

# DİN & FELSEFE

## ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2022

Cilt | Volume: 5 - Sayı | Number: 2

## TEORİ VE PRATİK ARASINDA İNSANİ YETKİNLİK: İBN SİNÂ BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

Human Perfection between Theory and Practice: An  
Examination of Ibn Sīnā's View

**Mehmet Cüneyt KAYA, Prof. Dr.**

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi | İstanbul University Faculty of Letters

mckaya@istanbul.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0037-2405>

**Makale Türü | Type of Article:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Başvuru Tarihi | Date Received:** 15.08.2022

**Kabul Tarihi | Date Accepted:** 4.12.2022

### Atıf | Cite As

Kaya, M. C. "Teori ve Pratik Arasında İnsanı Yetkinlik: İbn Sīnâ Bağlamında Bir Değerlendirme". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 5/2 (Aralık 2022): 157-173.

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

### Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

## TEORİ VE PRATİK ARASINDA İNSANİ YETKİNLİK: İBN SİNÂ BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME\*

Mehmet Cüneyt KAYA

### ÖZ

Bu makalenin amacı, İbn Sînâ'nın felsefe tasavvurunda teorik aklın/teorik felsefenin pratik akıl/pratik felsefe üzerindeki hâkimiyeti ve belirleyiciliğine dair ifadeler dikkate alındığında, insanın yetkinleşme sürecinin gerçekten de böyle bir hiyerarşik ilişkiye uygun bir şekilde gerçekleşip gerçekleşmediği sorusunu cevaplamaktır. İbn Sînâ'nın, insan eylemlerinin erdemli hale gelebilmesini teorik aklın ulaştığı tümel bilginin, pratik akıl aracılığıyla beden fiillerini yönlendirebilmesi sayesinde mümkün olduğunu kabul eden yaklaşımı, teorik aklın yetkinleşmesine kadar geçen süreçte eylemlerin erdemli veya erdemsiz oluşunu hangi kriterin belirleyeceği sorusunu gündeme getirmektedir. Öyle görünüyor ki, bu sorunun çözümünü İbn Sînâ'nın, ilahî dinin pratik alandaki belirleyiciliği bağlamında ortaya koyduğu bakış açısında aramak mümkündür. Dinin toplumsal alandaki belirleyiciliğinin farkında olan İbn Sînâ, pratik yetkinleşmenin zeminine peygamberin koyduğu yasaları yerleştirerek teorik aklın pratik akıl aracılığıyla beden üzerinde etkin hale gelinceye kadar geçen sürede iyi huy ve melekelerin kişide yerleşik hale gelmesini, bu yasalara bağlılıkla ilişkilendirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Sînâ, peygamber, din, teorik felsefe, pratik felsefe

### ABSTRACT

#### **Human Perfection between Theory and Practice: An Examination of Ibn Sînâ's View**

The purpose of this article is to answer the question of whether the process of human perfection really takes place in accordance with such a hierarchical relationship, considering the statements about the dominance and decisiveness of theoretical intellect/theoretical philosophy over practical intellect/practical philosophy in Ibn Sînâ's conception of philosophy. Ibn Sînâ's approach, which accepts that it is possible for human actions to become virtuous thanks to the universal knowledge reached by the theoretical intellect, to direct the actions of the body through the practical intellect, raises the question of what criteria will determine whether the actions are virtuous or unvirtuous in the process until the

---

\* Bu çalışmada İbn Sînâ bağlamında pratik akılla ilgili yapılan değerlendirmeler ve kullanılan veriler büyük oranda şu makaleye dayanmaktadır: M. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu": İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (2009), 57-91.

theoretical intellect's perfection. It seems that it is possible to look for the solution of this problem in the perspective of Ibn Sīnā, which he put forward in the context of the decisiveness of the “divine religion” in the practical field. Being aware of the decisiveness of religion in the social sphere, Ibn Sīnā places the laws laid down by the prophet on the basis of practical perfection, and relates that good habits and faculties become entrenched in the person, until the theoretical intellect becomes effective on the body through practical intellect, with adherence to these laws.

**Keywords:** Ibn Sīnā, prophet, religion, theoretical philosophy, practical philosophy.

## GİRİŞ

İslam düşünce tarihinde *felâsife* tarafından temsil edilen felsefe geleneğinin ortak kabullerinden biri, insanın “düşünen canlı” olarak tanımlanmasıdır. Bu tanımlama insanın, yakın cinsi durumundaki “canlı” (*hayevân*) kapsamında yer alan diğer canlı türlerinden ayırt eden özelliğinin “düşünmek” (*nâtık*) olduğunu vurgulamaktadır. Bir başka açıdan, tanımdaki “canlılık”, insanın cismanî olan bedensel ve yeryüzüne bağımlı varlığına işaret ederken, “düşünmek” ise bedenden bağımsız yapıdaki gayri cismanî bir cevhere, özel adıyla “insanî/aklî nefis”in, kısacası “akl”ın temel eylemine karşılık gelmektedir. Bu genel kabuller uyarınca insanın yetkinliği (*kemâl*), her şeyden önce insanın ayırt edici özelliği durumundaki aklî nefsinin kuvveden fiile çıkması, bu sayede varlıkların gerçekliklerini doğru (*hak*) bir şekilde kavrayabilecek bir düzeye yükselmesi ve buna paralel olarak bu bilgi ve bilinç durumunun iyi (*hayr*) eylemlerin ortaya çıkmasını sağlayacak şekilde insan bedeni üzerinde hâkim olmasını ifade etmektedir. İnsanî yetkinliğe dair bu yaklaşımın belirginlik kazanması için, aklî nefsin kuvveden fiile nasıl çıkacağı, kuvveden fiile çıkış sürecinde aklî nefis ile beden arasındaki ilişkinin nasıl düzenleneceği, aklî nefsin kuvveden fiile çıkışında bedenin herhangi bir rolünün olup olmadığı, kuvveden fiile çıkan aklî nefsin bedeni nasıl kontrol edeceği gibi sorulara cevap vermek gerekmektedir.<sup>1</sup>

İnsana dair bu genel bakışın ve dile getirilen soruların biraz daha derinleştirilmesi ve çözüm imkânlarının tartışılması için görüşlerine müracaat edilebilecek filozofların başında İbn Sīnâ (ö. 428/1037) gelmektedir. O, *eş-Şifâ* adlı yirmi iki bölümden oluşan meşhur felsefe ansiklopedisinin *Nefs* ve *İlâhiyyât* bölümleri başta olmak üzere, kariyeri boyunca kaleme aldığı pek çok eserde, miras alıp geliştirdiği felsefî ve bilimsel birikimin neredeyse bütün imkânlarını kullanarak insanın varlıklar içindeki yerini, bilmeye ve eylemeye dönük güçlerinin gelişim ve işleyiş mekanizmalarını ayrıntılı bir şekilde irdelemiş ve onun ortaya koyduğu perspektif kendisinden sonra felsefe geleneğini neredeyse tamamen temsil eden bir

<sup>1</sup> İslam düşüncesindeki farklı geleneklerin insana bakışı yakın zamanda müstakil bir çalışmaya konu olmuştur. *Felâsifenin insan tasavvuru ve bunun kelâm, fıkıh ve tasavvuf geleneklerinin insan anlayışları arasındaki yeri ve onlarla ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Türker & İbrahim Halil Üçer (ed.), İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları* (İstanbul: İlem Yayınları, 2019).

güce kavuşmuştur. Bu çalışmada İbn Sînâ'nın sırasıyla teorik akıl ile pratik akıl ve teorik felsefe ile pratik felsefe arasındaki ilişkileri nasıl izah ettiği ortaya konulmaya çalışılarak insanın yetkinleşme sürecinde teori ile pratik arasında beliren döngüsel ilişkinin çözümünde dinin işlevsel rolüne dikkat çekilecektir.

## 1. TEORİK AKIL İLE PRATİK AKIL ARASINDAKİ İLİŞKİ

İlk defa Aristoteles tarafından De Anima 433a 14-15'te ortaya konulan teorik/nazarî akıl ve pratik/amelî akıl ayırımını benimseyen İbn Sînâ, aklî nefsin “idrak eden/bilen (müdrîke âlime)” ve “hareket ettiren/eylemde bulunan (muharrike âmile)” şeklinde iki gücü bulunduğunu belirtmektedir. İdrak eden/bilen güç, tam anlamıyla tümel/aklî olan şeylerle ilgilenmekte ve düşüncelerimizdeki doğru (hak) ve yanlış (bâtıl) yargılarını belirlemekte iken hareket ettirici/eylemde bulunan güç ise insanın eylemlerine konu olan şeylerle alakadar olmakta, insana özgü zanaatları ve meslekleri (sınâ'ât) ortaya koymakta ve insan eylemlerine dair temel yargılara, yani iyi/güzel (cemîl) ve kötü/çirkine (kabîh) dair bilgimizi oluşturmaktadır.<sup>2</sup> İbn Sînâ insanî/aklî nefsin iki yönü, cephesi olduğunu şöyle vurgulamaktadır:

“Sanki nefsimizin iki yönü vardır: [Birincisi], bedene bakan yönüdür. Nefsin bu yönü, beden 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 “bilimler” ortaya çıkmaktadır.”<sup>3</sup>

İnsanî/aklî nefsin teorik ve pratik boyutları, bir madalyonun iki yüzü gibi görünse de İbn Sînâ'nın anlatımları, teorik olanın değer ve mertebe bakımından önceliğine işaret etmektedir. Nefsin güçleri arasındaki yönetici-yönetilen, efendi-hizmetkâr ilişkisine değinen İbn Sînâ, ilk olarak teorik akıl gücünün yetkinleşme seviyelerine yer vermekte; pratik akla ise bunun ardından sıra gelmektedir. Ona göre insana, bedensel varlığının oluşumuyla eş zamanlı bir şekilde kendisinin insan türünün üyesi olarak değerlendirilmesini sağlayan insanî/aklî nefis, ilahî bir feyizle bahşedilmiş olsa da bu, salt potansiyel bir durumdan başka bir şey değildir. İnsanların farklı bedensel yapılarından dolayı farklılık gösteren bu potansiyel aklî kapasite, İbn Sînâ tarafından “maddî akıl” (*akl heyûlânî*) olarak isimlendirilmektedir. İnsanın biyolojik gelişimine paralel olarak düşünmenin temel ilkeleri durumundaki aksiyomatik ve apaçık tümel kavram ve yargıları elde ettiği durumda ise teorik akıl “meleke halindeki akıl” (*akl bi'l-meleke*) adını almaktadır. İnsanların maddî akıllarındaki kapasite farklılığına bağlı olarak bu aşamaya ulaşma süreçleri ve söz konusu aksiyomatik ve apaçık tümel kavram ve yargıları kavrayış tarzları değişiklik

<sup>2</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessesesi-i Mütala'ât-ı İslamî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1984/1363 hş), 96.

<sup>3</sup> Fazlur Rahman, *Avicenna's De Anima Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ'* (London: Oxford University Press, 1959), 47; krs. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, nşr. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1985), 203 (iktibasın son cümlesi *en-Necât*'ta yer almamaktadır).

gösterse de teorik aklın bu mertebesi bütün insanlar için ortak bir mahiyet arz etmektedir. “Doğal” olarak nitelenebilecek bu iki aşama sonrasında teorik aklın - istisnâ bazı durumlar bir kenara bırakılacak olursa- olağan yetkinleşme süreci ise “iradî” bir özellik taşımaktadır. Bu iradî süreç sonucunda teorik aklın, her istediğinde tümel karakterdeki akledilirlerle ulaşım onlarla düşünebilecek bir seviyeye ulaşmasını İbn Sînâ “bilfiil akıl” (*akl bi'l-fi'l*) olarak isimlendirmektedir. Aklı bu aşamaya ermiş olsa bile insanın sadece bir akıl varlığı olmayıp aynı zamanda bir bedeninin bulunması, onun, hayatının her anında akledilirlerle bilfiil düşünmesine engel olduğundan, İbn Sînâ, akledilirleri bilfiil düşünme aşamasını ifade etmek üzere “kazanılmış akıl” (*akl müstefâd*) kavramını kullanmaktadır.<sup>4</sup>

Teorik aklın meleke halinden, özünde aynı yetkinlik durumuna karşılık gelen bilfiil ya da kazanılmış akıl seviyesine yükselmesinin iradî yönü, bizi var olanların gerçekliğine dair araştırma anlamına gelen “felsefe”ye ulaştırmaktadır. Bir başka ifadeyle, İbn Sînâ’ya göre, olağan şartlarda aklın yetkinleşebilmesinin yolu felsefe tahsiliyle mümkündür. Onun felsefeye dair iki tanımı, insanî yetkinleşmenin teorik boyutuyla felsefe arasındaki sıkı ilişkiyi nasıl gördüğü hakkında bize bazı ipuçları sağlayacaktır. *Aksâmü'l-hikme ve tafsîluhâ* adlı eserinde İbn Sînâ felsefeyi şöyle tanımlamaktadır:

“Felsefe teorik bir disiplindir. İnsan bu disiplin sayesinde [i] var olan her şeyin özü itibariyle bulunduğu durum ve [ii] kendi eylemiyle elde etmek durumunda oldukları içinden zorunlu olanlar hakkında kuşatıcı bir bilgiye sahip olur. Böylece nefsi bu bilgi ile değer kazanır, yetkinleşir, var olan âleme benzeyen akledilir bir âlem haline gelir ve âhiretteki en yüce mutluluğa hazırlanmış olur. Bütün bunlar insanoğlunun gücü nispetindedir.”<sup>5</sup>

Her şeyden önce bu tanımda insanî/aklî nefsin yetkinleşmesi doğrudan doğruya felsefeye ilişkilendirilmektedir. Felsefenin bu yetkinleşmeyi sağlaması ise insanî/aklî nefse iki alanda sunduğu kuşatıcı bilgiden kaynaklanmaktadır. Bunlardan biri, insan eylemlerinden bağımsız bir şekilde var olan her şeyin gerçek mahiyetine tekabül ederken, diğeri ise insanın toplumsal bir varlık oluşunun zorunlu sonucu olan eylemlere karşılık gelmektedir. Her halükârda felsefenin bu iki alana dair insanî/aklî nefse sunduğu şey “bilgi”den (*ilm*) ibarettir. Tanımın başında felsefenin (*hikme*) “teorik” bir disiplin (*sînâ ‘a nazariyye*) olarak nitelenmesi de bununla ilişkilidir. Zira felsefe, insanî eylemlerle, yani pratik alanla ilgilense bile onun odağını her zaman söz konusu eylemlere dair “teorik bilgi” teşkil etmektedir. Bilfiil/kazanılmış akıl aşamasında elde edilebilecek bu bilgi sayesinde insanî/aklî nefis, İbn Sînâ’ya göre var olan âleme benzeyen akledilir bir âleme dönüşmektedir ki, bu, “varlığın bütünüyle

<sup>4</sup> Rahman, *Avicenna's De Anima*, 239-250.

<sup>5</sup> M. Cüneyt Kaya, “İbn Sînâ’nın *Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsîlihâ*’sı: Tahkik ve Tercüme”, *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 5 (2020), 10 (Arapça), 25 (Türkçe).

nefse yansıyarak nefsin mevcut âleme denk hale” gelmesinden ibarettir.<sup>6</sup> O, bu yolla gerçekleşen yetkinleşmeyi öte dünyadaki mutluluğun (*sa’âdet*) şartı olarak konumlandırırsa da, gerek tür olarak insanoğlunun kısıtları, yani bedensel varlığının sebep olduğu sınırlılıklar, gerekse her insanın aklî kapasitesinin birbirinden farklı oluşu sebebiyle bunun bu dünya hayatında tam anlamıyla gerçekleşmeyeceğini ima etmektedir.

İbn Sînâ, *Uyûnu’l-hikme* adlı eserinde ise felsefeyi şöyle tanımlamaktadır: “Felsefe, teorik ve pratik varlıkların tasavvuru ve bunların gerçekliklerinin tasdiki yoluyla, insan nefsinin, gücü ölçüsünde yetkinliğe kavuşmayı arzu etmesidir (*istikmâl*).”<sup>7</sup> Bu tanımda da İbn Sînâ, felsefeyi insanî/aklî nefsin yetkinliğiyle ilişkilendirmekte ve onu “yetkinleşme arzusu” olarak nitelemektedir. İnsanî/aklî nefsin yetkinleşme sürecindeki araştırma nesnelere ise önceki tanıma göre daha belirgin olarak “teorik ve pratik varlıklar” şeklinde belirleyen İbn Sînâ, böylece felsefenin teorik ve pratik şeklindeki geleneksel ayırımına işaret etmektedir. Tanımda, araştırma nesnelere kadar araştırma yöntemini de açık bir şekilde ifade eden İbn Sînâ’nın “tasavvur” (kavramsallaştırma) ve “tasdik” (yargıda bulunma) kavramlarıyla atıf yaptığı yöntem, hiç şüphesiz mantıktır. Türsel ve bireysel olarak insanın sınırlılıkları ile yetkinleşme arasındaki ilişkiye bu tanımda da dikkat çeken İbn Sînâ’nın, burada da felsefe yoluyla insanî/aklî nefsin yetkinliğini “bilgi” ile özdeşleştirdiği anlaşılmaktadır.<sup>8</sup> Bu esere yazdığı şerhte, İbn Sînâ’nın meşhur eleştirmeni, Eş’arî kelâmcısı Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) de pratiği göz ardı ederek felsefeyi ve dolayısıyla yetkinleşmeyi “teorik bilgi”den ibaret gören bu yaklaşımı tespit etmektedir:

“Bazı insanlar felsefeyi, insanî nefsin teorik gücü açısından yetkinliği arzu etmesinin adı olarak kabul etmiştir. Söz konusu yetkinleşme arzusu, insanın gücü nispetinde, tasavvur ve tasdike konu olan idraklerin kuvveden fiile çıkmasından ibarettir. Bazı insanlar ise felsefeyi teorik gücün, bahsi geçen idrakler yoluyla yetkinleşmeyi arzu etmesine verilen bir isim olarak kabul etmişler, [ancak bunun], azlık ve fazlalık açısından aşırı uçlar arasında yer alan erdemli [ve] mutedil fiillere yönelik

<sup>6</sup> “Akledilir âlem” tabirini İbn Sînâ *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât IX.7*’de şöyle açıklamaktadır: “Akleden nefsin kendine özgü yetkinliği; her şeyin İlkesi’nden [yani İlahî Zât’tan] başlayarak, kendisinde varlığın genel formunun, her şeyde var olan makul düzenin ve her şeye taşın iyiliğin [ve inayetin] şekillendiği bir *aklî âleme* dönüşmesidir. [Bu süreçte] onun yetkinliği, ilk ilke’den başlayarak mutlak ruhanî cevherlerin, sonra bir tür bedenle ilişkili bulunan ruhanî cevherlerin, ardından olanca güç ve şekliyle göksel cisimlerin, daha sonra da bütünüyle varlığın nefse yansıyıp nefsin mevcut âleme denk, *akledilir bir âlem* haline dönüşmesiyle gerçekleşir”; bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. el-Eb Kanavâtî & Sa’id Zâhid & Muhammed Yûsuf Mûsâ & Süleyman Dünyâ (Kahire: el-Hey’etü’l-âhmedî li-şuûni’l-matâbi’i’l-emîriyye, 1960), 2/425-6. Tercüme için bk. İbn Sînâ, “*eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*: Dokuzuncu Makale/Yedinci Fasıl: Âhiret Hakkında”, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2013), 49 (vurgular bana ait).

<sup>7</sup> İbn Sînâ, *Uyûnu’l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt & Beyrut: Vekâletü’l-matbû’ât & Dâru’l-kalem, 1980), 16.

<sup>8</sup> Talebelerinin sorularına verdiği cevaplardan ve onlarla arasında geçen felsefî müzakerelerden ibaret olan *el-Mübâhasât*’ta da İbn Sînâ, pratik felsefede amacın huylar ve melekeler hakkındaki bilgi olduğunu, yoksa onları uygulamanın doğrudan kastedilmediğini açıklamaktadır; bk. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdârfer (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1413/1371), 189-192.

mükemmel bir meleke kazanmak suretiyle pratik gücün yetkinleşmesi amacıyla olduğunu [belirtmişlerdir]. Üstat [İbn Sînâ'nın] bu kitaptaki yaklaşımı (*kavî*) birinci görüşe, yani felsefenin sadece teorik gücün yetkinliklerine verilen bir isim olduğu yönündeki görüşe işaret etmektedir. Zira o, felsefeyi insanî nefsin, ister teorik isterse pratik varlıklara dair olsun, tasavvurlar ve tasdikler yoluyla yetkinleşmeyi arzu etmesi olarak yorumlamıştır. Netice itibariyle ona göre felsefe, söz konusu idraklerin ve bilgilerin kazanılmasıyla açıklanmaktadır. Erdemli fiillere yönelik mükemmel bir meleke elde etmeyi ise felsefe olarak isimlendirilen şeyin bir kısmı olarak değerlendirmemiştir.”<sup>9</sup>

İbn Sînâ'nın insanî/aklî nefis ile nefsin diğer güçleri arasında kurduğu hiyerarşik ilişki de “teorik” olanın önceliğini güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. Maddî/heyûlânî akılla başlayan ve en tepesinde bilfiil/kazanılmış aklın bulunduğu bu güçler hiyerarşisinde teorik akıl aşamasının ardından sıra pratik akla gelmektedir. İbn Sînâ'ya göre pratik akıl, teorik aklın potansiyel haldeki maddîden bilfiile/kazanılmışa kadar bütün aşamaları açısından hizmetkâr durumundadır, çünkü nefsin bedenle ilişkisinin yegâne amacı, teorik aklın mükemmelliğe ulaşması ve her türlü maddîlikten arınmasıdır (*tezkiye*). Pratik akıl işte bu ilişkinin, yani teorik akılla beden arasındaki ilişkinin yöneticisi (*müdebbir*) durumundadır.<sup>10</sup>

Pratik karşısında teorik olanı önceleyen ve ona belirleyici bir rol veren bu yetkinleşme anlayışı beraberinde birtakım soruları da akla getirmektedir: Teorik yetkinleşmenin olağan şartlarda uzun bir öğrenim ve entelektüel çaba ile elde edilebileceği düşünülüğünde, bu geçen zaman diliminde teorik aklın pratik akıl aracılığıyla bedensel fiiller üzerinde etkide bulunarak “erdemli” fiillerin işlenmesini sağlaması nasıl mümkün olacaktır? Söz konusu zaman diliminde teorik aklın etkinliğinden söz edilemeyecekse veya bunun ancak çok sınırlı düzeyde olabileceği ileri sürülecekse, o zaman yetkinleşme sürecinde insanın eylemleri üzerinde etkili olacak unsur(lar) nelerdir? Diğer yandan yetkinleşmeyi sadece teorik bilgi ile özdeşleştirmek, mutluluğu ve kurtuluşu az sayıdaki seçkin bir kitle ile sınırlandırmak anlamına gelmez mi? Bu durumda teorik yetkinleşmeye ulaşamayan insanlar için mutluluk ve kurtuluş bir hayalden mi ibarettir? İster teorik aklın yönlendirmesiyle olsun, isterse başka etkenler aracılığıyla gerçekleştirilsin, “erdemli fiiller”in teorik yetkinleşme üzerinde herhangi bir etkisinden söz edilemez mi? Pratik yetkinleşme, teorik yetkinleşmenin sadece zorunlu bir sonucu mu, yoksa teorik yetkinleşme istikametinde hazırlayan ve/veya onu tamamlayan bir özelliği de var mı?

Bu ve benzeri sorulara cevap arayabilmek için İbn Sînâ'nın ilk olarak teorik akıl ile pratik akıl, ardından da teorik felsefe ile pratik felsefe arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğüne biraz daha yakından bakmak gerekmektedir. İbn Sînâ insanî/aklî nefsin

<sup>9</sup> Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-enclü el-Misriyye, ts.), 2/4.

<sup>10</sup> Rahman, *Avicenna's De Anima*, 50; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, 206-207.

“eylemde bulunan gücü”nü işlevi açısından şöyle tanımlamaktadır: “İnsana özgü akli nefsin eylemde bulunan gücü, insan bedeninin, düzeltici telakkiler doğrultusunda düşünmeye/bilinçli tercihe konu olan tikel fiillere yönelik hareket ilkesidir.”<sup>11</sup> Bu tanım pratik akla dair birkaç hususu ön plana çıkarmaktadır: Pratik akıl her ne kadar “akıl” olarak isimlendirilse de öncelikli görevi bilgi edinmek değil, beden hareketlerini yönetmektir. Bu hareketlerin tikel fiillere (*el-efâ’lü’l-cüz’iyye*) yönelik olması, insanın ay-altı âlemdeki varoluşunu sürdürmesini sağlayan tüm eylemlerini kapsayacak bir niteliği haiz olduğu anlamına gelmektedir. Diğer yandan söz konusu tikel fiillerin düşünmeye/bilinçli tercihe (*el-hâssa bi’r-reviyye*) konu olması kaydı, iradî fiillerin pratik aklın kapsamına girdiğini ve mesela vücudun tabii işleyişinden kaynaklanan fiillerin pratik akıl tarafından yönetilmediğini göstermektedir. Son olarak yukarıdaki tanımda dikkat çeken bir diğer kayıt ise “düzeltici telakkiler doğrultusunda” ibaresidir. Bu ise pratik aklın bedeni düşünmeye/bilinçli tercihe dayalı tikel fiillere doğru hareket ettirirken ne türden bir amaca sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Faydalı-zararlı, güzel-çirkin ve iyi-kötü kategorileri çerçevesinde yapılması ya da terk edilmesi gereken fiilleri belirleyen ve bunu bir tür akıl yürütme ile gerçekleştiren pratik akıl, doğru (*sahîh*) veya yanlış (*sakîm*) olsun, uzak ya da yakın gelecekte ortaya çıkacak mümkün varlıklar/olaylar (*emr*) hakkında bir görüş ortaya koymayı amaç edinmektedir. Tikel mümkün varlıklar/olaylar hakkında faydalı-zararlı, güzel-çirkin ve iyi-kötü kategorilerine göre hüküm veren pratik akıl, *icmâ’iyye* gücünü,<sup>12</sup> o da tüm bedeni söz konusu varlık/olay hakkında fiil ya da terk yönünde harekete geçirmektedir. Pratik akıl hüküm verme sürecinde ise insanî/aklî nefsin tümellerle ilgilenen gücüne, yani teorik akla müracaat etmekte ve ondan aldığı tümel öncüllerden hareketle tikel varlıklar/olaylara dair sonuçlar çıkarmaktadır. İbn Sînâ’ya göre teorik akıl doğru ve yanlışla göre hüküm verirken pratik akıl, hükümlerinde iyi/güzel ve kötü/çirkinini esas almakta; teorik akıl yargılarında “zorunlu”, “imkânsız” ve “mümkün” hükümlerini kullanırken pratik akıl “güzel”, “çirkin” ve “mubah” ile ilgilenmektedir. Teorik aklın ilkelerini birincil (*evvelî*) öncüller oluştururken pratik

<sup>11</sup> Rahman, *Avicenna’s De Anima*, 45. Bu tanım İbn Sînâ tarafından başka eserlerinde de aynen kullanılmaktadır. Mesela bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 202; a.mlf., “Risâle fi’n-nefs ve bekâihâ ve me’âdihâ”, *Ahvâlü’n-nefs*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: Dâru ihyâ’i’l-kütübî’l-Arabiyye, 1952), 63.

<sup>12</sup> İbn Sînâ hareket gücünün (*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 bk. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), 152-161.



akıl ilkelerini ise (a) meşhur (*meşhûrât*),<sup>13</sup> (b) otoriteye dayalı (*makbûlât*),<sup>14</sup> (c) zanna dayalı (*maznûnât*)<sup>15</sup> ve (d) güvenilir nitelikteki tecrübeye dayalı öncüller yerine zannî öncüllerden oluşmuş zayıf tecrübeye dayalı öncüller (*et-tecribiyyât el-vâhiye*) oluşturmaktadır. Bu öncül çeşitleri incelendiğinde bunların hiçbirisinin doğrudan doğruya kesin kanıtlamayı (*burhân*) temin eden türden öncüller olmadığı görülecektir.<sup>16</sup> İbn Sînâ'nın akıl yürütme türleri ve bunların dayandığı öncüllere dair açıklamalarına göre ise meşhur öncüller cedelî/diyalektik ve hatabî/retorik türden akıl yürütmelerde, otoriteye ve zanna dayalı öncüller ise hatabî/retorik türden akıl yürütmelerde kullanılmaktadır.<sup>17</sup> Teorik akıl ile pratik aklın öncülleri arasındaki bu farklılık, ilk planda teorik akıl yoluyla kesin kanıtlamaya ulaşılabilirken pratik aklın böyle bir konuma sahip bulunmadığı izlenimi uyandırır da İbn Sînâ açısından durumun tam da böyle olmadığını söylemek mümkündür. Zira ona göre cedel/diyalektik ve hatâbe/retorik, burhana kıyasla daha alt bir akıl yürütme türünü ifade etse de bu, cedel/diyalektik ve hatâbe/diyalektik öncüllerinin tamamen yanlış olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü hem teorik hem de pratik güç, söz konusu öncülleri kullanarak hüküm verdiklerinde bu hükmün kesin bilgi (*re'y*) veya zan olma durumundan bahsedilebilmektedir.<sup>18</sup> Diğer yandan yaygın ve meşhur öncüllerin birincil (*evvelî*) olma ihtimallerini de göz ardı etmemek gerekmektedir. İbn Sînâ'nın deyişiyle bu tür öncüllerin birincil karakteri ve doğruluğu "açığa çıkartılmaya muhtaçtır."<sup>19</sup> Ayrıca İbn Sînâ'ya göre bütün birincil öncüller yaygın ve meşhur niteliğini haizdir.<sup>20</sup> Otoriteye dayalı öncüllerin doğruluk ve kesinliğinin tek kıstasını ise öncülleri ifade eden kişinin güvenilirliği ve otoritesi oluşturmaktadır ki, bu, o kişi nezdinde söz konusu öncüllerin kesin kanıtlamasının bulunmadığı anlamına

<sup>13</sup> İbn Sînâ'ya göre yaygın ve meşhur öncüller (*ez-zâi'ât, el-meşhûrât*), tasdik edilmeleri için "herkesin, çoğunluğun, âlimlerin, âlimlerin çoğunun ya 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 fark edilebilecek bir şart dolayısıyladır; bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Burhân*, nşr. Ebu'l-Alâ Afîfî (Kahire: el-Matba'atü'l-emîriyye, 1956), 66; a.mlf. *en-Necât*, 99-100.

<sup>14</sup> Otoriteye 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; bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 98.

<sup>15</sup> Zanna dayalı öncüller ise 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; bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Burhân*, 66-67; a.mlf., *en-Necât*, 100-101.

<sup>16</sup> İbn Sînâ'ya göre kesin kanıtlamayı sağlayan ve *yakîniyyât* olarak isimlendirdiği öncül türleri şunlardır: birincil öncüller (*evvelîyyât*), tecrübeye dayalı öncüller (*tecribiyyât*), tevatüre dayalı öncüller (*mütevatîrât*) ve duyulara dayalı öncüller (*mahsûsât*); bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 102-103.

<sup>17</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, 102; a.mlf., *Uyûn*, 12-13.

<sup>18</sup> Rahman, *Avicenna's De Anima*, 207-208.

<sup>19</sup> İbn Sînâ, *Uyûn*, 12.

<sup>20</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Burhân*, 66.

gelmemektedir. Aynı durumun zanna dayalı öncüller ya da bu tür öncüllerden hareketle edinilen zayıf tecrübeler için de geçerli olduğu düşünülebilir.<sup>21</sup>

Diğer yandan İbn Sînâ pratik aklı, vehim-hayal, arzu (*şehvet*) ve öfke (*gazab*) güçleriyle birlikte bedendeki organları harekete geçiren ilkeler içinde değerlendirmektedir. Ona göre pratik akıl, toplumsal hayatı tesis, toplumsal hayattan kaynaklanan sıkıntılardan/problemlerden korunma ve toplumsal yaşamı gerektiği şekilde sürdürebilmenin kaynağı olup bu açıdan tüm bedensel güçlerin lideri konumundadır ve hiyerarşide altında bulunan bedensel güçler bedeninin yararı konusunda pratik aklın gösterdiği doğrultuda hareket etmektedir.<sup>22</sup> Bu noktada İbn Sînâ, genellikle teorik aklın yetkinlik dereceleri olarak ortaya koyduğu hiyerarşik yapılanmaya pratik aklı da dâhil etmektedir. İbn Sînâ hem teorik hem de pratik akıl açısından mutlak anlamda bir istidat ve yetkinlik halinden bahsedilebileceğini belirtmekte ve mutlak istidat halinin gerek teorik gerekse pratik akıl açısından “maddî akıl” olarak isimlendirildiğine dikkat çekmektedir. Bu aşamanın ardından teorik ve pratik akıl, fiillerini yetkinleştirmek üzere ilkelerine müracaat ettiklerinde, yani teorik akıl birincil öncüllere, pratik 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, teorik ve pratik akıl güçlerinde sonraki aşamalarda elde edilmiş (*mükteseb*) yetkinliklerin gerçekleşeceğini belirtmekle yetinmektedir.<sup>23</sup>

Teorik akıl ile pratik akıl arasındaki ilişki bağlamında İbn Sînâ'nın anlatımı, teorik aklın pratik akıl üzerindeki hâkimiyetini ön plana çıkarmakta ve teorik aklın ulaştığı tümel bilginin bedeninin fiillerini yönlendirebilmesinde pratik akla önemli bir rol atfetmektedir. Bu ilişkide dikkat çekici olan husus ise pratik aklın, teorik akıl gibi doğrudan kesinlik veren öncüllerden değil, ya teorik akıl vasıtasıyla bu tür kesinlik veren öncülleri kullanıyor ya da kesinliği dolaylı olarak tespit edilebilecek cedelî/diyalektik ve hatabî/retorik öncüllerden hareket ediyor olmasıdır. Bu tespitin insanın yetkinliği açısından ne tür sonuçlarının olduğunu kavrayabilmek için ise teorik felsefe ile pratik felsefenin alanlarına dair İbn Sînâ'nın görüşlerini incelemek gerekmektedir.

## 2. TEORİK FELSEFE, PRATİK FELSEFE VE DİN

Bu makalenin başında yer verdiğimiz felsefe tanımları, İbn Sînâ'nın teorik felsefe ile pratik felsefenin araştırma alanlarını hangi bakış açısından hareketle belirlediğini gözler önüne sermektedir. Buna göre insanın iradî eylemlerinden

<sup>21</sup> Netice itibarıyla *yakinî* bir öncüle dayanıp dayanmamasını bir kenara bırakırsak, İbn Sînâ'ya göre pratik felsefe açısından *hatâbenin*, yani retoriğin önemini vurgulamak gerekmektedir. Ona göre retoriğin kullanım alanını toplumsal konular (*el-umûru'l-medeniyye*) oluşturmaktadır. Retorik, genel olarak insanların (*cumhûr*) neyi yapıp neyi yapmamaları gerektiği, neyin adalet neyin zulüm, neyin övülen neyin yerilen olduğu türünden tikel konularda ikna edilmelerinde kullanılmaktadır; bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Burhân*, 54; a.mlf., *Uyûn*, 13; a.mlf., *el-Hidâye*, nşr. Muhammed Abduh (Kahire: Mektebetü'l-Kâhireti'l-hadîse, 1974), 126.

<sup>22</sup> Rahman, *Avicenna's De Anima*, 208-209.

<sup>23</sup> Rahman, *Avicenna's De Anima*, 209.

bağımsız olarak var olan şeyler hakkında, onların gerçekliklerine dair bilgiyi elde etme çabası olarak tanımlayabileceğimiz teorik felsefenin kapsamında şu üç alan bulunmaktadır: (i) dış dünyada da zihinde de varlıkları cisimden bağımsız olarak bulunamayan doğal varlıklar, (ii) dış dünyada cisimle iç içe bulunup zihinde cisimden ayrıştırılarak var olabilen niceliksel varlıklar ve (iii) hem dış dünyada hem de zihinde cisimden bağımsız olarak var olabilen doğayı aşkın varlıklar. Bu üç alan sırasıyla teorik felsefenin kapsamındaki üç ana disipline tekabül etmektedir: fizik bilimler, matematik bilimler ve metafizik. İnsanın iradî eylemleri neticesinde varlığa gelen veya yok olan şeylerle ilgilenen pratik felsefe ise bu eylemlerin bağlamları açısından üç alanı içermektedir: (i) kişinin kendine dönük eylemleri, (ii) kişinin bir ailenin ferdi olmasından kaynaklanan eylemleri ve (iii) kişinin bir şehrin/devletin ferdi olmasından kaynaklanan eylemleri. Bu üç alan da sırasıyla pratik felsefenin üç ana disiplinine karşılık gelmektedir: ahlak, ev yönetimi ve siyaset.

Teorik akıl ile pratik akıl arasındaki ilişkiye dair standart anlatısı açısından İbn Sînâ'nın, teorik aklın teorik bilimler alanında elde ettiği gerçeklik bilgisinin pratik akıl aracılığıyla beden fiilleri üzerinde etkide bulunarak pratik bilimlerin gerçekliğine dair bilginin elde edilmesine yol açması gerektiğini ileri sürmesi beklense de o, *Uyûnu'l-hikme*'de felsefenin bu iki kısmının dinle ilişkisini kurarak meseleye yeni bir boyut kazandırmaktadır. O, şöyle demektedir:

“[Pratik 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] ilahî dinle açıklık kazanmaktadır. Bundan [yani ilahî dinin belirlemelerinden] sonra insanın teorik [akıl] gücü o [bilim dallarındaki] kanunları bilmek ve bu kanunları pratik [akıl] gücü aracılığıyla tikellere uygulamak suretiyle bunlar üzerinde tasarrufta bulunmaktadır. (...) Teorik felsefenin bu kısımlarının [yani fizik, matematik ve metafizik] ilkeleri ise ilahî din sahiplerinden (*erbâbu'l-milleti'l-ilâhiyye*) ima ve işaret (*alâ sebîli't-tenbîh*) yoluyla elde edilmiştir. [Teorik] akıl gücü ise onları [yani teorik bilimleri] kesin kanıt ortaya koyma (*alâ sebîli'l-hucce*) yoluyla yetkin bir şekilde tahsil etme tarzında tasarrufta bulunmaktadır.”<sup>24</sup>

*eş-Şifâ: el-Medhal*'de özel olarak pratik felsefe ile din arasındaki ilişkiye dair şu sözleri de yukarıdaki yaklaşımı destekleyen bir mahiyettedir:

“[Pratik felsefenin ahlak, ev yönetimi ve siyaset şeklindeki geleneksel üç alt dalının] tümünün doğruluğu teorik kanıtlama (bi'l-burhânî'n-nazarî, yani felsefenin teorik kısmı) ve ilahî dinin tanıklığıyla (bi's-şehâdeti's-şer'iyye); ayrıntısı (tafsîl) ve belirlenimi (takdîr) ise ilahî dinle (*eş-*

<sup>24</sup> İbn Sînâ, *Uyûn*, 16.

şerî'atü'l-ilâhiyye) gerçekleşmektedir.”<sup>25</sup>

Bu iki iktibas birlikte değerlendirildiğinde şöyle bir resim karşımıza çıkmaktadır: İbn Sînâ açıkça pratik felsefenin ilkelerinin doğrudan doğruya ilahî dinden alındığını, ilahî dinin teorik felsefenin ilkelerini ise birtakım ima ve işaretler şeklinde sunduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla pratik felsefe söz konusu olduğunda ilahî dinin herhangi bir ima ve işarete mahal vermeksizin tüm açıklığıyla ilkeleri pratik felsefeye verdiği anlaşılmaktadır. İlahî din, pratik felsefenin ilkelerini sağlamakla kalmamakta, bu ilkelerin en mükemmel şeklini de kendi bünyesinde barındırmaktadır. Bunun dolaylı bir sonucu ise pratik felsefenin, ilahî dinden aldığı ilkeleri hiçbir şekilde ilahî dindeki mükemmelliğiyle ortaya koyamayacağıdır. İlahî din, pratik felsefenin alanına giren konularda genel-geçer ilkeler koymakla kalmamakta, bunların tikel durumlara nasıl ve ne oranda uygulanabileceğini de büyük ölçüde belirlemektedir. İlahî din ile pratik felsefe arasındaki bu sıkı ilişki, aynı zamanda ilahî dinin, pratik 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'îyye*) önemli bir kriter olarak göz önünde bulundurulmalıdır.

İlahî din bütün açıklığıyla pratik felsefeye ilkelerini vermiş ve bunların ayrını ve belirlenimlerini ortaya koymuş olsa da bu, aklın teorik ve pratik boyutlarını işlevsiz hale getirmemektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre teorik akıl gücüne düşen görev, (i) ilahî dinden alınan ilkelerin tespitini yapmak, (ii) bunların genel olarak doğruluğunu *burhan* yoluyla ispat etmek ve (iii) bu ilkelerden hareketle yeni ortaya çıkacak tikel durumlara yönelik çözümler üretmektir ki, çözüm üretimi aşamasında teorik aklın tikel varlıklar/olaylar ve bedenî güçlerle ilişkisini sağlama görevi, pratik akla düşmektedir.<sup>26</sup>

Öyle görünüyor ki, pratik felsefenin sahasıyla ilahî dinin hükümleri arasındaki bu sıkı ilişki ve aklın, felsefenin tikellere dönük bu alanında ilahî dinle rekabet etmesinin imkânsızlığı İbn Sînâ'yı *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*'de “yasa koyucu disiplin” (*es-sinâ'atü's-şari'a*) adıyla pratik felsefe kapsamında yeni bir bilim dalı ihdâs etmeye sevk etmiştir. Bu yeni disiplinin amacı, 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

<sup>25</sup> Silvia Di Vincenzo, *Avicenna, The Healing, Logic: Isagoge: A New Edition, English Translation and Commentary of the Kitâb al-Madhal of Avicenna's Kitâb al-Şifâ'* (Berlin & Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2021), 25-26.

<sup>26</sup> İbn Sînâ'nın pratik felsefe anlayışı, Fârâbî'yle mukayeseli bir şekilde Hümeýra Özturan tarafından muhtelif boyutlarıyla ele alınmış ve İbn Sînâ'nın yaklaşımında, Fârâbî'den farklı olarak dinin belirleyici rolü güçlü bir şekilde gösterilmiştir; bk. Hümeýra Özturan, “Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese”, *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 1-36.

hükümleri teorileştirmek/tümelleştirmek, bu tümel ilkeleri ahlak, ev yönetimi ve siyaset bilimlerinin kullanımına sunarak onların, ilahî dinin hakkında herhangi bir hüküm vermediği tikel olayları söz konusu ilkeler çerçevesinde değerlendirmelerini sağlamaktan ibarettir.<sup>27</sup>

İnsan aklının yetkinleşme sürecinde teorik olanın hâkimiyetinin doğurduğu sorunların çözümünü de İbn Sînâ'nın, ilahî dinin pratik alandaki belirleyiciliği bağlamında ortaya koyduğu bakış açısında aramak mümkün görünmektedir. Hatırlanacağı üzere, İbn Sînâ, pratik aklın beden fiillerini yönlendirirken teorik aklın kesinliğini kanıtladığı öncüllerden hareket edebileceği gibi, kesinliği dolaylı olarak tespit edilebilecek cedelî/diyalektik ve hatabî/retorik öncülleri de kullanabildiğini kaydetmişti. Olağan şartlarda teorik yetkinleşmeye ancak uzun ve zorlu bir süreç sonunda ulaşabileceği (bu süreç sonunda hedefe ulaşmanın garanti olmadığını da akılda tutmakta yarar var) dikkate alındığında, teorik kesinliğin en başından itibaren pratiğe rehberlik etmesini beklemek, hoş bir hülyanın ötesine geçmemektedir. Bunu aşabilmenin yolu ise pratik aklın bir toplumda yaygın olarak kabul edilen ya da o toplum üzerinde otorite sahibi kişi ya da kişilerden kaynaklanan öncülleri, henüz teorik kesinlikleri teorik akıl tarafından kanıtlanmamış olsa bile doğru kabul ederek bu öncüller doğrultusunda iyi-kötü, faydalı-zararlı, güzel-çirkin türünden yargılarda bulunabilmesinden ve buna göre eylemlerini gerçekleştirmesinden geçmektedir. Pratik felsefe alanında "ilahî dinin belirleyiciliği"ne dair İbn Sînâ'nın yukarıda ana hatlarıyla sunulan yaklaşımı burada işlevsel bir rol kazanmaktadır. Bir toplumdaki yaygın/meşhur ve otoriteye dayalı kabullerin kökeninde büyük oranda dinler bulunmaktadır. Bu kabullerin bir kısmı teorik boyutta olsa da (Tanrı'nın varlığı, sıfatları, âlemlerle ilişkisi, öte dünya hayatının varlığı gibi), önemli oranda pratik alana (ahlak ve hukuk) yöneliktir. İbn Sînâ bunu şöyle ifade etmektedir:

"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 pratik kısımdır."<sup>28</sup>

Dinin bu konumu, aslında İbn Sînâ'nın felsefesinde peygamberi konumlandığı yerle doğrudan ilişkilidir. İbn Sînâ'ya göre çok güçlü bir sezgiye (*hads*) sahip olan peygamber, faal akılla kurduğu hızlı ve etkin irtibat (*ittisâl*) sayesinde var olanlara dair akledilir tümel bilgiyi teorik düzeyde elde etmektedir. Peygamberin üst düzeydeki hayal-olusturucu gücü (*mütehayyile*) ise semavî cisimlerin nefsleriyle iletişime geçerek geçmiş, şimdi ve geleceğe dair olaylar hakkında tikel birtakım bilgiler alabildiği gibi yine bu güç sayesinde faal akıldan aldığı akli bilgiyi görülür ve duyulur bir duyu nesnesi şeklinde temsil ederek ortak duyuda

<sup>27</sup> "Yasa koyucu sanat"ın mahiyeti ve İbn Sînâ sonrasındaki pratik felsefe algısı üzerinde oluşturduğu etki hakkında bk. M. Cüneyt Kaya, "In the Shadow of "Prophetic Legislation": The Venture of Practical Philosophy after Avicenna", *Arabic Sciences and Philosophy* 24/2 (2014), 269-296.

<sup>28</sup> İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, çev. & nşr. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2013), 16 (tercüme kısmen değiştirilmiştir).

tasvir etmekte ve böylece soyut ve tümel olan aklî bilgi, peygamberin mensubu olduğu toplumun diline aktarılabilir hale gelmektedir.<sup>29</sup>

Peygamberliğe dair İbn Sînâ'nın bu yaklaşımını, öncül türleriyle de ilişkilendirerek şöyle yorumlayabiliriz: Peygamberin mesajına muhatap olanlar arasında ona inananların bu mesajı doğrularken hareket noktaları, peygamberin söz konusu özelliklerinden kaynaklanan etkili şahsiyeti, bir başka ifadeyle onun otoritesidir. Peygamber sonrasında ise inananlar topluluğunun bu mesajı doğrularken hareket noktaları, peygamber gibi etkili bir şahsiyet bulunmadığından, artık mesajın topluluk içindeki yaygınlığı haline gelmektedir. Bu yaygınlığı destekleyen bir diğer husus ise peygamber sonrasında dinî öğretiyi çeşitli boyutlarıyla yorumlamayı üstlenen âlimlerin otoritesidir. Böylece peygamberin, cedelî/diyalektik ve hatabî/retorik öncüller yoluyla toplumsallaşan mesajı, insanların hem varlığa bakışı üzerinde hem de daha yoğun ve ayrıntılı bir şekilde eylem alanında etkili ve belirleyici olmaktadır. Mesajın toplumsallaşmasının zorunluluğu, inananlar topluluğunun kesinlik yönünden daha alt düzeyde öncüller etrafında teşekkülünü gerekli kılıyor gibi görünse de bu öncüllerin peygamber nezdindeki asılları tümel ve akledilir nitelikte olduğundan, söz konusu daha alt kesinlik düzeyindeki öncülleri uygun yöntemlerle kanıtlama seviyesine yükseltmek pekâlâ mümkündür ki, bunun yolu felsefeden geçmektedir.

Bu yorum bize, yetkinleşme konusunda teorik olan ile pratik olan arasındaki ilişkiye dair ortaya çıkan soruların çözümü noktasında bazı imkânlar sunmaktadır. Her şeyden önce, İbn Sînâ açısından ideal yetkinliğin, teorik ile pratik olanın birlikteliğiyle gerçekleşeceği son derece açıktır. İnsanı/aklî nefsin bedenî ölümünden sonraki durumuyla ilgili tahlillerinde yaptığı sınıflandırmalarda her zaman için ilk sırayı *kâmil* ve *mütenezzih* olarak nitelediği hem teorik hem de pratik açısından yetkinliğe ulaşmış kişiler oluşturmaktadır.<sup>30</sup> “Gerçek mutluluğun ancak nefsin pratik kısmının ıslahıyla tam anlamıyla gerçekleşeceği” yönündeki ifadesi,<sup>31</sup> aynı zamanda teorik yetkinliğin tek başına yeterli olmadığını da dolaylı bir kabulü olarak pekâlâ yorumlanabilir. Gerçek mutluluk yolunda teorik yetkinliğe eşlik etmesi hedeflenen pratik yetkinleşme sürecinde ise dinin rolü hem peygamberin hakikatle olan yakın ilişkisi, hem de hakikati farklı toplumsal kesimlere aktarabilme ve onları bu yönde harekete geçirebilme gücü dolayısıyla ön plana çıkmaktadır: “Nefsi tabiatın kirlerinden arındıracak olan şey, Allah’a ibadet ve peygamberin getirdiği dinin kendisine çağırdığı şeye göre davranmaktır. Bunlar, nefsi söz konusu âfetlere karşı koruyan bir kale ve bir kalkandır.”<sup>32</sup>

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 115-121.

<sup>30</sup> Mesela bk. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, 43.

<sup>31</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 2/429.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, 43. Bir başka eserinde İbn Sînâ, dinî emir ve yasaklara uymanın, nefsin özünün, bedensel bağlardan arınma yönündeki niyetini saflaştırdığını vurgulamaktadır; bk. İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, çev. & nşr. Fatih Toktaş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 31.

İbn Sînâ, ibadetlerin faydalarına dair yaptığı tahlilde, yetkinleşme açısından dinî emir ve yasakların taşıdığı önemi daha ayrıntılı bir şekilde gözler önüne sermektedir:

“Gerçek öte dünyanın durumunu açıklamış ve âhiretteki mutluluğun, nefsin arındırılmasıyla elde edileceğini ortaya koymuştuk. Nefsin arındırılması, mutluluğa yol açan şeylere zıt bedensel yapıların kazanılmasından nefsi uzaklaştırmaktadır. İşte bu arındırma huylar ve melekeler sayesinde gerçekleşmektedir. Huylar ve melekeler, aslî özelliği nefsi bedenden ve duyudan yüz çevirtecek ve ona sürekli olarak asıl kaynağını hatırlatacak fiiller sayesinde elde edilmektedir. Nefs kendisine ne kadar çok dönerse, bedensel durumlardan o oranda etkilenmez. Nefse bunu hatırlatacak ve yardımcı olacak olan ise fitratın olağan halinin dışındaki yorucu fiillerdir, hatta bu fiiller zorlamaya daha yakındır. Söz konusu fiiller bedeni ve hayvanî güçleri yorar; dinlenme, tembellik yapma, zahmetten kaçınma, iç ısıyı söndürme ve hayvanî lezzetler kapsamındaki amaçların elde edilmesi dışında eğitmekten kaçınmaya dönük iradesini mağlup eder. Bu fiilleri yapmakla meşgul olan nefis, istese de istemese de zorunlu olarak yüce Allah’ı, melekeleri ve mutluluk âlemini hatırlar. Böylece nefste bu bedenden ve onun etkilerinden rahatsız olma durumu ile bedene hâkim olma yetisi yerleşir ve artık bedenden etkilenmez hale gelir. Nefs bedensel fiillerle karşılaştığında, bu onda, bu tür bedensel fiillere her yönden meyilli ve boyun eğmiş olduğunda ortaya çıkacak bir yapı ve meleke doğurmaz. Bundan dolayıdır ki, doğruyu/gerçeği söyleyen [Allah] şöyle buyurmuştur: “İyilikler kötülükleri yok eder” [Hûd 11/114]. İnsan bu fiili yapmayı sürdürürse doğru/gerçek tarafına bakıp geçersiz olandan yüz çevirme kabiliyeti elde eder ve bedensel ayrılık sonrası mutluluğa kavuşma için de son derece hazırlıklı hale gelir.”<sup>33</sup>

Buna göre İbn Sînâ açısından, dinin pratik alana dair belirlemeleri hem kişiyi teorik yetkinleşme istikametinde hazırlayan hem de teorik yetkinleşme sürecini destekleyerek onun hedefe ulaşmasını temin eden mühim bir işleve sahiptir. Başlangıçta doğrulukları cedelî/diyalektik ve hatabî/retorik düzeyde benimsenen dinî öğretiler ve pratikler, bir yandan teorik yetkinleşmeyi beslerken bir yandan da yetkinleşen kişi nezdinde *burhanî* bir boyut kazanmakta ve daha da köklü bir mahiyete kavuşmaktadır.

Öte yandan İbn Sînâ, teorik olan ile pratik olanın birbirini desteklediği bu ideal tablonun, gerçekliği tümüyle yansıtmadığının da farkında görünmektedir. Bir başka ifadeyle, teorik yetkinlik pratik alandaki yetkinliği zorunlu olarak gerektirmediği gibi, aynı durum tersi için de geçerlidir, yani teorik yetkinlikten bağımsız olarak pratik

<sup>33</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 2/445-446.

alandaki kazanılan yetkinlik, teorik yetkinliği doğurmayı garanti etmemektedir. Ölümle birlikte bozuluşa uğrayan bedenin ardından varlığını sürdüren insanî/aklı nefsin karşılaşacağı muhtemel durumlara dair İbn Sînâ'nın yaptığı tasnifler de bu durumu desteklemektedir. Bu çerçevede teorik yetkinliğe kavuştuğu halde pratik alanda aynı oranda yetkinleşemeyen ya da pratik yetkinliğe eriştiği halde teorik alanda aynı düzeyde yetkinleşemeyen insanların akıbetlerine dair değerlendirmelerinde İbn Sînâ, bu iki grubun da yetkinleşemeyen yönleri itibarıyla bir süre azaba duçar olsalar da nihayetinde kurtuluşa ereceklerini vurgulamaktadır.<sup>34</sup>

## SONUÇ

İnsanî yetkinliğe dair İbn Sînâ'nın açıklamaları, epistemoloji, ahlak ve eskatoloji (hatta *mîzâc* kavramını dikkate aldığımızda tıp) arasında kurduğu sıkı bağlar sayesinde klasik İslam düşüncesinin açıklama gücü en yüksek ve etkili teorilerinden biri olarak temayüz etmektedir. İbn Sînâ, yetkinlik idealinde teorik olanın önceliğinden hiçbir zaman taviz vermemesine rağmen bu ideali pratik alandaki yetkinleşmeden tümüyle bağımsız olarak görmemektedir. Dinin toplumsal alandaki belirleyiciliğinin farkında olan İbn Sînâ, pratik yetkinleşmenin zeminine peygamberin koyduğu yasaları yerleştirerek teorik aklın pratik akıl aracılığıyla beden üzerinde etkin hale gelinceye kadar geçen süreçte iyi huy ve melekelerin kişide yerleşik hale gelmesini, bu yasalara bağlılıkla ilişkilendirmektedir. Ancak bu yaklaşım beraberinde birtakım soruları da gündeme getirmektedir ki, bunlar şimdilik başka bir çalışmada ele alınmayı beklemek zorundalar: Yetkinleşmeye doğru giden yolda dinin rolü yalnızca felsefe yoluyla teorik yetkinleşmeye ulaşana kadar geçen süreçte pratik yetkinliği sağlamaktan mı ibarettir? Din dışında felsefenin pratik yetkinleşmeyi sağlayacak bir “yaşam tarzı” sunmasından söz edilemez mi? Dinin insanî yetkinleşmedeki rolü sadece pratik alanla mı sınırlıdır, teorik yetkinleşmede herhangi bir rolü yok mudur?

<sup>34</sup> Bu tasniflere dair ayrıntılı bilgi için bk. Durusoy, *İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 190-194.



**KAYNAKÇA**

Di Vincenzo, Silvia. *Avicenna, The Healing, Logic: Isagoge: A New Edition, English Translation and Commentary of the Kitāb al-Madḥal of Avicenna's Kitāb al-Şifā'*. Berlin & Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2021.

Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.

İbn Sînâ. "eş-Şifâ/el-İlâhiyyât: Dokuzuncu Makale/Yedinci Fasıl: Âhret Hakkında". *Felsefe ve Ölümler*. çev. Mahmut Kaya. 47-56. İstanbul: Klasik, 2013.

İbn Sînâ. "el-Adhaviyye fi'l-me'âd". *Felsefe ve Ölümler*. çev. & nşr. Mahmut Kaya. 1-46. İstanbul: Klasik, 2013.

İbn Sînâ. *el-Hidâye*. nşr. Muhammed Abduh. Kahire: Mektebetü'l-Kâhireti'l-hadîse, 1974.

İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-me'âd*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessesese-i Mütala'ât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1984/1363 hş.

İbn Sînâ. *el-Mübâhasât*. nşr. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1413/1371.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ: el-Burhân*. nşr. Ebu'l-Alâ Affî. Kahire: el-Matba'atü'l-emîriyye, 1956.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*. nşr. el-Eb Kanavâtî & Sa'îd Zâyid & Muhammed Yûsuf Mûsâ & Süleyman Dünyâ. Kahire: el-Hey'etü'l-âmmeh li-şu'ûni'l-matâbi'î'l-emîriyye, 1960.

İbn Sînâ. *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*. nşr. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1985.

İbn Sînâ. *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*. çev. & nşr. Fatih Toktaş. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

İbn Sînâ. "Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ". *Ahvâlü'n-nefs*. nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. 45-142. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabîyye, 1952.

İbn Sînâ. *Uyûnu'l-hikme*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt & Beyrut: Vekâletü'l-matbû'ât & Dâru'l-kalem, 1980.

Kaya, M. Cüneyt. "'Peygamberin Yasa Koyuculuğu': İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (2009), 57-91.

Kaya, M. Cüneyt. "In the Shadow of 'Prophetic Legislation': The Venture of Practical Philosophy after Avicenna". *Arabic Sciences and Philosophy* 24/2 (2014), 269-296.

Kaya, M. Cüneyt. "İbn Sînâ'nın Kitâbu Aksâmî'l-hikme ve Tafsilihâ'sı: Tahkik ve Tercüme". *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 5 (2020), 1-40.

Özturan, Hümeýra. "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese". *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 1-36.

Rahman, Fazlur. *Avicenna's De Anima Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'*. London: Oxford University Press, 1959.

Râzî, Fahreddin. *Şerhu Uyûni'l-hikme*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-enclû el-Mısriyye, ts.

Türker, Ömer & İbrahim Halil Üçer (ed.). *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.