felsefenin üçüncü kısmı ise genel olarak şehir düzeyindeki toplulukları incelemektedir. İbn Sînâ bu ilmin kapsamına giren konuları *Aksâm*'da daha da ayrıntılandırmaktadır: (a) Siyasî rejimler (*es-siyâsât*), (b) yönetici türleri (*er-riyâsât*) (c) erdemli ve düşük (*redî*) şehir topluluklarının çeşitleri, bunların tam olarak gerçekleşme şekli, ve yok oluşlarının sebebi, birbirlerine nasıl dönüştükleri. Bu konu başlıklarının ardından İbn Sînâ'nın “bu [ilmin] yönetim/yönetici (*mülk* veya *melik*) ile ilgili kısmı” ve “bu [ilmin]

41 İbn Sînâ, *Aksâm*, 107.8-11. İbn Sînâ *eş-Şifâ*'da ahlak ilmini (*ilmu'l-ahlak*), “tek bir ferdin nefsinin tezkiyesini düzenleyen görüşleri ortaya koyan ilim” olarak tarif etmektedir; bkz. *eş-Şifâ: el-Medhal*, 14.14-15. *Uyûn*'da ise *el-hikmetü'l-hulkiyye* olarak isimlendirdiği ahlakı “nefsin tezkiyesi için faziletlerin ve bunların nasıl kazanılacağı; nefsin arınması için de reziletlerin ve onlardan nasıl korunulacağına bilinmesini sağlayan” bir ilim olarak açıklamaktadır (16.17-18).

42 İbn Sînâ, *Aksâm*, 107.11-15. *eş-Şifâ: el-Medhal*'de ev idaresi/ekonomiye (*tedbîru'l-menzil*) “insanın özel ortak yaşamını düzenleyen görüşleri belirleyen ilim” olarak atıfta bulunan (14.12-13) İbn Sînâ, *Uyûn* da ise *el-hikmetü'l-menziliyyenin* “ev halkı (eşler, çocuklar ve hizmetliler) arasında nasıl bir ortak yaşam tesis edilmesi gerektiğine dair bilgiyi” sağladığını belirtmektedir (16.14-17).

peygamberlik (*nübüvve*) ve dinle (*şerî’at*) ile ilgili kısmı” şeklinde iki konuya ve bunlarla ilgili literatüre işaret etmesi, amelî felsefenin bu kısmıyla ilgili tabloyu kısmen muğlaklaştırmaktadır: Acaba sözkonusu iki kısım yukarıda sıralanan üç konuyu kapsayan daha üst bir konuma mı sahiptirler, yoksa bu üç konuyla aynı derecede ve seviyede amelî felsefenin bu kısmının muhtevasını mı oluşturmaktadırlar? İbn Sînâ yönetimle/yönetici ile ilgili hususların Eflatun ve Aristoteles’in siyasete dair kitaplarında ele alındığına işaret ederek Eflatun’un *Cumhuriyet*’i ile tercümeler döneminde Arapçaya tercüme edilip edilmediğine dair kesin bir bilgiye sahip olmadığımız, ancak biyo-bibliyografik eserler yoluyla en azından isminin ve ana hatlarıyla içeriğinin bilindiğini tahmin edebileceğimiz Aristoteles’in *Politika*’sına göndermede bulunmaktadır.⁴³ *Cumhuriyet* ve *Politika*’nın (ve İbn Sînâ’nın selefi Fârâbî’nin *el-Medînetü’l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü’l-medeniyye*’sinin) muhtevası incelendiğinde, bu eserlerin İbn Sînâ’nın amelî felsefenin bu kısmı tarafından ele alındığını belirttiği üç konu başlığını içerdiği hemen fark edilecektir. Dolayısıyla İbn Sînâ’nın “bu [ilmin] yönetim/yönetici (*mülk* veya *melik*) ile ilgili kısmı” şeklinde atıfta bulunduğu konunun aslında daha önce sıraladığı üç konunun bir üst başlığı olarak değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Peki, bu durumda amelî felsefenin üçüncü kısmının peygamberlik ve dinle ilgilenen yönü nasıl yorumlanmalıdır? Bunun için ilgili kısmı tümüyle iktibas etmek yerinde olacaktır:

“[Bu ilmin] peygamberlik ve dinle (*şerî’at*)⁴⁴ ilgili kısmı, o ikisinin ya-

43 İbn Sînâ, *Aksâm*, 107.15-108.3. İbn Sînâ *eş-Şifâ: el-Medhal*’de *siyaset* denen bu ilim sayesinde “insanın genel ortak yaşamını düzenleyen görüşlerin belirlendiğini ve şehrin/devletin nasıl yönetileceğinin bilindiğini” belirtmektedir (14.11-12). *Uyûn* da ise *el-hikmetü’l-medeniyyenin*, “gerek maddî refah (*mesâlihu’l-ebdân*) gerekse insan türünün bekasını sağlamak üzere yardımlaşmak için fertler arasında gerçekleşen ortaklığın niteliğini bilme-yi” sağladığını vurgulamaktadır (16.13-14).

44 İbn Sînâ’nın burada ve başka metinlerinde kullandığı *şerî’at* kelimesini sadece “İslam hukuku” şeklinde anlamak hatalı olacaktır. İbn Sînâ kimi zaman bu kelimeyi dinin yaşantıya dönük yüzünü ifade etmek üzere kullandığını ihsas ettirse de *şerî’at* ile daha ziyade, inanç ve fıkıh boyutlarını da kapsayacak şekilde en genel anlamıyla “din”i kastetmektedir. Fârâbî’nin *Kitâbu’l-Mille*’deki şu ifadeleri İbn Sînâ’nın tavrını anlamak açısından önemlidir: “*Şerî’at* ve *sünnet* kelimelerinde olduğu gibi *dîn* ve *millet* kelimeleri de neredeyse eşanlamlı iki kelimedir. Çoğunluğa göre *şerî’at* ve *sünnet* kelimeleri *milletin* iki kısmından [yani görüş ve eylemlerden] belirlenmiş eylemlere delalet etmekte ve onlar için kullanılmaktadır. Aynı şekilde, belirlenmiş görüşlere *şerî’at* adını vermek de mümkündür. O halde *şerî’at*, *millet* ve *dîn* aynı şeyleri ifade eden eşanlamlı kelimelerdir”; bkz. Fârâbî, ➤

salar (*nevâmîs*) hakkındaki kitaplarında içerilmektedir. Filozoflar yasa (*nâmûs*) ile sıradan halkın (*âmmê*) zannettiği gibi hile ve düzenbazlık anlamlarını kastetmemektedir.⁴⁵ Filozoflara göre “yasa”, vahyin inişi yoluyla⁴⁶ sabit ve yerleşik hale gelmiş (*kâim*) kanundur (*sünne*). Zaten Araplar da vahyi indiren meleğe “nâmûs” demektedirler.⁴⁷ Amelî felse-

Kitâbu'l-Mille, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut 1991, 46.11-14. Bu alanda İngilizce kaleme alınan çalışmalarda *şer'at* kelimesinin devamlı surette “Islamic law, Islamic divine law, divine law, religious divine law” ile özdeşleştirildiği belirtilmelidir. Mesela bkz. Mahdi, “Avicenna: Practical Science”, s. 85, 86; Butterworth, “The Political Teaching of Avicenna”, s. 38.

45 İbn Sînâ'nın *nâmûs* kelimesinin halk tarafından kullanımıyla ilgili ifadeleri klasik Arapça sözlüklerin bu kelimeye dair verdiği anlamlarla da uyumaktadır. Bu sözlüklerde *nâmûs* kelimesinin anlamları arasında “pusuya giren, hile, tuzak, avcının tuzağı/pususu” gibi anlamlar da yer almaktadır; bkz. Fuat Aydın, “Nâmûs/Nomos Cebrail mi Tevrat mı? 'Bed'ü'l-vahy' Hadisindeki Nâmûs Kavramı Üzerine”, *Divân: İlmî Araştırmalar*, sy. 15 (2003/2), s. 58-59.

46 Metindeki “ve nüzûlü'l-vahy” ifadesi Yenen'i takiben “bi-nüzûlü'l-vahy” şeklinde okunmuştur; bkz. Yenen, “İbn Sînâ'da İlimler Tasnifi”, 85.6.

47 Mahdi'nin de belirttiği üzere İbn Sînâ'nın burada *nâmûs* kelimesiyle ilgili açıklamaları, sıradan halkın zannettiği gibi filozofların *nâmûs*u yani peygamberin vahiy yoluyla alıp insanlara aktardığı inanç ve yaşantıya dönük yasaları, sıradan insanları “yola getirmek için tertip edilmiş” birer “hile ve düzenbazlık” olarak görmediklerini ortaya koymaya matuftur; bkz. Mahdi, “Avicenna: Practical Science”, s. 86. Gazzâlî'nin *el-Munkızu mine'd-dalâl*'de filozofların (özellikle de İbn Sînâ'nın) dine yaklaşımlarına dair ifadeleri İbn Sînâ'nın bu konuda, tabiri caizse korktuğunun başına geldiğinin açık bir delilidir: “(...) Beşincisi de şöyle diyordu: “Bunu taklit olarak yapmıyorum, ben felsefe okudum ve peygamberliğin mahiyetini anladım. Netice itibariyle o, hikmet ve kamu yararını gözetmeye dayanır. İbadetlerden amaç, cahil halkı disiplin altına almak, cinayet ve kavgalarını önlemek ve şehvî arzulara dalıp gitmelerine engel olmaktır. Ben ise cahil halktan biri değilim ki dinî yükümlülük altına gireyim. Ben bir bilge kişiyim, sadece hikmete bağlanırsın ve onunla hakikati görürüm. Bu konuda taklide ihtiyacım yoktur!” İşte metafizikçilerin felsefî öğretisini okuyan bir kimsenin inancının esası budur. Bunu o, İbn Sînâ ve Ebû Nasr el-Fârâbî'nin kitaplarından öğrenmiştir. Bunlar İslam sayesinde halka hoş görünmek isteyenlerdir. Onlardan birinin Kur'an okuduğunu, cemaatle kılınan namaza devam ettiğini, konuşmalarında şeriata saygılı davrandığını görebilirsin. Ancak bunun yanı sıra şarap içmekten ve dinin günah saydığı çeşit çeşit fiilleri yapmaktan da vazgeçmez. Şayet ona “Peygamberlik hak değilse niçin namaz kılıyorsun?” denilecek olsa, belki “Bedene idman, memleket halkının âdeti, malı ve çocukları korumaya vesile olduğu için!” diye cevap verecektir. Belki de “Şeriat doğrudur ve peygamberlik haklıdır” diyecektir. Niçin şarap içtiği sorulduğunda ise “Şarap kin ve düşmanlığa yol açtığı için yasaklanmıştır; bilgeliğim sayesinde ben kin ve düşmanlıktan

fenin bu kısmı (*cüz'*) sayesinde [a] peygamberliğin varlığı; insan türünün var olması, varlığını sürdürmesi (*bekâ*) ve âhiret hayatı (*münkaleb*) için dine (*şerî'at*) olan ihtiyacı bilinir. [Yine amelî felsefenin bu kısmı yoluyla] [b] dinlerde (*şerâi'*) ortak olan küllî/evrensel emirler ve yasaklar (*hudûd*) ile toplumdan topluma ve zamandan zamana göre [farklılık arz etmek suretiyle] tek tek dinlere özgü olan emir ve yasakların birtakım hikmetleri ve [c] ilahî peygamberlik ile bütün bâtil [peygamberlik] iddiaları arasındaki fark bilinir.”⁴⁸

Aksâm' da amelî felsefenin kısımlarını ele almaya başlarken bunların üç ilimden ibaret olduğunu açıkça belirttiği için İbn Sînâ'nın yukarıdaki iktibasta peygamberlik ve dinlerle ilgili verdiği bilgileri, bu risale bağlamında amelî felsefe içinde müstakil bir alt dalın konuları olarak düşünmek pek mümkün gözükmesine de peygamberlik ve dinlerle ilgili meselelere “amelî felsefenin bu kısmı” şeklinde atıfta bulunması, onun bu konuyu müstakil bir ilim dalı olarak telakki etme yönünde bir eğiliminin olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Ancak “amelî felsefenin bu kısmı”nın konularını kendi içinde müstakil olarak sıralaması, bizi, İbn Sînâ'nın amelî felsefenin üçüncü kısmını biri yönetim/yönetici (daha önce sıralanan üç konuyu ihtiva etmekte) diğeri peygamberlik ve dinle ilgili meseleleri ele alan iki ana kısım altında değerlendirdiği sonucuna götürmektedir. Bu sonucu destekleyici bir delile *Dânişnâme-i Alâî'* de rastlamak mümkündür. Söz konusu eserde amelî felsefenin kısımlarını ortaya koyarken sıra “insanların genelinin idaresine dair ilme” (*ilm-i ted-*

sakınırım. İçmekteki amacım düşüncemi güçlendirmektedir” diye cevap verir. Hatta İbn Sînâ yazdığı bir vasiyette yüce Allah'a şöyle şöyle ahitlerde bulunur ve dinî kurallara saygı göstereceğine, ibadetlerde kusur etmeyeceğine, tedavi amacıyla olan hariç, zevk için şarap içmeyeceğine dair söz verir. Onun imandaki sâfiyeti ve ibadetlere bağlılıktaki son durumu, şifa amacıyla şarap içmeyi istisna edecek dereceye varmıştır. Filozoflar arasında iman sahibi olduğunu iddia eden birinin işte imanı (!) Bir topluluk da bunlara aldanmış ve daha önce dikkat çektiğimiz üzere geometri, mantık ve kendileri için zorunlu olan başka ilimlerle ilgili olarak bunlara karşı çıkanların görüşlerinin zayıf oluşu da o topluluğun daha çok aldanmasına yol açmıştır”; bkz. Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, nşr. Cemîl Salibâ, Kâmil Ayyâd, Dimeşk 1939, 149.1-150.11. Gazzâlî'nin atıfta bulunduğu İbn Sînâ'nın vasiyetinin (daha doğrusu ahidnâmesinin) tahlili ve Türkçe tercümesi için bkz. Mahmut Kaya, “İbn Sînâ'nın Filozof Yemini”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: Bildiriler*, ed. M. Mazak, N. Özkaya, İstanbul 2009, c. II, s. 155-160.

48 İbn Sînâ, *Aksâm*, 108.2-10. Mahdi'nin İngilizce tercümesiyle krş. “Avicenna: On the Divisions of the Rational Sciences”, s. 97.

bîr-i âmm-ı merdum) yani *tedbirü'l-medîneye*/siyasete geldiğinde İbn Sînâ, bu ilmin iki kısmının olduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi dinlerle (*şerâi'*) ilgilenirken diğeri yönetim şekillerini (*siyâsât*) incelemektedir. İbn Sînâ açıkça dinlerle ilgili kısmın aslı (*asl*), yönetim şekillerini konu edinen kısmın ise fer' (*şâh u halife*) olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹

İbn Sînâ *Aksâm*'da peygamberlik ve dine dair hususların “yasalar” (*nevâmîs*) hakkındaki iki kitapta yer aldığını belirtmektedir. Kitapların müelliflerinden “o ikisi (*hümâ*)” şeklinde bahseden İbn Sînâ'nın bu ifadeyle, yönetim/yöneticiye dair kitaplarına atıfta bulunduğu Eflatun ve Aristoteles'i kastettiği açıktır. Bu iki kitaptan birisinin Eflatun'un Arapçaya *Kitâbü'n-Nevâmîs* olarak tercüme edilen *Yasalar* kitabı olduğu rahatlıkla söylenebilir ki, İbn Sînâ bir

49 İbn Sînâ, *Dânişmâne*, 2.10-11. Amelî felsefenin üçüncü kısmının iki alt başlık çerçevesinde değerlendirilişine İbn Sînâ'nın çağdaşı İbn Hindû'nun (ö. 423/1032) günümüze bir kısmı ulaşan *er-Risâletü'l-müşevvika fî'l-medhal ilâ ilmi'l-felsefe* adlı eserinde de rastlamak mümkündür. Risaleinin felsefenin kısımlarını ele alan bölümünde İbn Hindû, sıra amelî felsefenin üçüncü kısmına geldiğinde şöyle demektedir: “[Amelî felsefenin] üçüncü [kısmı] şehir yönetimine dair bilgidir (*ilmü siyâseti'l-medîne*) ve *halkın yönetilmesi* (*siyâsetü'l-âmm*) olarak isimlendirilir. Bu üçüncü [kısm] da iki [alt] kısımdır: Birincisi şeriatların ve kanunların konulmasıdır ki o, *peygamberliktir* (*nübüvvet*). İkincisi ise bu kanunların uygulanması ve hükümlerlikte (*mülk*) bu kanunların nizamının korunmasıdır ki o da *hükümlerlik*”; bkz. İbn Hindû, *Muktetâfât mine'r-Risâletü'l-müşevvika fî'l-felsefe*, nşr. Sahnân Halifât, *İbn Hindû: Sîretühü, ârâühü'l-felsefiyye, müellefâtühü* içinde, Amman 1996, I, 197.11-13. İbn Hindû bu ayırıma *Miftâhu't-tüb* isimli tubba giriş eserinde de yer vermektedir; bkz. İbn Hindû, *Miftâhu't-tüb, a.e.* içinde, II, 628.1-3.

Âmirî'den mantık ve felsefe, İbnü'l-Hammâr'dan ise tıp ve felsefe tahsil ettiği bilinen İbn Hindû'nun bu ayırımının kaynağı şimdilik meçhul gözükmektedir. İbn Hindû'nun bu konudaki kaynağı bahsi geçen hocaları olabileceği gibi, karşılaştıklarına dair elimizde herhangi bir bilgi bulunmasa da İbn Hindû ile aynı bölgede faaliyet gösteren İbn Sînâ'nın eserleri de olabilir. İbn Sînâ üzerindeki etkisi ve İbn Hindû ile ilişkisi dikkate alındığında, bu ayırımın Âmirî kaynaklı olabileceği de üzerinde durulması gereken bir seçenektir. Ancak Âmirî'nin günümüze gelen eserlerinde ilimler tasnifine dair ortaya koyduğu görüşler en azından şimdilik bu seçeneği destekleyecek bir malzeme bize sunmamaktadır. İbn Hindû'nun hayatı ve felsefî faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sahnân Halifât, “İbn Hindû”, *DÎA*, c. XX (İstanbul 1999), s. 67-70; a.mlf., *İbn Hindû*, s. 11-159. Âmirî-İbn Sînâ ilişkisi hakkında bkz. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkân*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyâl Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 105.

başka eserinde isim vererek bu kitaptan bahsetmektedir.⁵⁰ Diğer kitap sözkonusu olduğunda ise muhtemelen İbn Sînâ, bazı biyo-bibliyografik kitaplarda Aristoteles'e izafe edilen aynı adlı bir eseri kastetmektedir.⁵¹ Ancak İbn Sînâ'nın atıfta bulunduğu bu iki eserin, amelî felsefenin peygamberlik ve dinle ilgili bu kısmının ele aldığı konuları ([a] peygamberliğin varlığı; insan türünün varlığı, bekası ve âhiret hayatı için dine olan ihtiyaç, [b] dinlerde ortak olan küllî/evrensel emirler ve yasaklar ile zaman ve topluma göre değişen/özelleyen emirler ve yasakların hikmetlerinden bazıları ve [c] ilahî peygamberlik ile tüm sahte peygamberlik iddiaları arasındaki farklar) ne oranda içerdiği tartışmalıdır. Sözkonusu iki eserden Aristoteles'e izafe edilen bugün elimizde olmadığından, İbn Sînâ'nın ifadelerini test etme konusunda başvurabileceğimiz tek kaynak Eflatun'un *Yasalar*'ıdır. Biyo-bibliyografik kaynaklarda Eflatun'un *Yasalar*'ının Huneyn b. İshâk ve Yahyâ b. Adî tarafından Arapçaya tercüme edildiğini, bunun yanı sıra Galen'in aynı kitaba yazdığı telhîsin de Huneyn b. İshâk ve talebesi İshâ b. Yahyâ tarafından Arapçaya aktarıldığı kaydedilmektedir.⁵² Bugün *Yasalar*'ın ve Galen'in telhîsinin sözkonusu Arapça tercümeleri elimizde bulunmasa da Fârâbî'nin *Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn* isimiyile *Yasalar*'a yazdığı özet bu konuda önemli bir kaynak niteliğindedir. Ne var ki, on iki kitaptan oluşan *Yasalar*'ın sadece ilk dokuz kitabını özetleyen (yedinci kitap olarak özetlediği kısmın da *Yasalar*'ın orijinaliyle herhangi bir ilişkisinin bulunmadığı ve kaynağının meçhul olduğu bilinmektedir) Fârâbî'nin⁵³ bu eserinde İbn Sînâ'nın ifade ettiği konulara yer verdiği söylenemese de Fârâbî'nin (ve dolayısıyla Eflatun'un) “*vâdî'ü'n-nevâmîs* (= kanun koyucu)”, “*sâhibu'n-nevâmîs/ashâbu'n-nevâmîs* (= kanun sahip(ler)i)” olarak atıfta

50 İbn Sînâ, *İsbâtü'n-nübüvvât ve te'vîlu rumûzihim ve emsâlihîm, Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabî'iyât* içinde, Mısır 1908, 124.14-15.

51 Diogenes Laertius'un Aristoteles'in eserlerine dair hazırladığı listede *Kanunlar* isimiyile bir eser yer almaktadır; bkz. Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 324; ayrıca bkz. Muhsin Mahdi, “Avicenna: On the Divisions of the Rational Sciences”, *Medieval Political Philosophy*, ed. Ralph Lerner, Muhsin Mahdi, New York 1963, s. 97, dn. 2.

52 Fahrettin Olguner, “Eflatun”, *DİA*, c. X (İstanbul 1994), s. 474.

53 Fârâbî'nin *Yasalar*'a yazdığı özetin muhtevası ve Eflatun'un *Yasalar*'ı ile olan ilişkisine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, haz. Fahrettin Olguner, Ankara 1985, s. 15-18.

bulunduğu kişinin⁵⁴ İbn Sînâ tarafından “peygamber” olarak yorumlandığı düşünülebilir ki, Fârâbî’nin başta *Kitâbü'l-Mille* olmak üzere eserlerinde; *er-reîsü'l-evvel*, *vâdı'uş-şerî'alnevâmîs* ve *nebî* arasında kurduğu özdeşlik ilişkisi de bunu desteklemektedir.⁵⁵

Aksâm'da amelî felsefenin geleneksel üçlü tasnifine sadık kalan ve “peygamberlik ve din” ile ilgili hususları siyaset içinde değerlendirme yoluna giden İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*'de ortaya koyduğu ilimler tasnifinde bu konudaki tavrını daha belirgin bir hale getirmektedir. İbn Sînâ'nın biri Meşşâî diğeri İşrakî iki farklı felsefesi olduğuna dair uzun bir geçmişe sahip olan tartışmanın baş rolünde bulunan *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*⁵⁶ isimli metafizik kısmı kayıp eserin mantık bölümünün başında yer alan sözkonusu ilimler tasnifinin, filozofun ahlak ve siyaset düşüncesini ele alma iddiasındaki çalışmalarda genellikle göz ardı edilmesi, İbn Sînâ'nın sözkonusu eserdeki yaklaşımının ortaya konulmasını, bu çalışma açısından daha da önemli hale getirmektedir.

İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*'de amelî felsefenin ilk kısmının kimilerince (*kavm*) “ahlak” olarak isimlendirilen ilim olduğunu belirtmektedir. Ona göre “ahlak” denen bu ilim dalı sayesinde dünyada ve âhirette mutlu olmak için insan nefsinin ve ona özgü durumların nasıl olması gerektiği bilinmektedir. Amelî felsefenin diğer bir kısmı ise erdemli bir düzen (*nizâm fâzıl*) hedefiyle insanların birbirleriyle ilişkilerinin (bu ilişki ister tikel düzeyde yani tek bir evde, isterse tümel düzeyde yani şehirde/devlette olsun) nasıl cereyan edeceğini incelemektedir. İbn Sînâ'ya göre her türlü ilişkinin (*müşâreke*) sağlıklı bir şekilde yürümesi için (a) meşru bir kanun (*kânûn meşrû'*) ve (b) bu meşru kanuna göre hareket edip onu muhafaza eden bir yöneticinin (*mütevellî*) varlığı gerekmektedir. Gerek ev gerekse şehir için konulmuş kanunları uygulayan kimselerin (*müdebbir*) ayrı şahıslar olması, dolayısıyla bu iki konunun yani *tedbîrî'l-menzil* ve *tedbîrî'l-medînenin* ayrı başlıklar altında, müstakil ilim dalları olarak ele alınması daha uygundur.

54 Mesela bkz. Fârâbî, *Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Eflâtûn fî'l-İslâm* içinde, Beyrut 1982, 37.8, 39.10, 12-13, 40.3, 46.10.

55 Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 51.2-4; 64.10-13; a.mlf., *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Elbir Nasrî Nâdir, Beyrut 1986, 125.7-13, 127.3-5; a.mlf., *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*, nşr. Fevzî Mitri Neccâr, Beyrut 1964, 79.12-14.

56 *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*'nin yapısı, içeriği ve hakkındaki tartışmalar için bkz. Dimitri Gutas, “İbn Sînâ'nın Meşrûkî Felsefesi: Mahiyeti, İçeriği ve Gü-nümüze İntikali”, *İbn Sînâ'nın Mirası*'nın içinde, s. 47-71.

Ancak İbn Sînâ yöneticileri ayrı olsa ve müstakil birer ilim olarak ele alınsalar da bir toplumdaki bu iki temel ilişki düzeyi için konulacak kanunların birbirinden bağımsız yapılar olmaması gerektiğini özellikle belirtmektedir:

“Bundan dolayı ev yönetiminin yönetici açısından müstakil bir kısım (*bâben müfreden*) haline getirilmesi ve [yine] şehir yönetiminin yönetici açısından müstakil bir kısım haline getirilmesi uygundur. [Ancak] ev ve şehir için kanun koyma işinin (*taknîn*) ayrı ayrı gerçekleştirilmesi uygun değildir. Bunun yerine en uygunu; küçük ortaklık [yani ev] ve büyük ortaklık [yani şehir] sözkonusu olduğunda, uyulması gereken şeyleri kanun olarak koyan kimsenin, tek bir sanata sahip tek bir kişi olmasıdır ki, o da peygamberdir (*nebî*). Yönetimi üstlenen kişi (*mütevelli*) ve nasıl yönetmesi gerektiği hususuna gelince, en uygunu bunları birbirine karıştırmamamızdır. Her kanun koyma işini ayrı birer kısım (*bâb*) olarak değerlendirirsen bunda bir sakınca yoktur, ancak en uygununun; ahlaka dair bilgi, ev yönetimine dair bilgi ve şehir yönetimine dair bilgiden her birinin müstakil hale getirilmesi olduğunu ve “yasa koyucu sanat” (*es-sınâ'atü's-şâri'a*) ve nasıl olması gerektiğinin⁵⁷ de müstakil bir mesele olarak değerlendirilmesi olduğunu görürsün.”⁵⁸

İlimler tasnifi bağlamında “yasa koyucu sanat”la ilgili bu kadar bilgi vermekle yetinen İbn Sînâ'nın, sadece mantık ve tabiat bilimlerini içeren kısımları bugün elimizde mevcut olan *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*'de bu ilim dalını nasıl ele aldığı konusunda ne yazık ki şimdilik herhangi bir bilgiye sahip değiliz.⁵⁹ Ancak *Aksâm*'da

57 İbn Sînâ “yasa koyucu sanat”ın nasıl olması gerektiğine dair ifadesinin yanlış anlaşılabilirliğinden endişelenmiş olmalı ki, iktibas edilen metnin devamında bu hususa açıklık getirme ihtiyacı hissetmektedir. Yasa koyucu sanatın “nasıl olması gerektiği” (*ve mâ yenbağî en tekûne aleyh*) ifadesi, İbn Sînâ'ya göre asla bu ilim dalının türemiş ve sonradan icad edilmiş ya da Allah katından olmayıp her akıl sahibi insanın sahip olabileceği bir sanat olduğu anlamına gelmemelidir. “Yasa koyucu sanat” Allah katındandır ve akıl sahibi her insanın bu sanata sahip olması sözkonusu değildir. Diğer yandan İbn Sînâ, Allah katından olan pek çok varlık üzerinde düşündüğümüzde onların nasıl olması gerektiğine dair bir hükme varmamızın herhangi bir sakıncasının olmadığını da belirtmektedir; bkz. İbn Sînâ, *Mantuku'l-meşrikiyyîn*, Kahire 1910, 8.2-5

58 İbn Sînâ, *Mantuku'l-meşrikiyyîn*, 7.17-8.1.

59 İbn Sînâ ilimler tasnifine dair kısmın sonunda kitap boyunca ele alacağı konuları sıralarken, amelî felsefeyi sadece “kurtuluşa talip olan kimsenin ihtiyaç duyacağı” kadarıyla inceleyeceğini belirtmektedir; bkz. İbn Sînâ, *Mantuku'l-meşrikiyyîn*, 8.10-11.

İbn Sînâ'nın *Uyûnu'l-hikme*'sine yazdığı şerhte Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın sözkonusu eserinde (ve genel olarak diğer eserlerinde) amelî

siyaset ilminin peygamberlik ve dinle ilgili hususları içeren kısmının muhtevasına dair İbn Sînâ'nın sıraladığı dört maddelik listeyi “yasa koyucu sanat”ın içeriği olarak kabul etmemiz mümkün gözükmektedir. Bu durumda “yasa koyucu sanat”, (a) peygamberliğin varlığı; insan türünün var olması, varlığını sürdürmesi ve âhîret hayatı için dine olan ihtiyacı, (b) dinlerde ortak olan küllî/evrensel emirler ve yasaklar (*hudûd*) ile toplumdan topluma ve zamandan zamana göre farklılık arz etmek suretiyle tek tek dinlere özgü olan emir ve yasakların birtakım hikmetleri ve (c) ilahî peygamberlik ile bütün bâtul peygamberlik iddiaları arasındaki farkları tespitle uğraşan bir ilim dalı olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Yasa koyucu sanat”ın muhtemel içeriğine dair bu tespiti desteklemek üzere başvurabileceğimiz en önemli (ve şimdilik yegâne) kaynak, *eş-Şifâ*'nın “Metafizik” bölümünün amelî felsefeye tahsis edilen kısmıdır. İbn Sînâ beş fasıldan oluşan onuncu makalede metafizik/kozmozolojik sistemi ve psikolojik öğretileri açısından peygamberlik olgusunu tutarlı bir şekilde izah etmeye ve peygamberi diğer insanlardan ayırt eden özellikleri belirlemeye çalışmakta; peygamberliğin fert ve toplum hayatındaki (hem dünyevî hem de uhrevî) işlevini tespit ederek toplumun metafizik/dinî tasavvuru, aile hayatı ve şehir/devlet düzeniyle ilgili koyduğu yasaları, ayrıntılarına girmeden genelleyici bir üslupla sıralamaktadır. Bu beş fasıldan son ikisi özel olarak amelî felsefenin geleneksel kısımlarına, yani ahlak, ev yönetimi ve şehir/devlet idaresi konularına tahsis edilmiştir. İlk üç fasıl ise “yasa koyucu sanat”ın yukarıda sıralanan muhtevası ile İbn Sînâ'nın *Aksâm*'da metafiziğin yan dalları olarak tasnif ettiği (a) vahiy ve peygamberlik öğretisi (*ma'rîfetü keyfiyyeti'l-vahy ve'n-nü-*

felsefeyi *hikme medeniyye*, *hikme menziliyye* ve *hikme hulkiyye* şeklinde üç kısma ayırdığını, ancak *el-Hikmetü'l-meşrikiyye* isimli kitabında buna dördüncü bir ilim dalını eklediğini belirtmektedir. Ne var ki, Râzî, bu ilmin, yukarıda ortaya konmaya çalışılan “yasa koyucu sanat” değil, “siyaset ilminin bir parçası durumunda bulunan ve şehrin nasıl elde tutulup yararının gözetileceğine dair bilgiyi içeren *ilmü tedbiri'l-medîne*” olduğunu söylemektedir; bkz. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme-II: et-Tabî'yyât*, nşr. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sakâ, Tahran 1415, 6.15-18, 13.2-7. Râzî'nin *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*'den aktardığı bu malumatın, *Mantıku'l-meşrikiyyîn*'den aktardığımız bilgilerle uyuşmadığı aşikârdır. Ancak Râzî'nin anlatımını esas alacak olursak *el-ilmü's-siyâsi* ile *ilmü tedbiri'l-medîne* arasında ne tür bir fark olduğu belirsiz kalmakta ve İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*'de amelî felsefenin taksimatına ilave ettiği dördüncü unsurun ne tür bir yenilik içerdiği sorusu gündeme gelmektedir. Halbuki *Mantıku'l-meşrikiyyîn*'deki ifadeler, bu “müstakil” ilim dalının açıkça “yasa koyucu sanat” olduğunu gözler önüne sermektedir.

büvve) ve (b) âhîret hayatı öğretisinin (*ilmü’l-me’âd*) iç içe geçtiği bir özet görünümündedir. İbn Sînâ’nın *Aksâm*’daki ifadelerine göre vahiy ve peygamberliğin niteliğini inceleyen ilmin konuları arasında kendisine vahyedilen kişinin vahyi aldığı akli güçleri, vahyi ileten ruhanî cevherler, vahyin nasıl görünür ve duyulur bir hale dönüştüğü, peygamberin sahip olduğu hangi özellik sayesinde tabiatın akışına aykırı mucizeler ortaya koyabildiği, nasıl gaybdan haber verebildiği, son derece iyi (*ebrâr*) ve müttakî (*etkiyâ*) kimselerde vahye benzeyen ilham ve mucize türünde kerametlerin nasıl gerçekleştiği, *rûhu’l-emîn* ve *rûhu’l-kudsün* ne anlama geldiği yer almaktadır. Âhîret hayatını ele alan ilim ise insanın ölümünden sonra ruhunun varlığını sürdüreceği ön kabulünden hareketle insanın dünyada sahip olduğu inançların ve yapıp ettiklerinin âhîret hayatında nasıl karşılık bulacağını, ruhanî dirilmenin aklen ispatını, bedenî dirilmenin ise aklen ispat edilemeyip ancak vahiy ve dinin bildirdiği şekliyle kabul edilmesi gerektiğini incelemektedir.⁶⁰

Metafiziğin sözkonusu yan dallarının muhtevası dikkate alındığında *eş-Şifâ*’nın “Metafizik” kısmının onuncu makalesinin “Genel Olarak Köken ve Dönüş Yeri, İlhamlar, Rüyalarda, Kabul Olan Dualar, Semavî Cezalar, Peygamberlik Halleri ve Astrolojinin Durumu Hakkında” başlığını taşıyan ilk faslı anlamlandırmak da kolaylaşmaktadır. İbn Sînâ burada önceki bölümlerde ortaya koyduğu metafizik düşüncenin, din tarafından varlığı kabul edilen birtakım olgularla ilişkisini açıklamaya çalışmaktadır. Bu noktada özellikle peygamberin sudur şemasındaki yerine dair (metafizik/psikoloji ve kozmolojiyi biraraya getiren) açıklamaları, sonraki fasıllarda peygamber merkezli toplum tasavvurunun anlaşılması açısından hazırlayıcı bir niteliği haizdir. Bu fasıl da dâhil olmak üzere İbn Sînâ makale boyunca peygamberin bir toplum inşasındaki rolünü onun “yasa koyuculuğu” ile ilişkilendirmek suretiyle açıklamaktadır. Makalenin ikinci faslına başlığı “Peygamberliğin İspatı ve Peygamber’in Yüce Allah’a Çağırmasının Niteliği ve Allah’a Dönüş Hakkında” şeklindedir. İbn Sînâ daha önce psikolojik ve kozmolojik öğretileri doğrultusunda bir olgu olarak varlığını tespit ettiği peygamberliğin toplumsal hayat ve insan türünün sürekliliği açısından vazgeçilmezliğini ortaya koymakta ve peygamberin toplumsal yaşamı tesis ederken insanlara tebliğ ettiği metafizik/dinî tasavvurun ana hatlarını vermektedir. “İbadetler ve Bunların Dünya ve Âhîrettteki Faydaları”

60 İbn Sînâ, *Aksâm*, 114.9-116.2. İbn Sînâ’nın metafiziğin ikinci yan dalı olan âhîret hayatıyla ilgili açıklamaları *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*’ın dokuzuncu makalesinin son faslında başlamaktadır.

başlıklı üçüncü fasıl da bir önceki fasılın devamı niteliğinde olup, peygamberin toplumun (ve dolayısıyla insan türünün) sürekliliğini sağlayan metafizik/dinî tasavvura fertlerin bağlılığını ve bu tasavvurun sonraki nesillere değişmeden aktarımını sağlamak üzere belirlediği ibadetlerin hikmetlerini açıklamaktadır. Dördüncü fasılla birlikte İbn Sînâ özel olarak amelî felsefenin geleneksel üçlü tasnifiyle “yasa koyucu sanat” arasındaki ilişkiyi ele almaya başlamaktadır. “Şehir ve Evin Kurulması -Evin Tesisi Nikah[la Gerçekleşir]- ve Bunlara Dair Genel Yasalar” başlıklı dördüncü fasılda ailenin tesisi ve devamıyla ilgili peygamber tarafından konulacak yasalara genel olarak değinmekte, “Halife, İmam ve Bunlara İtaatin Gerekliliği ile Yönetim Şekilleri (*es-siyâsât*), Karşılıklı İlişkiler (*el-mu’âmelât*) ve Ahlak Dair Değini[ler] (*el-işâre*)” başlıklı beşinci fasılda da şehir/ devlet yönetimine dair peygamberin koyduğu yasalara ve genel olarak ahlak teorisine dair görüşlerine yer vermektedir.⁶¹

eş-Şifâ’nın “Metafizik” kısmının amelî felsefeye tahsis edilmiş son makalesinin yukarıda ana hatlarıyla tasvir edilen içeriğiyle *Aksâm*’da siyasetin peygamberlik ve dine dair meselelerle ilgilenen kısmının muhtevası arasındaki uyum, *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*’deki yeni bir ilim dalı kurma teşebbüsüyle birleştiğinde karşımıza adı ve içeriğiyle amelî felsefenin yeni bir alt dalı çıkmaktadır: “Yasa koyucu sanat” ya da daha açıklayıcı bir tercümeyle “Peygamberin yasa koyuculuğu”. “Yasa koyucu sanat” yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız muhtevasıyla ahlak, ev yönetimi ve siyaset ile filozofun (din de dâhil olmak üzere) metafizik öğretisi arasında bir köprü vazifesi görmekte, peygamberin şahsında bu üç amelî ilmin temel ilkelerini sağlamaktadır.⁶²

III

Bu aşamada sorulması gereken soru, amelî felsefenin geleneksel üçlü tasnifini geliştirerek bu üçlüye ilkelerini veren yeni bir ilim

61 *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*’ın bu kısımlarının muhtasar-müfid anlatımı için bkz. Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İstanbul 2008, s. 106-113; Butterwoth, “The Political Teaching of Avicenna”, s. 39-43; Ahmed Fuâd el-Ehvânî, “Nazariyyetü İbn Sînâ es-Siyâsiyye”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, XVII/2 (1955/1957), s. 17-28.

62 İbn Sînâ’nın “yasa koyucu sanat” şeklinde yeni bir ilim dalı ihdas etmiş olması, amelî felsefeye yaklaşımını sadece *Aksâm*’daki ifadeleri çerçevesinde değerlendiren ve buradaki açıklamalardan hareketle İbn Sînâ’nın dini ve dinî olguları (Fârâbî’de olduğu gibi) siyasetin kapsamı içinde değerlendirdiği sonucuna ulaşan Mahdi’yi yanlışlamaktadır. Mahdi’nin yaklaşımı için bkz. Mahdi, “Avicenna: Practical Science”, s. 86-87.

dalı ihdas etmeye İbn Sînâ'yı ne gibi sebep ya da sebeplerin sevk ettiği. Bu mühim sorunun cevabı, İbn Sînâ'nın felsefe ve din arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendirdiğini incelemekten geçmektedir ki, bunun için öncelikle *Uyûnu'l-hikme*'nin “Tabiat Bilimleri” kısmının başlangıç paragrafları ile *eş-Şifâ*'nın “Giriş” kısmına müracaat etmek gerekmektedir. *Uyûn*'un sözkonusu bölümünde ana hatlarıyla bir felsefe tanımı ve tasnifi ortaya koyan İbn Sînâ, gerek nazarı gerekse amelî felsefeye dair açıklamalarının ardından sözü felsefenin bu alt dallarının ilahî dinle (*eş-şerî'atü'l-ilâhiyye*) olan ilişkisine getirmektedir:

“[Amelî felsefenin] bu üç [kısmının; yani ahlak, ev yönetimi ve siyasetin] ilkesi ilahî dinden (*eş-şerî'atü'l-ilâhiyye*) elde edilmiştir ve bunların tanımlarının (*hudûd*) yetkinliği [ya da tam olarak sınırları ve miktarları]⁶³ ilahî dinle açıklık kazanmaktadır. Bundan [yani ilahî dinin belirlemelelerinden] sonra insanın nazarı [akıl] gücü o [ilim dallarındaki] amelî kanunları bilmek ve bu kanunları [amelî akıl aracılığıyla]⁶⁴ tikellere uygulamak suretiyle bunlar üzerinde tasarrufta bulunmaktadır. (...) Nazarı felsefenin bu kısımlarının [yani tabiat bilimleri, matematik bilimleri ve metafizik] ilkeleri ise ilahî din sahiplerinden (*erbâbu'l-milleti'l-ilâhiyye*; yani peygamberlerden) ima ve işaret (*alâ sebîli't-tenbîh*) yoluyla elde edilmiştir. [Nazarı] akıl gücü ise onları [yani nazarı ilimleri] kesin kanıt ortaya koyma (*alâ sebîli'l-hucce*)⁶⁵ yoluyla yetkin bir şekilde tahsil etmeye yaramaktadır.”⁶⁶

63 *Hudûd* kelimesini Mahdi'nin yaptığı gibi sadece “cezalara” hasretmek doğru değildir; bkz. Mahdi, “Avicenna: On the Divisions of the Rational Sciences”, s. 97. Nitekim Râzî de buradaki *hudûd* kelimesini *mekâdîr* (= miktarlar) şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre ibadetler, insanlar arasındaki hukukî sonuç doğuran ilişkiler (*mu'âmelât*) ve cezalara (*zevâcîr*) dair miktara dayalı her türlü belirlenim ancak ilahî dinlerin bildirimleriyle bilinebilir; bkz. Râzî, *Şerh*, 14.20-22.

64 İbn Sînâ açısından nazarı akıl gücünün tikellerle herhangi bir ilişkisi bulunmadığından, ilahî dinin ortaya koyduğu amelî kanunları tikel varlıklara uygulamasından söz etmek mümkün değildir. Râzî de bu pasajı şerh ederken yasa koyucunun belirlediği kanunları tespitin nazarı akıl gücüne, bu kanunların tikellere tatbikinin ise amelî akıl gücüne ait olduğunu belirtmektedir; bkz. Râzî, *Şerh*, 14.16-18.

65 İbn Sînâ'nın terminolojisinden *hucce*, “ulaşılması hedeflenen tasdîke götürülen” yöntemlerin genel adıdır ve kıyas (tümdengelim), tümevarım (*istikrâ*) ve temsil (örnekleme) gibi akıl yürütme türlerinin hepsini bünyesinde barındırmaktadır; bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Medhal*, 18.6-9; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. I, 185.1-3; a.mlf., *Mantku'l-meşrikiyyîn*, 10-4.

66 İbn Sînâ, *Uyûn*, 16.9-12, 17.7-8.

eş-Şifâ' da ise İbn Sînâ meseleyi sadece amelî felsefe-ilahî din arasındaki ilişki çerçevesinde değerlendirmektedir: Amelî felsefenin ahlak, ev yönetimi ve siyaset şeklindeki geleneksel üç alt dalının genel olarak doğruluğu teorik kanıtlama (*bi'l-burhâni'n-nazarî*, yani felsefenin nazarî kısmı) ve ilahî dinin tanıklığıyla (*bi's-şehâdeti's-şer'iyye*); ayrıntısı (*tafsîl*) ve belirlenimi (*takdîr*) ise ilahî dinle (*eş-şerî'atü'l-ilâhiyye*) gerçekleşmektedir.⁶⁷

İbn Sînâ'nın *Uyûn* ve *eş-Şifâ'* da felsefe ve din arasındaki ilişkiye dair ortaya koyduğu yaklaşım yorumlanmaya ve önceki kısımlarda çerçevesi çizilen amelî felsefe tasavvuruyla ilişkilendirilmeye muhtaçtır. İbn Sînâ açıkça amelî felsefenin ilkelerinin doğrudan doğruya ilahî dinden alındığını, ilahî dinin nazarî felsefenin ilkelerini ise birtakım ima ve işaretler şeklinde sunduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla amelî felsefe sözkonusu olduğunda ilahî dinin herhangi bir ima ve işarete mahal vermeksizin tüm açıklığıyla ilkeleri amelî felsefeye verdiği anlaşılmaktadır. İlahî din, amelî felsefenin ilkelere sağlamlaştırmakla kalmamakta, bu ilkelerin en mükemmel şeklini de kendi bünyesinde barındırmaktadır. Bunun sonucu ise amelî felsefenin, ilahî dinden aldığı ilkeleri hiçbir şekilde ilahî dindeki mükemmelliğiyle ortaya koyamayacağıdır. İlahî din, amelî felsefenin alanına giren konularda genel-geçer ilkeler koymakla kalmamakta, bunların tikel durumlara nasıl ve ne oranda uygulanabileceğini de büyük ölçüde belirlemektedir. İlahî din ile amelî felsefe arasındaki bu sıkı ilişki, aynı zamanda ilahî dinin, amelî felsefe çerçevesinde ortaya konan görüşlerin doğruluğunu tespitinde bir kıstas olmasını da doğurmaktadır. Ahlak, ev yönetimi ya da siyaset alanında ileri sürülen bir düşüncenin doğruluğunu tespit konusunda, o düşüncenin kesin bir kanıtlamaya sahip olup olmadığı kadar ilahî dinin sunduğu çerçeveye ne kadar uyduğu da (*eş-şehâdetü's-şer'iyye*) önemli bir kriter olarak karşımıza çıkmaktadır.

İlahî dinin bütün açıklığıyla amelî felsefeye ilkelerini vermiş ve bunların ayrıntı ve belirlenimlerini ortaya koymuş olması akla şu soruyu getirmektedir: İlahî dinin bu kuşatıcılığı karşısında amelî felsefeye gerek var mı? İbn Sînâ bu soruya müspet cevap vermektedir. Ona göre ilahî dinin amelî felsefe karşısındaki etkin konumu, nazarî ve amelî akıl güçlerinin bu alanda herhangi bir işlevinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda nazarî akıl gücüne düşen görev, (a) ilahî dinden alınan ilkelerin tespitini yapmak, (b) bunların genel olarak doğruluğunu *burhân* yoluyla ispat etmek

67 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Medhal*, 14.15-16.

ve (c) bu ilkelerden hareketle yeni ortaya çıkacak tikel durumlara yönelik çözümler üretmektir ki, çözüm üretimi aşamasında nazarî aklın tikel varlık/olaylar ve bedenî güçlerle ilişkisini sağlamak üzere amelî akıl devreye girmektedir. Bu görevler ile “yasa koyucu sanat”ın muhtevası birlikte değerlendirildiğinde, ilk iki görevin “yasa koyucu sanat”la örtüştüğü görülecektir. Zaten İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın “Metafizik” kısmının son makalesinde yapmaya çalıştığı şeyi “yasa koyucu sanat” bağlamında ahlak, ev yönetimi ve siyasete dair peygamberin hangi temel ilkeleri ortaya koyduğunu tespit ve bunların doğruluğunu teorik kanıtlama yoluyla gözler önüne sermek şeklinde değerlendirmek de mümkündür. Nazarî aklın üçüncü ödevi, yani yeni ortaya çıkacak tikel durumlara amelî akıl aracılığıyla bu ilkelerden hareketle çözümler üretme işi ise müstakil birer ilim dalı olarak ahlak, ev yönetimi ve siyasetin sahasını oluşturmaktadır.⁶⁸

68 İbn Sînâ'nın bu yaklaşımıyla, selefi Fârâbî'nin genel olarak felsefe, özel olarak ise amelî felsefe ile din arasındaki ilişkiye dair tavrından farklılaştığını ana hatlarıyla da olsa vurgulamak yerinde olacaktır. Her şeyden önce Fârâbî'nin ilimler tasnifinde amelî felsefe alanı, fıkıh ve kelam ilimleri de dâhil olmak üzere “toplumsal ilim” (*el-ilmü'l-medenî*) ismi altında incelenmektedir. Bu ilim temelinde “iradî fiil ve âdetlerin (*sünen*) türlerini, bu fiil ve âdetlerin türlediği melekeler, huylar, seciyeler ve mizaçları” araştırmakta ve mutluluk temelinde iradî fiillerin ve âdetlerin ferdî ve toplumsal hayattaki yansımalarını ele almaktadır. Fakat Fârâbî açısından “toplumsal ilim”in ulaştığı sonuçlar ile ilahî dinin fert ve toplum hayatına dair koyduğu kurallar arasında, İbn Sînâ'nın resmettiğinden farklı bir tablo vardır. Fârâbî'ye göre erdemli din (*el-milletü'l-fâzıla*) felsefeye benzemektedir. Felsefenin nazarî ve amelî şeklinde iki alt dala sahip olması gibi erdemli dinin de nazarî ve amelî boyutları bulunmaktadır. Fârâbî açısından felsefenin amelî kısmının ilkelerini ilahî dinden alması gibi bir durumdan ziyade amelî felsefe dindeki amelî unsurları küllî bir şekilde bünyesinde barındırmaktadır, çünkü dindeki amelî unsurlar, amelî felsefeden farklı olarak, tikele uygulanmış ve dolayısıyla özelleştirilmiş bir yapıyı haizdirler. Bu durumda amelî felsefe, erdemli dindeki erdemli yasaların hepsini küllî bir şekilde içermektedir. Nazarî felsefenin de dindeki nazarî görüşlerin kesin kanıtlarını sağladığını ileri süren Fârâbî, dini oluşturan bu iki parçanın, yani nazarî ve amelî vechelerin, felsefeye dâhil olduğu neticesine varmaktadır; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 46.22-47.17. Halbuki İbn Sînâ'nın yukarıda iktibas ettiğimiz ifadeleri, ister nazarî isterse amelî olsun, felsefenin ilkelerinin ilahî dinden elde edildiği, bu ilkelerin nazarî felsefeye dolaylı yoldan, amelî felsefeye ise doğrudan ve ayrıntılı bir şekilde verildiğini açıkça belirtmektedir. Fârâbî'nin yaklaşımı, *ilk başkan/filozof ve peygamber* arasındaki özdeşlikten hareketle din ile felsefenin öz itibarıyla bir ve aynı şey oldukları şeklinde yorumlanabilirse de *Kitâbu'l-Hurûf*'ta felsefe ile din arasında çizdiği ard zamanlı ilişki ve bunun sonucunda dinin burhanî felsefeden sonra tarih sahnesine çıktığı iddiası, bu yorumun tutarlı bir şekilde savunulabilmesini güçleştirmektedir. Fârâbî'nin felsefe ve din arasında öngördüğü

Bu noktada “yasa koyucu sanat”la ilgili akıl yürütme amelîyesinin nazarî akılla ilişkilendirilmesi, “yasa koyucu sanat”ın nazarî felsefenin mi yoksa amelî felsefenin mi alt dalı olduğu konusunda zihinlerde soru işaretleri uyandırmaktadır. İbn Sînâ’nın bu ilim dalını *el-Hikmetü’l-meşrûkiyye*’de açıkça amelî felsefenin bir alt dalı olarak ortaya koyması zahiren bu soru işaretlerini izale etse de “yasa koyucu sanat”ın amelî felsefe içindeki yeri dikkate alınmadan bu şüphelerin tam olarak giderilmesi mümkün gözükmemektedir. İbn Sînâ, *el-Hikmetü’l-meşrûkiyye*’de tüm nazarî ilimlere temel kavram, ilke ve öncüllerini veren bir “külli ilim” ihdas ederken taşıdığı kaygıları amelî felsefe için ihdas ettiği “yasa koyucu sanat” için de taşımaktadır. “Yasa koyucu sanat”, “külli ilm”in nazarî ilimler içinde sahip olduğu mevki gibi amelî ilimlere temel kavram, ilke ve öncüllerini verecek bir ilim dalıdır ve bu yönüyle, daha önce ifade edilen, metafiziğin iki yan dalıyla, yani vahiy ve ölüm sonrası hayat olgularını inceleyen ilim dallarıyla yakın ilişki içinde, metafizikle amelî felsefe arasında bir köprü vazifesi görmektedir. Amelî felsefenin bünyesindeki ilim dallarına genel ilkelerini vermesi açısından nazarî aklın önemli bir işleve sahip olduğu “yasa koyucu sanat”ın, tespit ettiği ilkelerin ferdî ve toplumsal yaşantıyla ilişkisi sebebiyle İbn Sînâ tarafından amelî felsefe kapsamında değerlendirildiği söylenebilir.

Özellikle *Uyûn*’daki ifadelerden hareketle İbn Sînâ’nın amelî felsefe-din ilişkisine dair yukarıdaki açıklamaları desteklemek üzere *Uyûn*’un tek şârihi olan Fahreddîn er-Râzî’nin yorumlarına müracaat etmek yerinde olacaktır. Râzî’ye göre her ilim dalının ilkeleri (*mebde*) ve yetkinliği (*kemâl*) bulunmaktadır. Amelî felsefenin kısımlarını oluşturan ahlak, ev yönetimi ve siyasetin ilke ve yetkinliği ise ilahî dinden elde edilmektedir. Amelî ilimler ile ilahî din arasında böyle bir ilişkinin mevcudiyeti peygamberlerin gönderiliş amaçlarından kaynaklanmaktadır. Râzî’nin belirttiği üzere peygamberler insanları fiil ve eylemleri konusunda doğru yola (*en-nematü’s-savâb ve’t-tarîku’l-aslah*) iletmek üzere gönderilmişlerdir.⁶⁹ Fiil ve eylemlerin nasıl gerçekleştirileceği sözkonusu üç amelî

ardzamanlı ilişki hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul 2000, s. 137-149.

69 İbn Sînâ *el-Adhaviyye fi’l-me’âd*’da dinin hedefini şu şekilde açıklamaktadır: “Daha önce ortaya koyduğumuz üzere dinin (*şerî’a*) en önemli ve değerli (*efdal*) hedefi, her insanın kendisiyle, türdeşleriyle [yani diğer insanlarla] ve cinsdeşleriyle [yani diğer canlılarla] ilişkisinde iyi (*hayr*) fiillerde bulunması amacıyla insan fiillerindeki amelî kısımdır”; bkz. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi’l-me’âd*, nşr. Hasan Âsî, Beyrut 1987, 110.8-10.

ilmin kapsamında bulunduğundan, Râzî açısından, peygamberlerin bu üç ilmin ilkelerini ve yetkinliklerini ortaya koymak üzere gönderildiklerini söylemek mümkün, hatta gereklidir. Diğer yandan Râzî, peygamberlerin bu ilimlerin ilke ve yetkinliklerini genel ve ana hatlarıyla (*ale'l-vechi'l-küllî*) ortaya koyabileceklerini, her ferde özel yasa koymanın mümkün olmadığını belirterek sözkonusu kanunların tespitini nazarî aklın, bu kanunların tek tek fertler ve tikel olaylara uygulanmasının ise amelî aklın görevi olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰

İbn Sînâ'nın amelî felsefe-din arasındaki ilişkiye dair yaklaşımının zihinlerde uyandırdığı en önemli soru, dinin özellikle yaşantıya dönük yüzünün zamana, mekâna ve topluma bağımlı yapısıyla felsefenin evrensellik iddiasının nasıl bağdaştırılabileceğidir. Bir başka ifadeyle, peygamberin içinde bulunduğu zaman, mekân ve toplumu gözeterek ortaya koyduğu dinin; zaman, mekân ve toplumlar üstü olma iddiasındaki felsefeye, özel olarak da amelî felsefeye ilkelerini bütün açıklığı ve ayrıntısıyla vermesi nasıl mümkündür? Bu sorunun cevabı, İbn Sînâ'nın nübüvvet öğretisine kısa da olsa değinmeyi gerekli kılmaktadır. Fârâbî'den mülhem olarak İbn Sîna felsefesinde de peygamber, sahip olduğu yüksek sezgi gücü sayesinde faal akılla kurduğu hızlı ve etkin iletişim (*ittisâl*) yoluyla varlığa dair onda bulunan tüm küllî akledilirleri elde etmektedir. Peygamberin son derece güçlü hayal gücü ise semavî nefislerle iletişime geçerek geçmiş, şimdi ve geleceğe dair olaylar hakkında tikel birtakım bilgiler alabildiği gibi yine bu güç sayesinde faal akıldan aldığı aklî bilgiyi görülür ve duyulur bir duyu nesnesi şeklinde temsil ederek ortak duyuda tasvir etmekte ve böylece soyut ve küllî olan aklî bilgi, peygamberin mensubu olduğu toplumun diline aktarılabilir hale gelmektedir.⁷¹ Ancak böyle bir vahiy, peygamber ve din tasavvurunun, her bir dinin diğerinden tamamen farklı olduğu ve aralarında hiçbir ortak paydanın bulunmadığı neticesini doğurduğunu söylemek hayli güçtür. İbn Sînâ'nın *Aksâm*'da da belirttiği gibi, “dinlerde (*şerâî*) ortak olan küllî/evrensel emirler ve yasaklar (*hudûd*)” olduğu gibi “toplumdan topluma ve zamandan zamana göre [farklılık arz etmek suretiyle] tek tek dinlere özgü olan emir ve yasaklar” da mevcuttur.⁷² Dolayısıyla

70 Râzî, *Şerh*, 14.3-19.

71 Bkz. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 115.20-121.13.

72 İbn Sînâ, *Aksâm*, 108.8-9.

İbn Sînâ'nın "[Amelî felsefenin] bu üç [kısımının; yani ahlak, ev yönetimi ve siyasetin] ilkesi[nin] ilahî dinden (*eş-şerî'atü'l-ilâhiyye*) elde edil[diğini]" söylerken tüm ilahî dinlerde ortak olan insanın ferdî ve toplumsal hayatına dair ilkeleri kastettiği anlaşılmaktadır. "Yasa koyucu sanat"ın bu noktadaki işlevi ise öyle görünüyor ki, ilahî dinlerde mevcut olan sözkonusu ilkeleri tespit ve amelî felsefenin diğer alt dallarına bunları aktarmaktan ibarettir. Bu tespit ameliyesi aynı zamanda "yasa koyucu sanat"ın alanına giren "ilahî peygamberlik ile bütün bâtil [peygamberlik] iddiaları arasındaki fark[ın]" belirlenmesini de sağlayacaktır. Sözkonusu ilkelerin mükemmellik derecesi, fert ve toplum hayatının sürdürülmesindeki etkin rolü aynı zamanda bu ilkeleri vaz' eden "yasa koyucunun" peygamberlik iddiasının ilahî ve gerçek, diğer peygamberlik iddialarının ise geçersiz olduğunu ortaya koyacaktır.

İbn Sînâ'nın felsefe ve din arasındaki ilişkiye dair özgüvenli açıklamalarının temelinde İslam'ın son ve en mükemmel ilahî din olduğunu kabul eden bir toplumun ferdi olmasının payını unutmamak gerekmektedir. *eş-Şifâ*'nın "Metafizik" kısmının sonunda peygamber tarafından konulan ve amelî felsefeye kaynaklık eden temel ilkeler incelendiğinde bunların, İslam Peygamberi'nin fert ve toplum hayatına dair koyduğu esaslarla birebir örtüştüğü hemen fark edilecektir. İslam Peygamberi'nin son peygamber oluşu ve artık herhangi birisinin, insan aklının en üst seviyesi olan peygamberlere özgü kudsî akıl seviyesine ulaşabilmesi mümkün olmadığı dikkate alındığında, İbn Sînâ açısından dinin yerelliği ile felsefenin evrenselliği arasındaki gerilim de anlamını yitirmektedir. Zira kudsî akıl seviyesine ulaşmış son kişi olan İslam Peygamberi'nin koymuş olduğu yasaların amelî felsefe karşısında zamana, mekâna ve içinden çıktığı topluma özgü olmasını iddia etmek anlamsızdır. Artık bu yasaların amelî felsefeye ilkesini vermesinin ve bu ilimlerin tanımlarının yetkinliğini ya da tam olarak sınırlarını açıklığa kavuşturmasının önünde hiçbir engel bulunmamaktadır. İbn Sînâ *el-Adhaviyye fi'l-me'âd* isimli eserinde İslam Peygamberi'nin getirdiği yasaların mükemmelliğini açıkça ifade etmektedir:

"Peygamberimiz Muhammed'in (s.a.s.) diliyle gelen din (*şerî'a*), dinlerin olabilecek en değerlisi ve en mükemmeli olarak gelmiştir. Bu nedenle peygamberlerin, şariatların ve dinlerin (*milel*) sonuncusu olması uygundur. Nitekim o -selam üzerine olsun- bu hususu belirtmek üzere

'Ben ahlakî üstünlükleri (*mekârime'l-ahlâk*) tamamlamak üzere gönderildim' buyurmuştur.”⁷³

İbn Sînâ'nın niçin “yasa koyucu sanat” adıyla amelî felsefe içinde yeni bir ilim dalı ihdas etme ihtiyacı hissettiğine dair yukarıda sorduğumuz sorunun, bu aşamada, çalışmanın temel soruları, yani İbn Sînâ'nın amelî felsefe konusundaki görece sessizliğinin muhtemel sebebi ve bu sessizliği, selefi Fârâbî'nin bu alandaki görüşlerine dair beslediği zımnî kabule dayandırmanın makuliyeti bağlamında cevaplanması gerekmektedir. İbn Sînâ, amelî felsefenin sahasıyla ilahî dinin (özellikle de son ilahî din olan İslam'ın ve peygamberinin) getirmiş olduğu hükümler arasındaki sıkı ilişkiyi ve aklın, felsefenin tikellere dönük bu alanında ilahî dinle rekabet etmesinin beyhudeliğini fark etmiş ve aklın tek yapabileceğinin nazarî felsefe açısından peygamberlik müessesesini metafizik ve psikolojik olarak açıklamak, amelî felsefe açısından ise peygamberliğin ferdî ve toplumsal hayatın düzenlenmesindeki rolünü *burhanî* bir tarzda ortaya koymaktan ibaret olabileceği tespitinden hareketle “yasa koyucu sanat”ı ihdas etmiştir. Dolayısıyla filozofun amelî felsefe açısından görevi, peygamberlik olgusunu toplumsal hayat ve insan türünün sürekliliği açısından kanıtlamak ve ilahî dinin ferdî ve toplumsal hayat için öngördüğü hükümlerin hikmetlerini belirleyerek bunların doğruluğunu aklî, yani *burhanî* yöntemlerle ispatlamak, bir anlamda bu tikel hükümleri teorileştirmek/tümelleştirmek, bu tümel ilkeleri ahlak, ev yönetimi ve siyaset ilimlerinin kullanımına sunarak onların, ilahî dinin hakkında herhangi bir hüküm vermediği tikel olayları sözkonusu ilkeler çerçevesinde değerlendirmelerini sağlamaktan ibarettir. Bu görev kapsamına giren hususlar aynı zamanda “yasa koyucu sanat”ın da sahasını belirlemede ve onun amelî ilimlere temel kavram, ilke ve öncüllerini veren küllî bir “ilim dalı” olduğu hususunu açığa kavuşturmaktadır. İbn Sînâ'nın amelî felsefeye dair sessizliğinin sebebi de “yasa koyucu sanat” etrafında ördüğü bu amelî felsefe tasavvurunda aranmalıdır. O, amelî felsefe ile ilahî din arasındaki ilişkiye dair ortaya koyduğu görüşleri doğ-

73 İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, 109.15-110.4. Bazı hadis kaynaklarında *sâliha'l-ahlâk*, *sâlihî'l-ahlâk* ve *hüsne'l-ahlâk* ibaresiyle rivayet edilen bu hadis için bkz. Mâlik, *el-Muvatta'*, nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî, y.y., 2004, c. V, s. 1330 (hadis no. 3354); Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1990, c. II, s. 670 (hadis no. 4221); Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Beyrut 1989, c. I, s. 104 (hadis no. 273); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarâbâd 1344 h., c. X, s. 191 (hadis no. 21301).

rultusunda amelî felsefeye yönelik ilgisini “yasa koyucu sanat” ile sınırlı tutmuş ve *eş-Şifâ*’nın “Metafizik” kısmının son makalesinde bu sınırlı ilgisini en açık haliyle gözler önüne sermiştir. İbn Sînâ’nın görece sessizliğini, amelî felsefeye dair görüşlerini muhtelif eserlerinde ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan Fârâbî’nin bu konudaki sıkı bir takipçisi oluşuna bağlamak yerine, selefinin amelî felsefe tasavvuruna yöneltmiş zımnî bir eleştiri şeklinde okumak da mümkündür. Ne var ki şimdilik sadece bir kanaat niteliğini taşıyan bu iddia, İbn Sînâ ve Fârâbî’nin amelî felsefeye yaklaşımlarını karşılaştırmalı bir şekilde ele alacak başka çalışmalar yoluyla kesinlik kazanacaktır.

İslam felsefesi geleneği içinde İbn Sînâ felsefesinin sahip olduğu merkezî konumun başlıca sebepleri arasında onun, İslam toplumunun tüm entelektüel ilgilerini kendi felsefî sistemine dâhil ederek bu sistemin kavramlarıyla sözkonusu meseleleri (başta nübüvvet ve âhiret hayatı olmak üzere) ele alması bulunmaktadır.⁷⁴ Onun “yasa koyucu sanat”ı merkeze almak suretiyle ortaya koyduğu amelî felsefe tasavvurunu da felsefesinin bu özelliğiyle ilişkilendirmek mümkündür. İbn Sînâ ilahî din ve felsefe arasındaki ilişkiye ve bunun özellikle amelî felsefeye dönük yansımalarına dair yaklaşımıyla, dinin felsefî olarak nasıl temellendirilebileceğinin de önemli bir örneğini ortaya koymuş ve bunu yaparken ne felsefe uğruna dini ne de din uğruna felsefeyi feda ederek, din ile felsefe arasında herhangi bir üstünlük yarışına kapı açmaksızın insanın “varlığın hakikati”ne vâkıf olmak suretiyle kendini yetkinleştirme ve mutluluğa ulaşma yolculuğunda her ikisinin birlikte sahip olduğu vazgeçilmez konumu tutarlı ve ikna edici bir akli sistem içinde gözler önüne sermeyi başarmıştır. Amelî felsefenin İbn Sînâ sonrasındaki tarihine dair yapılacak çalışmalar bu sistemin ne oranda başarılı olduğunu göstereceği gibi İslam ahlak ve siyaset felsefesine dair Fârâbî merkezli modern anlatının doğruluk derecesini de gözler önüne serecektir.

74 İbn Sînâ felsefesinin bu özelliği hakkında bkz. Dimitri Gutas, “İbn Sînâ’nın Mirası”, s. 138-139.

Abstract

“Prophetic Legislation”:

An Examination of Avicenna’s View of Practical Philosophy

One of the main difficulties encountered in the study of Avicenna’s approach to practical philosophy (*al-hikma al-amaliyya* or *al-falsafa al-amaliyya*) is his relative silence on this field. Though he founded the most comprehensive and effective philosophical system of the Middle Ages, Avicenna only scarcely dealt, in his philosophical writings, with practical philosophy, which includes ethics, economics and politics. The aim of this essay is to identify the reasons why Avicenna ignored practical philosophy through an examination of his ideas on the classification of rational sciences and his approach to the relationship between philosophy and religion. It will also briefly discuss the development of practical philosophy in Islamic philosophy after Avicenna.

Key Words: Avicenna, Al-Fârâbî, Practical Philosophy, Politics, Religion.