

DOĞAL YASA TEORİSİ VE İBN SİNÂ'NIN 'SÜNNET(ULLAH)' ANLAYIŞI



Engin ERDEM*

Özet:

Bu makalede doğal yasa teorisi bağlamında İbn Sînâ'nın ahlak metafiziği hakkındaki görüşlerini analiz edeceğim. İlk önce doğal yasa teorisini ve bu teorinin Orta Çağ Hıristiyan düşüncesindeki en önemli savunucusu Aquinas'ın ahlak anlayışını ana hatlarıyla açıklayacağım. Daha sonra, İbn Sînâ'nın ahlak anlayışını, onun, inayet, yaratma, sünnetullah ve nübüvvet konusundaki görüşleri bağlamında irdeleyeceğim. Bu makaledeki temel tezim, İbn Sînâ'nın metafizik sisteminin Tanrı'nın yasası (sünnetullah/yaratılış), peygamberin yasası (şeriat) ve insan aklının yasası (pratik felsefe) arasında mutabakat olduğu düşüncesine dayandığıdır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sîna, Doğal Yasa, Ahlak, Sünnetullah, İnayet, Vahiy, Peygamber, İyilik Metafiziği.

The Natural Law Theory and Ibn Sina's Conception of 'Sunna(tulla)h'

Abstract:

In this paper, I analyze Ibn Sina's ethical views with reference to the natural law theory. Firstly, I briefly will explain the natural law theory and Aquinas's moral philosophy, who was one of the most leading defender of that theory in the mediaeval Christian thought. Then, in connection with his views on grace, creation and prophecy, I'll consider Ibn Sina's ethical thought. The main argument of this paper is Ibn Sina's

* *Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

metaphysical system which was established on the assumption of that there is a compatibility between God's law (creation), the law of the Prophet (sharia) and the law of the human reason (practical philosophy).

Key Words: Ibn Sina, Natural Law, Ethics, Sunnatullah, Grace, Revelation, Prophet, Metaphysics of Goodness.

Giriş

Fıkıhın yaşam pratiğinin düzenlenmesindeki belirleyici rolü sebebiyle Müslüman düşünce geleneğinde ahlak felsefesi üzerinde yeterince durulmadığı; mantık, fizik, metafizik ve epistemoloji odaklı meselelere yoğunlaşan Müslüman filozofların ahlak teorisi geliştirme konusunda gerektiği ölçüde çaba sarf etmediği konusunda genel bir kanaat mevcuttur. Bu genel kanaatin, Müslüman filozoflar, özelde İbn Sînâ hakkında ne ölçüde gerçeği yansıttığı, her şeyden önce bu görüşü savunanların hangi ölçüde ahlak felsefesi nosyonuna sahip olduğu ve İbn Sînâ'nın metafizik projesine sağladığı vukufiyetin düzeyi ile ilgilidir. Harry Wolfson Spinoza'nın Felsefesi başlıklı eserinin Önsöz'ünde, gelişmiş, modern bir şehre getirilen bir aborjinin, gördüğü gökdelenler karşısında hayrete düşeceğini, bunları büyük kayalara ve taşlara benzeteceğini; buna karşılık çok iyi eğitim görmüş, zihni, felsefe, bilim ve sanat ile mücehhez bir insanın önüne kalem, kağıt gibi sıradan nesnelere konduğunda bile buradan çok karmaşık teoriler üretebileceğini söyler.¹ Günümüz dünyasında, kendisinin üretmediği teknolojik aygıtları kullanan, ancak tüketim toplumunun bir ferdi olarak kendisine yer bulan, varlığı ve gerçekliği zihnindeki dini ilim-akli ilim ayırımı ile parçalayan Müslüman düşünürün, klasik İslam düşüncesinin derin matematik ve metafizik düşünce üzerine kurulu yüksek mimarisi karşısındaki durumunun Wolfson'un sözünü ettiği aborjininkinden farklı olduğunu söylemek kolay gözükmemektedir.

Ahlak Felsefesi/Etik, bilindiği üzere, olanı değil olması gerekeni, insanın hayatını nasıl yaşaması gerektiğini araştıran pratik felsefeye ait bir disiplindir. Sokrates'in söylediği gibi ahlak felsefesinde tartışılan şey küçük ve önemsiz bir mesele değildir; cevabını aradığımız soru nasıl yaşamamız gerektiği ile ilgilidir. Ahlak felsefesi ile ilgili çağdaş tartışmalarda pek çok yeni ve özgün görüşler ortaya konmakta ise de ileri sürülen yeni teorilerin birçoğunun kökü, diğer felsefi problemlerde olduğu gibi, İlk Çağ ve Orta Çağ felsefesine uzanmaktadır. Bu teoriler arasında, Orta Çağ felsefesinden günümüzdeki ahlak felsefesi tartışmalarına kadar uzanan en uzun soluklu tartışma doğal yasa teorisi ile ilgili olanıdır. Başta Thomas Aquinas olmak üzere, Duns Scotus, Francisco Suarez gibi Orta Çağ Hıristiyan filozoflarının görüşlerini konu eden nitelikli felsefe eserlerinde müstakil başlıklar altında ele alınan doğal yasa teorisi, İbn Sînâ'nın bir ahlak teorisi ortaya koyup koymadığı, eğer o bir ahlak görüşünü savunuyor ise bunun ahlak felsefesindeki hangi tartışma(lar) ile ilişkili olduğunu araştırırken nazarı dikkate alınması gereken en önemli ahlak görüşlerinden biridir.

1 Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza I*, The World Publishing Company, New York 1961, s. V.

Doğal Yasa Teorisi

Tanrı, Kozmik düzen, ahlak, hukuk ve siyaset arasındaki bağlantılar üzerine sistemli düşünüş tarzına dayanan, binlerce yıllık geçmişi olan doğal yasa teorisinin tanımını yapmak oldukça zordur; neredeyse doğal hukuk üzerine çalışan filozofların sayısı kadar farklı tanımlar olduğu söylenebilir.² Bununla birlikte, doğal yasa teorisi, en genel anlamda, varlık ile iyilik arasında koşutluk olduğunu, bir varlığın iyiliğinin/mutluluğunun kendi doğasında bulunan imkân ve yetenekleri etkin hale getirmesiyle gerçekleşebileceğini, insanın, bireysel mutluluk ve toplumsal düzen için gerekli evrensel yasaları keşfetmeyi sağlayan ilahi kıvılcıma sahip olduğunu savunan ahlak, hukuk ve siyaset görüşü olarak tanımlanabilir.³ Doğal yasa anlayışı Eflatun ve Aristo'nun ahlak düşüncesinde güçlü bir arka plana sahiptir. Aristo'ya göre iyi, "her şeyin arzulanı şey"⁴ olarak tanımlanabilir; bıçak için keskin biçimde kesmek; sandalye için insanın belli tarzda oturmasını sağlamak; ev için iklim şartlarına karşı korumak iyidir. Bir müzisyenin, bir heykeltıraşın, aslında her ustanın, bir işinin olması ve işini iyi yapması onun için iyidir; benzer biçimde insanın da bir işinin olması ve onun bunu icra etmesi onun iyiliğidir; peki, "marangozun, ayakkabıcının belli işleri ve yaptıkları vardır da, insanın bir işi yok mudur? Yani doğal olarak işsiz mi?"⁵ Aristo'ya göre, insanın işinin ne olduğunu anlamak için insanın mahiyetinin ne olduğunu araştırmak gerekir; zira bir şeyin iyiliği/mutluluğu mahiyetine uygun olanı aktüel hale getirmesi ile gerçekleşebilir. İnsandaki beslenme ve büyüme özelliği, duygulanım (sensation) özelliği ise at, öküz diğer hayvanlar arasında ortaktır; insanı diğer canlılardan ayıran, kendisine ait özelliği akıl sahibi olmasıdır. Bu durumda insanın işi, aklını kullanması ve akla uygun bir hayatı sürdürmesi, tefekkür, düşünme ve fiil gibi rasyonelliğin bütün formlarını sergilemesidir.⁶

L. Pojman'a göre, doğal yasa anlayışı ilk defa Stoalılar arasında ortaya çıkmıştır. Stoalılar'a göre, insan, bireysel mutluluk ve sosyal düzen için zorunlu ezeli yasaları keşfetme imkânı sağlayan ilahi tohuma kendi içinde sahiptir. Bütün evren rasyonel yasalarla idare edilir; genel anlamda tabiat, özelde hayvanlar bu yasalara zorunlulukla boyun eğer. Ancak, seçim gücüne sahip bir canlı olarak insan doğadaki rasyonel yasalara iradi olarak boyun eğer; insan rasyonel yasalara, bunları kendi içsel aklılığında kavradığı için itaat eder.⁷ Stoalı filozof "Cicero'ya göre, doğa akıl tarafından yönetilir; akıl ise, insan ile Tanrı arasındaki doğal bağı oluşturur. Tanrı'nın yetkin olarak sahip

2 Brian H. Bix, "Doğal Hukuk: Modern Gelenek", (Çev. E. Uzun), *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt : 6, Sayı : 2, 2004, ss. 291-294.

3 Engin Erdem, "Doğal Yasa", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü I*, (Ed. M. Selçuk vd.) Ankara: Ankara Üniversitesi Yay., 2013, s. 191.

4 Aristoteles, *Nikomashos'a Etik*, (Çev. S. Babür), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yay., 1988, birinci kitap, 1094a 5, (s. 5).

5 Aristoteles, *Nikomashos'a Etik*, birinci kitap, 1097b 25-30 (s. 14).

6 Aristoteles, a.g.e., 1098 a 5-15 (ss. 14-15).

7 Louis P. Pojman, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Belmont: Thomson Wadsworth, 2006, s. 45.

olduğu akıldan insan da pay almıştır. Bu doğal akıl, kendisini, bütün akli varlıkları bağlayıcı doğal bir yasa olarak ortaya koyar. Dolayısıyla, yasa evrensel akıldan doğar. Cicero doğal yasayı hakiki yasa olarak nitelendirir ve onu da ‘doğru’ akıl ile eşitler. Başka deyişle, hakiki yasa doğaya uygun olan ‘doğru’ akıldır ve bu, herkes için geçerlidir, ezeldir ve değişmez. Bu yasa, emirleri vasıtasıyla insanları görevlerini yapmaya çağırır; yasaklarıyla da onları yanlış yapmaktan alıkoyar.”⁸

St Thomas Aquinas, Aristo’nun etik ve siyaset anlayışını, Stoacıların “kozmetik doğal yasa” düşüncesini ilahi inayet, yaratma ve vahiy gibi kavramlarla ilişkilendirerek, Orta Çağ Hıristiyan düşüncesinde doğal yasa anlayışının metafizik ve teolojik bir hüviyet kazanmasında önemli bir rol oynamıştır. Aquinas’ın ahlak konusundaki en önemli meta-etik tezi, varlık ve iyiliğin referansının aynı, anlamının farklı olduğudur; iyilik, daha önce Aristo’nun söylediği gibi, her şeyin kendisini arzuladığı şeydir.⁹ Bir şeyin iyiliği, kendi türüne ait özellikleri aktüel hale getirmesi manasına gelir. Mükemmellik bir şeyin iyiliğidir; bir şey ne kadar aktüelleşmiş ise o kadar iyidir. Tam anlamıyla gerçekleşmek ile nihai iyi aynı şeydir ki zaten bu, her şeyin arzuladığı şeydir.¹⁰ Aquinas’a göre, her fiil, ister varlığını korumak ister varlığını sürdürmek için olsun, her zaman varlığa yöneliktir; çünkü var olan şey iyidir ve her şey, var olmayı arzu eder; dolayısıyla her fiil ve hareket iyi uğruna yapılır.¹¹ Bir şeyin faslı (differentia), ki bunun sayesinde bir şey belli bir türe ait olabilir, o türe mensup bütün fertlerin fiillerinin kendisine yönelmesi gereken amacı da tayin eder. Örneğin insan söz konusu olduğunda, ‘akletmek’ insan türünün faslıdır; insan türüne mensup olan fertlerin mutluluğu ancak bu ayırt edici melekeyi etkin kullanmak ile gerçekleşir; “akıllı (rational), insan için fasıl olduğundan, iyi insan, akletme yeteneğini aktüelleştiren kişidir.”¹² Varlık ile iyilik arasında paralellik olduğu için aklını etkin hale getiren insan iyi insandır, iyi insan da ahlaklı insandır. Aquinas’a göre, insanın fiilleri için söylenen ‘iyi’ ve ‘kötü’, onun aklını kullanması veya kullanmamasına göre belirlenir; akla uygun fiil iyi, akla ters düşen fiil ise kötüdür. Aquinas açısından kötü, bir şeyin yetkinliğinden mahrum olması manasına gelir; aklını kullanmayan kişi kendi mahiyetine ait yetkinliğini ortaya koymadığı için kötülük yapmış olmaktadır; ahlaki iyi, akıllı bir canlı olan insanın akletme melekesini etkinleştirdiği ölçüde elde edileceği bir iyilik türüdür.¹³

Aquinas’a göre, varlık ile iyilik koşut olduğundan varlığı tam olan, sırf varlıktan (ipsium esse) ibaret olan Tanrı, özsel olarak iyinin kendisidir, sırf iyidir. Tanrı, varlığı ile mahiyeti özdeş olduğu için basit, varlığı tam olduğu için sırf iyiliktir. Tanrı’nın var-

8 Mehmet Türkeri, “Etik Tarihindeki Temel ‘Doğal Yasa’ Anlayışları ve Bunlardaki Dinî Unsurlar”, *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı XXII, İzmir 2005*, ss. 143-144.

9 Eloeonore Stump, *Aquinas*, London: Routledge, 2005, s. 62.

10 Stump, *Aquinas*, s. 63.

11 Stump, a.g.e., s. 64.

12 A.g.e., s. 67.

13 A.g.e., ss. 67-68, 76.

lık tarzı, yaratmanın, dışarıdaki sebepten dolayı değil, Tanrı'nın doğasından kaynaklanan ezeli bir inayet olarak tecelli etmesi anlamına gelir. Aquinas, yaratmayı, "Tanrı'ya özgü olan, nihayetinde onun özüyle özdeş olan yasa akıllı yoluyla dünyanın düzenlenişi" anlamında "ezeli yasa" (lex aeterna) olarak kavramsallaştırır.¹⁴ Ezeli yasa, bütün yaratılışın kendisine göre düzenlendiği akılsal plandır; yaratılıştaki akılsal düzenin kaynağı Tanrı olduğu için Aquinas bunu ezeli yasa olarak adlandırmaktadır. Tanrı'nın yaratma ile tesis ettiği ezeli yasa'ya insanın etkin katılımı doğal yasa'dır.¹⁵ Evrende insanın dışındaki tüm canlılar ezeli yasaya edilgin biçimde iştirak eder; bütün canlılar kendi doğasında olanı aktüel hale getirme, Tanrı'nın kendisi için koyduğu hedefi gerçekleştirme konusunda tabii bir eğilim içerisindedir; ancak "insan, lex aeterna ile özel bir ilişkisi içindedir."¹⁶ Eski Ahit'te 'Tanrı'nın suretinde yaratıldığı' (Tekvin 1, 26) bildirilen insan, akılsal bir varlık (rationalis creatura) olarak Tanrısal yasaya sadece edilgin değil etkin biçimde katıl(malı)dır. Bütün yaratıklar arasında akıllı bir canlı olarak insan ilahi inayete en mükemmel tarzda mazhar olur; insanın, Ezeli Akıl'ın evrende tesis ettiği evrendeki Ezeli Yasa'ya etkin olarak katılması, ondan pay alması Doğal Yasa'dır.¹⁷

Yasa'yı, "akılın, toplumun yararını gözeterek koyduğu kural"¹⁸ olarak tanımlayan Aquinas'a göre, Tanrı'nın, bütün evrenin iyiliğini isteyen bir varlık olarak, özgür iradesiyle aklın ilkelerine uygun tarzda fiilde bulunabilen canlıları yaratması, akıl ilkelerini 'yasa' olarak tanımlamamızın temelini oluşturur. Yukarıda söylediğimiz gibi gayri-akıl varlıklar Tanrı'nın ezeli yasasına kendi doğasındaki belirlenim gereğince insiyaki olarak boyun eğer. Onların doğası, Tanrı'nın ezeli planına göre Tanrı'nın iradesinden çıkmıştır. Akıllı varlık olarak insan, ezeli yasada kendi konumunun ne olduğunu kavrama ve özgürce eylemde bulunma imkânına sahiptir. Bu durumda, eğer yasa, 'akılın, toplumun yararını gözeterek koyduğu kural' ise ve yaratma, bütün evrenin yararını gözetilen bir varlık olarak Tanrı'nın evrenin akılsal bir düzene göre ortaya çıkarması manasına geliyor ise, akıllı ve özgür varlıklar olarak insanın aklını kullanarak evrendeki yasaya iştirak etmesi, evrenin işleyişindeki akılsal planın gereği olan doğal yasadır.¹⁹

14 Martin Thurner, "Hristiyan Anlayışına Göre Tanrı'nın Yasası ve Devletin Yasası (Thomas Aquinas)", (Çev. M. Tüzel), İslamiyet ve Hristiyanlık'ta Otorite-Birey İlişkisi (Bilimsel Toplantı), Eugen-Biser Vakfı-Ankara Üniversitesi, Ankara: 16-17 Mayıs 2007, paragraf 2.2. Henüz yayımlanmamış olan bu bildiri metninden yararlanmama izin veren sayın Prof. Dr. Martin Thurner'e müteşekkirim.

15 Mark Murphy, "The Natural Law Tradition in Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/natural-law-ethics/>>.

16 Thurner, "Hristiyan Anlayışına Göre Tanrı'nın Yasası ve Devletin Yasası (Thomas Aquinas)" p.2.3.

17 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, (İng. Çev. Fathers of the English Dominican Province), Notre Dame: Christian Classics, vol. II, Pt. I-II Q 91 Art. 2.

18 Aquinas, *Summa Theologica*, Pt. I-II Q 90 Art. 4.

19 Mark Murphy, "The Natural Law Tradition in Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/natural-law-ethics/>>.

Aquinas'a göre, akıllı bir varlık olarak insan temel ahlaki doğruları kendi doğasından hareketle, doğal olarak bilebilir; insan bunu, yaratılışında bulunan syderesis (vicdan?) olarak adlandırılan özel bir meleke ile yapabilir. Bu melekenin insana söylediği en temel ahlaki ilke şudur: “İyi, yapılması ve peşinden koşulması gereken; kötü, uzak durulması gereken şeydir.”²⁰ Her bilimin dayandığı temel ilkeleri vardır; sözgelimi metafizikte spekülâtif aklın temel ilkesi, ‘Varlığın bilgisi apaçıktır.’ önermesidir. Benzer biçimde ahlakta pratik aklın ilk ilkesi, herkesin peşinden koştuğu şey anlamında ‘iyi’ kavramına dayanır. ‘İyi, yapılması ve peşinden koşulması gereken; kötü, uzak durulması gereken şeydir.’ önermesi doğal yasanın temel buyruğudur.²¹ Aquinas, pratik aklın temel ilkelerini, doğal yasa’nın buyrukları ile özdeşleştirir; ona göre, doğal yasanın diğer bütün buyrukları yukarıdaki ilkeye dayanır. Dolayısıyla, pratik aklın doğal olarak insanın iyiliği veya kötülüğü olarak kavradığı her şey, yapılması ve yapılmaması gereken şeyler olarak doğal yasa’nın buyrukları haline gelir.²² İyi, doğası gereği her şeyin kendisine yöneldiği amaç, kötü ise sakındığı şey olduğu için, akıl, insanın doğal olarak eğilim içerisinde olduğu her şeyi iyi ve yapılması gereken bir şey olarak kavrar; “dolayısıyla, doğal yasanın buyruklarının düzeni, doğal eğilimlerim düzenine göre belirlenir.”²³ Örneğin, diğer bütün canlılarda olduğu gibi, bütün insanlarda varlığını koruma ve sürdürme konusunda doğal bir eğilim vardır. Buna göre, insanın hayatını koruması ve bunun önündeki engellerin kaldırılması doğal yasanın bir buyruğudur.²⁴ “İnsan, erkekle kadının birleşmesinde olduğu kadar çocukların eğitilmesinde gösterilen, türünü sürdürmeye yönelik doğal eğilimi, duyulara sahip tüm varlıklarla paylaşır. Ancak, insanı tüm öteki varlıklardan ayıran özelliği, doğası gereği topluluk içinde yaşayacak ve Tanrı hakkındaki hakikati bilecek bir yapıda oluşudur. Buna uygun bir biçimde cahilliğini aşması ve birlikte yaşadığı insanları incitmemesi, insan için doğal bir yasadır.”²⁵ İnsanın doğal eğilimlerine dayanan doğal yasanın hangi temel iyilikleri kapsadığı tartışmalı olmakla birlikte, hayat, nesil, akıl, toplumsallık, eğitim, oyun, din, güzellik duygusu, arkadaşlık ve hakkaniyet vb. temel ahlaki değerler arasında sayılabilir.²⁶

İnsan, zorunlu ihtiyaçlarını tek başına karşılayamayacağı için toplum içinde yaşamak durumundadır; insanın, yeme, içme, üreme ve barınma gibi bedensel, düşünme ve konuşma gibi tinsel ihtiyaçlarını diğer insanların yardımı olmadan gerçekleştirmesi mümkün değildir. Toplumsallık insanın doğasından kaynaklanan bir zorunluluk oldu-

20 Aquinas, *Summa Theologica*, vol. II, Pt. I-II Q 94 Art. 2; Henrik Syse, *Natural Law, Religion, & Rights*, Indiana: St. Augustine’s Press, 2007, s. 129.

21 Aquinas, *Summa Theologica*, vol. II, Pt. I-II Q 94 Art. 2.

22 Aquinas, *ST*, aynı yer.

23 Aquinas, *ST*, aynı yer.

24 Aynı yer.

25 Thurner, a.g.m., p. 2.4.

26 Murphy, “The Natural Law Tradition in Ethics”, *the Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

ğu için, devletin insan doğasına dayanarak temellendirilmesi gerekir.²⁷ Doğal yasanın buyrukları insanın doğasındaki eğilimlere göre belirlenir; toplum içinde yaşamak da insanın doğasından kaynaklanan doğal bir yasadır. Doğal yasanın evrensel ilkelerinin farklı tarihsel ve toplumsal koşullarda yaşayan insanların içinde buldukları koşullara uygulanması devletin yasama gücü tarafından yapılmalıdır. Bu, Aquinas'ın ezeli yasa ve doğal yasa'dan sonra üçüncü sırada zikrettiği insani yasa'dır (lex humana). "Buradan, Thurner'in belirttiği gibi, "hukuk felsefesi tartışmasını bugün bile büyük ölçüde belirleyen Thomasçı doğal hukuk öğretisinin, normların temellendirilişine ilişkin temel düşüncesi doğmaktadır. İnsan eliyle konulmuş her yasa, ancak Yaratıcının ebedi aklında temellendirilmiş olan doğal yasayla uyum halindeyse, yasa adını almayı hak eder."²⁸

Aquinas vahyi de Tanrısal yasa (lex divina) olarak adlandırır. Ona göre, Eski Ahit'te yer alan On Emir doğal yasa ile tamamen örtüşür. Nasıl insani yasa'nın temel ilkesi insanlar arasında dostluğu tesis etmek ise Tanrısal yasa'daki temel ilke de Tanrı ile insan arasında dostluğu temin etmektir. Bu sebeple, "Çalmayacaksın! Öldürmeyeceksin!" buyrukları doğal yasa ile uyumlu, değer temelli buyruklar olarak anlaşılmalıdır; çünkü insan iyi olmadıkça mutlak iyi olan Tanrı ile arasında dostluk bağı kuramaz.²⁹ Tanrısal Yasa'nın öngördüğü insanların Tanrı ile ilişki içinde olduğu toplum, ister bu dünyada ister öteki dünyada, teşekkül edecektir. Bu sebeple Tanrısal Yasa, insanın Tanrı ile iyi ilişki kurmasına hizmet eden bütün konularda hüküm vaz eder; Tanrısal Yasa'nın bütün buyrukları, Tanrı'nın suretinde yaratıldığı için ilahi akıldan pay alan insanın aklının düzeni ile uyumludur.³⁰

Aquinas'ın buraya kadar ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız değer temelli etik (virtue-based ethics) anlayışı, E. Stump'ın da belirttiği üzere, iyilik metafiziği üzerine kuruludur. Onun, varlık ile iyilik arasında koşutluk olduğu tarzındaki meta-etik tezi, değer temelli etik anlayışının esasını oluşturur.³¹ Varlık ile iyilik arasında paralellik olduğu için, zorunlu ve basit bir varlık olarak Tanrı sırf iyidir. Yaratma, Tanrı'nın ezeli inayeti ile evrende akılsal bir düzenin tesis edilmesi manasına gelir. Ezeli yasaya göre işleyen bu akılsal düzende her varlık kendi doğasında bulunanı aktüel hale getirmeye eğilimlidir. Bu bütünlüklü iyilik sistemi akıllı bir canlı olarak insanın konumunu da tayin etmektedir; ezeli yasa'ya bilinçli iştirak etmek insan için doğal yasa'dır. İnsan, kendi doğasından hareketle, aklını kullanarak evrensel ahlaki ilkeleri bulma gücüne sahiptir. İnsanın aklını kullanarak ulaştığı ahlaki doğrular ile Tanrı'nın vahiy ile bildirdikleri, On Emir'de olduğu gibi, mutabakat içerisindedir. Aquinas ahlaki değerleri doğrudan ilahi iradeye dayandırmadığı için onun anlayışını ilahi buyruk teorisi olarak nitelemek doğru değildir. Bununla birlikte, insan-Tanrı ilişkisini insan

27 Thurner, a.g.m., p. 1.

28 A.g.m., p. 2.5.

29 Aquinas, *Summa Theologica*, vol. II, Pt. I-II Q 99 Art. 2.

30 Aquinas, *Summa Theologica*, vol. II, Pt. I-II Q 100 Art. 3.

31 Stump, *Aquinas*, ss. 61-62, 90.

akılının ezeli tanrısal akıla/yasaya etkin biçimde iştirak etmesi olarak tasavvur etmesi, ahlaki normların yaratılıştta insanın doğasına Tanrı tarafından yerleştirildiğini savunması sebebiyle onun ahlak anlayışında, insanın özgürlüğü ve ilahi iradenin birbirini dışlamadığını, aksine desteklediğini söylemek mümkündür.³²

İbn Sînâ: İyilik Metafiziği ve Sünnetullah

Bir sistem filozofu olan İbn Sînâ'nın ahlak anlayışını onun metafizik projesinin temel ilkelerini göz önüne alarak değerlendirmek gerekir. Varlık düşüncesi İbn Sînâ'nın felsefesinin odağında yer alır; ona göre, "felsefenin amacı, insanın bilme gücü ölçüsünce bütün şeylerin hakikatlerine vakıf olmasıdır."³³ Felsefe yoluyla var-olanların hakikatini bilme, gerçeği olduğu üzere kavrama arzusu, Molla Sadrâ'nın işaret ettiği gibi, Hz. Peygamber'in "Rabbim, bana eşyanın hakikatini göster" duasının bir yansıması olarak anlaşılabilir.³⁴ Felsefenin amacını "eşyanın/varlığın hakikatini kavramak" olarak tanımlayan İbn Sînâ, varlığı iki kısma ayırır: 1. Bizim seçimimizden ve eylemimizden bağımsız varlıklar. 2. Bizim seçimimiz ve eylemimiz sayesinde ortaya çıkan varlıklar. Birincileri bilmeye, teorik felsefe (nazarî hikmet), ikincileri bilmeye ise pratik felsefe (amelî hikmet) denir.³⁵ Teorik felsefenin amacı, yalnızca bilmek suretiyle insanın düşünme melekesini yetkinleştirmektir. Pratik felsefenin amacı ise, sadece bilmek değil, insan fiillerinin nasıl olması ve olmaması gerektiğini bilmek ve iyi/doğru olanı yapmaktır. "Teorik felsefedeki amaç, gerçeği bilmektir. Pratik felsefedeki amaç ise iyiyi bilmektir."³⁶

Pratik felsefe üç kısma ayrılır: 1. Siyaset bilimi, 2. Ev Yönetimi, 3. Ahlak bilimi. Siyaset bilimi, bütün insanlar arasında ortak olan ilişkileri ve şehir idaresini ilgilendiren konuları inceler. Ev yönetimi, belli insan grupları arasında ortak olan ilişkileri düzenler. Ahlak ise, bireyin nefsinin ve zihnini tezkiye ederek en yüksek mutluluğa erişmesini, Allah'ın halifeliğini kazanmasını sağlayan bilimdir.³⁷ İbn Sînâ teorik felsefe-pratik felsefe ayrımını varlık ekseninde yaptığı için insanın eylemleri ile ortaya çıkan varlık sahasında bireyin fiillerini konu eden bir bilim olarak 'ahlak' onun genel metafizik projesinin bir parçasıdır. Dolayısıyla, bireyin fiillerinin nasıl olması veya olmamasını konu eden ahlakın temel ilkeleri İbn Sînâ'nın metafizik sisteminin bütünü içerisinde anlam kazanmaktadır.

İbn Sînâ'nın "iyilik metafiziği"³⁸ olarak adlandırabileceğimiz felsefi sisteminde meta-etik açıdan en temel tez, varlık ile iyilik, yokluk ile kötülük arasında koşutluk olduğu görüşüdür:

32 Stump, *Aquinas*, ss. 61-62, 90-91; Thurner, a.g.m., p. 2.3.

33 İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Mantığa Giriş (Medhal)*, (Metin ve Çev. Ö. Türker), İstanbul: Litera, 2006, s. 5.

34 Eş-Şirâzî (Molla Sadra), *Şerh-u İlâhiyyât-ı Şifâ I*, (thk. Necefgûlî Habîbî), Beyrut: 2007, s. 71.

35 İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 5.

36 İbn Sînâ, a.g.e., s. 7.

37 İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik I*, (Metin ve Çev. E. Demirli, Ö. Türker), İstanbul: Litera, 2004, s. 2; *Kitâbu 'ş-Şifâ Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 7; Eş-Şirâzî (Molla Sadra), *Şerh-u İlâhiyyât-ı Şifâ I*, s. 21.

38 Engin Erdem, "Hocazâde (1422-1488) ve 'Mucibun Bi'z-Zât' Düşüncesi", (İçinde) S.H. Bolay, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara: Nobel, 2007, s. 144.

İyilik, kısaca, her şeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı şey ise, varlıktır veya varlığın varlık açısından yetkinliğidir. Yokluk, yokluk olması bakımından arzulanmaz, bilakis o, kendisini bir varlığın veya varlık yetkinliğinin izlemesi bakımından arzulanır. Dolayısıyla bu durumda gerçekte arzulan, yine 'varlık'tır. Binaenaleyh varlık, sırf iyilik ve sırf yetkinliktir. Şu halde iyilik, özetle, her şeyin tanımında arzu duyduğu ve varlığının kendisi ile tamamlandığı şeydir... O halde varlık, iyiliktir.³⁹

Varlığın bilgisinin apaçık olduğunu, var olanların Zorunlu ve olurlu olmak üzere temelde iki kategoriye ayrıldığını savunan İbn Sînâ'ya göre, Tanrı; zorunlu, basit, değişmez, hak, mükemmel ve tam olduğu için sırf iyi (hayr-ı mahz/selâm) bir varlıktır.⁴⁰ Tanrı'nın sırf iyi olması, O'nun varlığının tam olması, her türlü yokluk ihtimalinden uzak olması manasına gelir. İbn Sînâ'ya göre, "sırf iyilik, özü gereği Zorunlu Varlık'tan ibarettir,"⁴¹ onun, mümkünlere özgü varlık-mahiyet ayırımının Tanrı'da olmadığı konusundaki ısrarı, Tanrı'nın mutlak iyiliğine halel getirecek her türlü anlayıştan uzak durma çabası olarak anlaşılabilir.⁴² Zira özü gereği mümkün olanların varlığı zatından olmadığı ve yokluk onlar muhtemel olduğu için kötülük ve eksiklik onların tabiatından uzak değildir. "Varlık tarzı itibariyle zorunlu, tam, mükemmel ve iyi bir varlık olarak Tanrı'da gerçekleşmeyi bekleyen hiçbir şey yoktur. Tanrı'nın iyiliği, bütün kemâlâtı haiz olmasını ifade ettiği gibi, aynı zamanda O'nun sahip olduğu şeyleri hiçbir çıkar gözetmeden, hiç esirgmeden var etmesini de içerir; bu anlamda Tanrı mutlak cömert (el-Cevâd) bir varlıktır; "cömertlik, gerekeni karşılıksız vermektir... gerçek cömert, kendisine dönecek bir şeyi kast etme istek ve arzusu olmaksızın kendisinden yararlar bol bol taşandır."⁴³ Dolayısıyla, yaratma, Tanrı'nın iyiliğinin, cömertliğinin ve inayetinin bir tecellisidir. "İnayet, iyiliğin, zatı dışında bir amaç olmaksızın zatı gereği Tanrı'dan çıkmasıdır."⁴⁴ Evrenin yaratılması, sırf iyi varlığın salt doğasındaki yetkinlikten kaynaklanan bir zorunluluk ile ezelde hayır ve iyilik düzenini/nizamını tesis etmesi manasına gelir;⁴⁵ ilahi inayet sonucunda ortaya çıkan bu âlem, mümkün dünyaların en iyisidir; alemdeki nizam, en hayırlı nizamdır. "Alemin Mutlak Mükemmel'den neşe't etmesi, Mutlak Mükemmel'e izafeti nedeniyle hayır olmak zorundadır."⁴⁶ İbn Sînâ evrenin ilahi inayet sonucunda nasıl var olduğunu ve evrendeki nizamın kusursuzluğunu açıklarken Ku'an'daki 'sünnetullah' (Fâtır 35/43) terimine referansta bulunur: "Sen Allah'ın yasında değişme bulamazsın. Sen Allah'ın yasa-

39 İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik (II)*, (Çev. E. Demirli, Ö. Türker), İstanbul: Litera, 2005, ss. 100-101.

40 İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik (II)*, ss. 100-101.

41 İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik (II)*, s. 101.

42 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbîhât)*, (Çev. A. Durusoy vd.), İstanbul: Litera, 2005, s. 180; ayrıca bkz: Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, İstanbul: Litera, 2010, ss. 80-82.

43 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbîhât)*, (Çev. A. Durusoy vd.), İstanbul: Litera, 2005, s. 144.

44 İbn Sînâ, *Kitâbü 't-Ta'likât*, (Thk. H. M. el- Ubeydi), Şam: et-Tekvîn, 2008, s. 302.

45 İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik (II)*, ss. 100-101, 160; *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbîhât)*, s. 145.

46 Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, s. 105.

sında sapma da bulamazsın.⁴⁷ Evrenin yaratılması, zatı gereği mutlak iyi ve cömert olan bir varlık olan Tanrı'nın kendi zatını akletmesi sonucunda, O'nun zatından kaynaklanan bir zorunlulukla akılsal bir düzenin tesis edilmesi manasına gelir. "Tanrı, zatı hayır olduğu için kendine âşıktır; O'nun âşık olunan zatı bütün var olanların ilkesidir; dolayısıyla bütün var olanlar en güzel bir düzen (ahsen-i nizam) içerisinde O'ndan çıkar."⁴⁸ Eşyanın Tanrı'dan çıkışı dışarıdaki bir sebep dolayısıyla değil, O'nun zatı sebebiyledir. O'nun zatı, iyiliğin ve düzenin/nizamın kendisidir; O'ndan çıkan her şeyin zatı ile uyumlu olması, zatının iyiliği nedeniyle iyi olması gerekir. Eşyadaki düzen ve iyilik, Tanrı'nın zatındaki düzen ve iyiliğin gereğidir. Tanrı, iyi olması bakımından gaye'dir; ilke (mebde) olması bakımından fail'dir ve Tanrı'da bunların ikisi aynı şeydir.⁴⁹ Evrenin ortaya çıkışı, Tanrı'nın zatındaki iyiliğin ve düzenin tecellisi olduğu için Tanrı'nın yasasında bir değişiklik veya sapma olması imkânsızdır. Burada İbn Sînâ'nın kaza ve kader terimlerine yüklediği anlam da dikkat çekicidir; kaza, bütün varlıkların ibda ile akılsal âlemde mücmel ve toplu halde yaratılmasıdır. Kader, akılsal âlemdeki varlıkların gereken şartların oluşmasına bağlı olarak birbiri ardı sıra ortaya çıkmasıdır. "Allah'ın kazası, ilk ve yalın belirlemedir. Takdir ise, kazanın tedricen yöneldiği şeydir."⁵⁰ Tûsî'nin Şerh-u İşârât'ta bu terimleri açıklarken "Ve katımızda hazineleri olmayan hiçbir şey yoktur. Biz onu ancak bilinen bir ölçüye/kadere göre indiririz." (Hicr 15/21) ayetine atıfta bulunması son derece önemlidir.⁵¹ Tanrı'nın ezeli yasasına göre işleyen evrende rastlantısallığa/işlevsizliğe yer yoktur.⁵² Evrendeki iyilik ve hayır nizamının, bu düzeni tesis eden mutlak iyi varlığın koyduğu değişmez ölçülere göre işlemesi sünnetullah'tır.

İbn Sînâ açısından evrenin yaratılması salt kozmolojik bir olay değil, varlık ile iyilik arasındaki koşutluğa dayalı derin ahlaki tazammunları içeren çok yönlü metafizik bir hadisedir. Evrenin yaratılması Tanrı'nın iyiliğinin gereği/sonucu olduğu gibi evrendeki bütün varlıkların kendi doğasında olanı açığa çıkarmaya meyyal oluşu aynı metafizik tasavvurun uzanımıdır. Zira inayetin başka bir anlamı, "her şeyin iyilik nizamı gereğince kendisinde olanı en üst seviyede ortaya koyacağı biçimde var edilmesidir."⁵³ Nasıl evren varlığı tam olan Tanrı'nın zatındaki iyiliğin gereği olarak var olmuş ise evrendeki her şey de kendi doğasında olanı aktüel hal getirmek suretiyle iyilik nizamının işleyişine iştirak eder. Nitekim "her var olanın en son amacı kendi türüne ait kemale ermektir; o düzeyden aşağı düşmek, kendinden aşağıdakilere nispetle kemal sayılsa da gerçekte onun için bir eksikliktir... bir engel olmadıkça

47 İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Tevhîdihî ve Sifâtihi*, Haydarâbâd: Matbaat-u Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyyeh, 1353, s. 15.

48 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Ta'likât*, s. 303.

49 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Ta'likât*, s. 356-357.

50 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik (II)*, s. 185.

51 Nasiruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve'l-Tenbîhât III*, Kum: Neşru'l-Belâğa, h. 1383, s. 317.

52 İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsini Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, (Thk. ve Çev. F. Toktaş), Ankara: TDV, 2011, s. 24.

53 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Ta'likât*, s. 303.

her canlının temel özelliği, kendi türüne ait kemalin zirvesine yükselmektir.⁵⁴ İnsanın dışındaki gayr-i akil varlıklar kendi türüne ait kemale ermek konusunda tabii bir eğilim içerisindedir. İnsanın iyiliğinin/mutluluğunun nasıl gerçekleşeceğini anlamak için, “insan olarak insanı diğer canlıların hepsinden farklı kılan kendine özgü gücü incelemek gerekmektedir.”⁵⁵ İbn Sînâ’ya göre, insan, “(ruhi hayvani) ile hayvanata; (ruhi tabii) ile nebatata müşarık olup (ruhi insanî) ile de (melâikeye) muvafık olmaktadır.” Başka bir ifadeyle, insan, nebatî nefis bakımından bitkilerle, hayvani nefis bakımından hayvanlarla, nâtik nefis bakımından meleklerle ortaktır.⁵⁶ İnsanda bulunan bu güçlerin her birinin kendine özgü bir keyfiyeti, kendisine özgü bir işi ve hareketi vardır; insanda bu güçlerin hangisi diğerlerine baskın gelirse insan onunla tanımlanır. Bitkilere özgü doğal fiil, yeme-içme ve bedeni geliştirmekten ibarettir. Hayvanlara özgü doğal fiil ise şehvet ve gazap’tır. “(Nâtik) sıfatı ile mevsuf olan (insan)ın fiiline gelince; bu fiil; bütün fiillerin en şerefliisidir. Çünkü (nefsi insanî); ruhların en şerefliisidir... (nefsi insanî)ye has olan şey; ancak (ilim) ve (idrak)dir.”⁵⁷ Her varlığın iyiliği/mutluluğu kendi tanımına uygun olan fiili yerine getirmek ile gerçekleşiyorsa, tümel kavramları algılama gücüne sahip, ‘akıllı canlı’ olarak tanımlanan insanın varlık türüne ait fiil ne bitkilerde olduğu gibi beslenme ve üretilir ne de hayvanlarda olduğu gibi duyulanıdır; insana özgü fiil, bilmek ve kavramaktır:

Nâtik nefsin kendine özgü yetkinliği, her şeyin ilkesinden başlayarak, salt ruhsal üstün cevherlere, sonra bir şekilde bedenlerle ilgili ruhsal cevherlere, sonra yapı ve güçleriyle yüce cisimlere varıncaya ve sonra bütün varlığın yapısı kendisinde toplanıncaya değin her şeyin suretinin ve her şeydeki akledilir düzenin ve her şeydeki taşmış iyiliğin suretinin kendisinde resmolunmasıyla aklî bir âlem haline gelmektedir. Böylelikle nefis, bütün mevcut aleme denk mutlak güzel, mutlak iyi ve gerçek-mutlak güzelliği müşahade eden ve onunla birleşen, onun örneğini ve yapısını kendisine nakşeden, onun yoluna katılan ve cevherlerinden suretlenen akledilir bir âleme dönüşür. Bu durum, diğer güçlere ait sevilen yetkinliklerle kıyaslanırsa, karşısında ‘bu ondan daha üstün ve yetkindir’ demenin çirkin olduğu bir mertebedir.⁵⁸

İnsan, düşünme melekesini etkin kullanarak kendi türüne ait yetkinliğe, iyiliğe ve mutluluğa eriştiği gibi Tanrı’nın ezelden tesis ettiği iyilik üzerine kurulu akılsal düzende kendi konumuna uygun olan fiili de yerine getirmiş olmakta; kendisinin ve bütün varlığın mâşuku (sevgilisi) ile arasındaki araçları ortadan kaldırarak en büyük şeref ve en yüce mutluluğa erişmektedir.⁵⁹ Metafizikte teorik aklını yetkinleştiren insan, ahlakta pratik aklını kullanarak, hikmet, iffet, şecaat ve adalet gibi erdemleri kazanıp bunları hayata aktardığında yeryüzünde Allah’ın halifesi olma hakkını kazanmakta-

54 İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 33.

55 İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 7.

56 İbn Sînâ, *Namaz Risalesi*, (Çev. M.H. Tura), 1959, s. 28.

57 İbn Sînâ, *Namaz Risalesi*, ss. 29,31.

58 İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-Şifâ: Metafizik (II)*, s. 172.

59 İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 32.

dır.⁶⁰ İnsanın halife olması, Tanrı'nın yaratılış planındaki düzende kendi konumunu doğru kavraması, aklını kullanarak iyilik ve hayır nizamına iştirak etmesi manasına gelir. Nitekim Tanrı ilk olarak akılı yarattığı gibi melekler, felekler, yıldızlar, unsurlar ve bitkilerden sonra insanı yaratarak yaratılış silsilesini yine akıl ile sonlandırmıştır. “Yaratmaya cinsin ekmeli ile başladığı gibi yaradılışında; (nev’in) ekmelinde nihayet bulmasını irade buyurmuştur. Yaratmaya başlayış (akıl) ile olduğu gibi sonu da (âkıl) ile nihayet bulmak için (insan)ı mahlûkat arasından seçmiş ve yaratmaya (cevher) lerin eşrefi olan (akıl) ile başlayarak mevcudatın eşrefi olan (âkıl) ile son vermiştir.”⁶¹ İbn Sînâ'nın insana özgü fiili açıklarken, bunu evrenin yaratılışı ile ilişkilendirmesi, onun ahlakı genel metafizik sisteminin bir parçası olarak gördüğünün en önemli kanıtlarından biridir. Aklını kullanan insan bunu yapmakla kendi türüne ait kemale erme ve mutlu olma imkânı bulduğu gibi, aynı zamanda varlık merâtibi içerisinde kendi konumunu doğru kavrayarak Tanrı'nın ezeldenki yaratılış planına/sünnetullah'a uygun hareket etmiş olmaktadır.

Yine, İbn Sînâ'nın “fitrat” terimine yüklediği anlam, inayet, yaratma, sünnetullah ve ahlak arasındaki bütünlüklü ilişkiyi yansıtması bakımından önemlidir. O, nefsin güçlerinden bahsederken, nefsin en üstün gücü olan teorik akıl ile fitrat'ı aynı anlamda kullanmaktadır. “... Akıldan başka buna elverişli bir güç yoktur. Şu halde bu güç, bizde yaratılıştan var olan nazarî akıl gücüdür ve o, sağlıklı fitrî istidattır.”⁶² İbn Sînâ'nın akıl ile fitrat arasında kurduğu ilişki, Tanrı, evrenin yaratılışı ve insanın doğası arasında ‘akılsallık’ bakımından ortaklık gördüğünü göstermektedir. Rûm suresi 30. ayetteki insanların kendisine yönelmeye/dönmeye çağırıldığı “fitrat”, Allah'ın fitrat'ı (fitratallahi) olup, insanlar da bu fitrat üzerine yaratılmıştır. İbn Sînâ'nın Tanrı'yı sırf akıl olarak tanımladığı hatırlandığında, yine onun nefsin en üstün gücü olan akıl ile fitrat arasında kurduğu paralellik göz önüne alındığında, onun, Tanrı ile insan arasındaki ortaklığı akıl üzerinden açıkladığını söylemek mümkündür. İnsan, Tanrı'nın fitratı üzerine yaratılmış bir varlık olduğu için yaratılıştaki akılsal düzene/sünnetullah'a iştirak eden, etmesi gereken bir varlıktır. Fitrat insana Tanrı tarafından yerleştirilmiş asli doğadır; bu asli doğaya uygun hareket ederek mantık ve tecrübe ile Tanrı'nın varlığını ve birliğini keşfeden kişi, Hz. İbrahim örneğinde olduğu gibi, hanîf'tir.⁶³ Ayet'te fitrat ile din'in aynı anlamda kullanılması, İslam'ın fitrat, yani yaratılış ve akıl üzerine kurulu bir din olduğunu gösterir. ‘Fitrat’ terimini makâsıd-ı şerîa bağlamında İbn Sînâ'ya referansta bulunarak yorumlayan Tahir bin Âşûr'un söylediği gibi, “İslam'ın ‘Allah'ın fitratı’ şeklinde nitelenmesinin anlamı, getirdiği esasların fitrattan olmasındandır... İslam dini mensuplarını fitrata ve onun gereklerini

60 İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik (II)*, s. 204.

61 İbn Sînâ, *Namaz Risalesi*, ss. 25-26.

62 İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ II. Analitikler*, (Çev. Ö. Türker), İstanbul: Litera, 2006, s. 266.

63 Frank Griffel, “Harmony of Natural Law and Shari'a in Islamist Theology”, (içinde), *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*, (Ed. A. Amanat, F. Griffel), Stanford: Stanford University Press, 2007, s. 43

yapmaya, kapsamına gireni veya onunla karışık olanı yaşatmaya çağırır.⁶⁴ İnsan, aklın yaratılışından getirdiği özelliği ile doğruluk, dostluk, merhamet ve cömertlik gibi kavramların bilgisine ulaşabilir.⁶⁵ Buna göre, evlenmek, çocukları beslemek, yardımlaşmak, nesli korumak, bilgi sahibi olmak, medeniyet kurmak, güzel eserler yapmak, fitrattan doğan değerlerdir.⁶⁶

İnsan, akıllı bir canlı olduğu gibi, yine doğası/fitratı gereği toplumsal bir varlıktır. İnsan, hayatını sürdürmek, zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için hemcinsleriyle işbirliği yapmak zorundadır; “birisi diğeri için buğday üretir, öteki beriki için ekmek yapar, birisi diğeri için diker, öteki beriki için iğne üretir. Böylece bir araya geldiklerinde işleri yeterli hale gelir. İnsanların şehir ve toplumlar oluşturmalarının nedeni budur.”⁶⁷ İnsan var olmak ve varlığını sürdürmek için hemcinsleriyle ortaklık kurmak zorunda ise bu ortaklık ilişkisini adalet üzere düzenleyen bir yasa (sünnet) olmalıdır. Yasa olması için bir yasa koyucu(sânn)’nin bulunması gerekir; “bu yasa koyucu ve adilin de, insanlara hitap edebilecek ve onları yasaya zorlayabilecek durumda olması gerekir. Ayrıca onun insan olması ve insanları bu konuda kendi görüşleriyle baş başa bırakmaması gerekir.”⁶⁸ Tanrı’nın ezelde tesis ettiği iyilik/hayır nizamında, varlığı iyiliğe sebep olacak bir şeyin mevcut olmaması düşünülemez; “o halde bir peygamberin var olması, onun insan olması ve diğer insanlarda bulunmayan bir özellik taşıması zorunludur.”⁶⁹ Başka bir ifadeyle, toplumsal yasaları insanlara bildiren peygamberin mevcudiyeti ezeli inayetin tesis ettiği hayır düzeninin/sünnetullah’ın gereğidir. Peygamber, “Allah’ın izni, emri, vahyi ve Mukaddes Ruh’u (Cebrail) kendisine indirmesiyle insanların işlerinde onlar için bir takım yasalar koymalıdır;” peygamberin insanlara bildirmesi gereken ilk yasa, Tanrı’nın birliği, benzersizliği ve ibadete layık biricik varlık olduğudur.⁷⁰ “İnsanların çok azı Tanrı’nın birliğinin hakikatini hakkıyla kavrayabilecek seviyede olduğu için peygamber yasayı anlatırken farklı anlayış düzeylerine hitap eden semboller/remizler kullanmıştır. Filozofun akıl aracılığıyla ulaştıkları ile peygamberin temsillerle anlattıkları arasında mutabakat söz konusudur. Sıradan insanlar (avam) kendilerinin iman ettiklerinin felsefede burhânî olarak bildiğini; seçkin insanlar (havas) kendilerinin burhânî olarak bildiklerinin dinde temsillerle anlatıldığını kavradığında ezeli inayetin tesis ettiği iyilik düzeninin sırrına vakıf olurlar.”⁷¹

64 M. Tâhir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, (Çev. V. Akyüz, M. Erdoğan), İstanbul: İklim, 1988, ss. 93-94.

65 Müfit Selim Saruhan, “İbn Sînâ’da Ahlaki Çözümleme Üzerine”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri I*, (Ed. M. Mazak, N. Özkaya), İstanbul: İstanbul Kültür A.Ş., 2008, s. 127.

66 Tâhir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 94.

67 İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-Şifâ: Metafizik (II)*, s. 187.

68 İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-Şifâ: Metafizik (II)*, s. 188.

69 İbn Sînâ, aynı yer.

70 Aynı yer.

71 Erdem, “Doğal Yasa”, s. 191.

İbn Sînâ'nın anlayışında peygamberin varlığı iyilik üzerine kurulu metafizik sisteminin bütünlüğü içerisinde anlaşılması gereken akılsal bir zorunluluk olduğu gibi, pratik felsefenin kapsamına giren ahlak, aile ve şehir hayatına ilişkin düzenlemelerin peygamberin vaz ettiği yasalara göre olması da akli bir temele dayanmaktadır. Başka bir ifade ile İbn Sînâ açısından Tanrı'nın ezelde tesis etmiş olduğu iyilik düzeninde insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen bir yasa koyucu olarak peygamberin mevcudiyeti akli bir zorunluluk olduğu gibi, peygamberin Tanrı'dan aldığı vahye dayanan yasaların da akıl ile mutabık olması aynı metafizik sistemin gereğidir. İnsan aklının en üst seviyesi olan kudsi akıl düzeyine çıkmış olan Peygamberin ahlakı, aile ve şehir hayatını düzenlemek için koyduğu yasalar akılsal olduğuna göre, bu yasalara uymak da akla uygundur. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın bazı eserlerinde pratik felsefenin dördüncü kısmı olarak zikrettiği Yasa Koyucu Sanat'ın⁷² rolü önem kazanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, ahlak, aile yönetimi ve şehir yönetimi konusundaki yasaların tek bir yasa koyucu tarafından konulması gerekir; bu kişi peygamberdir.⁷³ "İbn Sînâ daha önce psikoloji 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/dini tasavvurun ana hatlarını vermektedir."⁷⁴

İbn Sînâ'nın özellikle eş-Şifâ'nın son kısmında serdettiği ibadetler ve şehir hayatına ilişkin yasalar hakkındaki görüşleri onun, pratik felsefenin ilkelerini peygamberin koyduğu yasalarla özdeşleştirdiğini göstermektedir. Bu konuda birkaç örnek vermek gerekirse; İbn Sînâ'ya göre, tembelliğin, karşılığında herhangi bir maslahat bulunmaksızın mülk ve menfaat intikalinin gerçekleştiği işlerin, insanların ortak yaşantısına hizmet etmeyen mesleklerin yasaklanması gerekir. Buna göre, kumarbazlığın, faizciliğin, kadın ticaretinin ve hırsızlığın; benzer şekilde şehrin düzenini bozan, toplumsal yapıya zarar veren zina ve eşcinselliğin de yasaklanması gerekir. Neslin devam etmesi için evliliği teşvik etmek gerekir; "çünkü türlerin bekası ki Allah'ın varlığının delilidir, evlenmeye bağlıdır. Nesepte bir kuşkunun bulunmaması için evlilik işinin aleni yapılması gerekir."⁷⁵ İbn Sînâ, benzer biçimde, boşanma, miras ve aile hukuku hakkındaki yasaları, doğrudan ayet ve hadis zikretmeden, bunların arkasındaki hikmetlere işaret ederek açıklamaya çalışır. O daha önce teorik felsefede yaratma metafiziği bağlamında evrenin yaratılışındaki akılsal planın

72 İbn Sînâ, *Mantukü'l-Meşrikiyyîn ve'l-Kasîdetü'l-Müzdevece fi'l-Mantuk*, (thk. M. el-Hatîb vd.), Kahire: Matbaatu'l-Müeyyid, 1910, s. 8; *Risâle fi Aksâm el-Hikme*, (içinde) Halide Yenen, "İbn Sînâ'da İlimler Tasnifi ve *Risâle fi Aksâm el-Hikme*", *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, S. 14, Ekim, 2008, s. 85. C. Kaya, *Yasa Koyucu Sanat*'ı, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu" tarzında tercüme etmeyi teklif etmektedir. Bkz. M. Cüneyd Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu": İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C. 14, S. 27, 2009, ss. 82.

73 Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu": İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", ss. 78-79.

74 Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu": İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", s. 81.

75 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik (II)*, s. 198.

işleyişini ve bu sistem içerisinde peygamberin mevcudiyetinin gerekliliğini rasyonel gerekçelere dayalı olarak izah ettiği gibi, pratik felsefede de peygamberin vaz ettiği yasaların hikmetini açıklayarak peygamberin koyduğu yasalara ittiba etmenin rasyonelliğini temellendirmeye çalışmaktadır. İbn Sînâ'nın ahlak metafiziğini açıklamada izlediği yöntemin kendisi, onun, akıl ile vahiy; peygamberin, ahlak, aile ve şehir hayatı konusunda koyduğu yasalar ile pratik felsefenin ilkeleri arasında gördüğü derin mutabakatın bir ifadesi olarak anlaşılmalıdır.

İbn Sînâ'nın, yaratma metafiziği, nübüvvet ve pratik felsefe hakkındaki görüşleri doğal yasa anlayışı ile irtibatlı düşünüldüğünde dikkat çekici hususları ihtiva etmektedir. Onun, nübüvveti bir taraftan insanın doğasından kaynaklanan toplumsallık, öbür taraftan Tanrı'nın ezelde tesis ettiği iyilik ve hayır nizamı ile ilişkilendirerek temellendirme teşebbüsü metafizik sistemindeki bütünlüğü ve tutarlılığı yansıtmaktadır. Herhangi bir teolojik öncülden hareket etmeden, salt aklını kullanarak varlık olması bakımından varlığın doğasını araştırarak Tanrı'nın varlığını ve birliğini ispatlamaya çalışan İbn Sînâ'nın metafizik projesi akıl ile vahiy arasındaki derin mutabakatın felsefi izahını ortaya koymaya matuftur. Nübüvvetin gerekliliğini yine aynı metafizik proje içerisinde açıklamaya gayret eden İbn Sînâ, peygambere duyulan ihtiyacı insanın doğasında yola çıkarak, akıl ile temellendirmek suretiyle, Tanrı'nın ezeli yasası, peygamberin yasası ve insan aklının yasası arasındaki uyumu bizzat kendi metafiziğinde örneklendirmiştir. Peygamberin varlığı ve yasa koyuculuğu aklen zorunlu olduğu gibi, peygamberin Tanrı'nın vahyi ile koyduğu yasaların da akıl ile mutabık olması sünnetullah'taki akılsal işleyişin gereğidir.

Kaynakça

- Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologica*, (İng. Çev. Fathers of the English Dominican Province), Notre Dame: Christian Classics, vol. II, 1981.
- Aristoteles, *Nikomashos'a Etik*, (Çev. S. Babür), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yay., 1988.
- Âşûr, M. Tâhir, *İslam Hukuk Felsefesi*, (Çev. V. Akyüz, M. Erdoğan), İstanbul: İklim, 1988
- Bix, Brian H., "Doğal Hukuk: Modern Gelenek", (Çev. E. Uzun), *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 2, 2004.
- Deniz, Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, İstanbul: Litera, 2010.
- Erdem, Engin, "Hocazâde (1422-1488) ve 'Mucibun Bi'z-Zât' Düşüncesi", (İçinde) S.H. Bolay, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara: Nobel, 2007.
- , "Doğal Yasa", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü I*, (Ed. M. Selçuk vd.) Ankara: Ankara Üniversitesi Yay., 2013.
- Griffel, Frank, "Harmony of Natural Law and Shari'a in Islamist Theology", (içinde), *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*, (Ed. A. Amanat, F. Griffel), Stanford: Stanford University Press, 2007.
- İbn Sînâ, *Mantuku'l-Meşrikiyyin ve'l-Kasîdetu'l-Müzdevece fi'l-Mantuk*, (thk. M. el-Hatîb vd.), Kahire: Matbaatu'l-Müeyyid, 1910.
- , *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik I*, (Metin ve Çev. E. Demirli, Ö. Türker), İstanbul: Litera, 2004.
- , *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik (II)*, (Çev. E. Demirli, Ö. Türker), İstanbul: Litera, 2005.
- , *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve'l-Tenbîhât)*, (Çev. A. Durusoy vd.), İstanbul: Litera, 2005.

- , *Kitâbu 'ş-Şifâ II. Analitikler*, (Çev. Ö. Türker), İstanbul: Litera, 2006.
- , *Kitâbu 'ş-Şifâ Mantığa Giriş (Medhal)*, (Metin ve Çev. Ö. Türker), İstanbul: Litera, 2006.
- , *Kitâbü 'l-Ta'likât*, (Thk. H. M. el- Ubeydî), Şam: et-Tekvîn, 2008
- , *Risâle fî Aksâm el-Hikme*, (içinde) Halide Yenen, “İbn Sînâ’da İlimler Tasnifi ve *Risâle fî Aksâm el-Hikme*”, *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, S. 14, Ekim, 2008.
- , *er-Risâletü 'l-Arşıyye fî Tevhîdihî ve Sıfâtihi*, Haydarâbâd: Matbaat-u Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyyeh, 1353.
- , *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, (Thk. ve Çev. F. Toktaş), Ankara: TDV, 2011
- Kaya, M. Cüneyd, “ ‘Peygamberin Yasa Koyuculuğu’: İbn Sînâ’nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C. 14, S. 27, 2009.
- Murphy, Mark, “The Natural Law Tradition in Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/natural-law-ethics/>>.
- Pojman, Louis P., *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Belmont: Thomson Wadsworth, 2006.
- Saruhan, Müfit Selim, “İbn Sînâ’da Ahlakî Çözümleme Üzerine”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, (Ed. M. Mazak, N. Özkaya), İstanbul: İstanbul Kültür A.Ş., 2008.
- Stump, Eleanore, *Aquinas*, London: Routledge, 2005.
- Syse, Henrik, *Natural Law, Religion, & Rights*, Indiana: St. Augustine’s Press, 2007.
- Eş-Şirâzî (Molla Sadra), *Şerh-u İllâhiyyât-ı Şifâ I*, (thk. Necefgûlî Habîbî), Beyrut: 2007.
- Türkeri, Mehmet, “Etik Tarihindeki temel ‘Doğal Yasa’ Anlayışları ve Bunlardaki Dinî Unsurlar”, *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XXII, İzmir 2005.
- Thurner, Martin, “Hristiyan Anlayışına Göre Tanrı’nın Yasası ve Devletin Yasası (Thomas Aquinas)”, (Çev. M. Tüzel), *İslamiyet ve Hristiyanlık’ta Otorite-Birey İlişkisi (Bilimsel Toplantı)*, Eugen-Biser Vakfı-Ankara Üniversitesi, Ankara: 16-17 Mayıs 2007.
- Et-Tûsî, Nasîrüddîn, *Şerhu 'l-İşârât ve 'l-Tenbihât III*, Kum: Neşru'l-Belâğa, h. 1383.
- Wolfson, H. Austryn, *The Philosophy of Spinoza I*, New York: The World Publishing Company, 1961.