

İbn Sînâ'nın Ahlak Felsefesinde Fazilet ve Rezilet Kavramları

 AYTÜL BAYAR^a

Öz: İbn Sînâ'nın ahlak felsefesi; ahlakın tanımı, temel konuları, kaynakları, erdemler ve reziletler bağlamında sistematik olarak incelenmektedir. İbn Sînâ ahlakı, nefsin kazanması gereken faziletleri ve kaçınması gereken reziletleri konu edinen pratik felsefenin bir dalı olarak tanımlar. Ahlak, teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır; teorik ahlak insan ile Allah arasındaki ilişkiyi, pratik ahlak ise günlük hayattaki erdemli davranışları konu edinir. Aristoteles'in izinden giden İbn Sînâ, ahlakı nefste yerleşik bir meleke olarak görür ve erdemi ifrat ile tefrit arasında orta yol olarak belirler. İbn Sînâ'nın ahlak anlayışı Platon, Aristoteles ve Fârâbî'nin etkisiyle şekillenmiştir. Platon'dan dört temel erdem (hikmet, yiğitlik, ölçülülük, adalet) ve ruh bölümleri arasındaki ahenk vurgusu; Aristoteles'ten gayeci mutluluk anlayışı ve orta yol teorisi; Fârâbî'den ise ahlak-siyaset ilişkisi, eğitimin önemi ve ahlakın "âdet" yoluyla kazanılması düşüncesi devralınmıştır. İbn Sînâ'ya göre ahlak sonradan eğitimle kazanılır; iyilik varlıkla özdeş olup kötülük yokluktan ibarettir. Kötülük, ay-altı âlemde ortaya çıkan bir eksiklik ve sudûr teorisi çerçevesinde izah edilir. Adalet, tüm erdemlerin uyumlu işleyişiyle ortaya çıkan en üst erdemdir. İbn Sînâ'nın ahlak felsefesinde nihai amaç, teorik ve pratik ahlakın yetkinleşmesiyle elde edilen ebedî saadettir. Bu saadet, nefsin maddeye bağımlılıktan kurtulması ve hakikati yansıtan bir ayna haline gelmesiyle mümkün olur.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, ahlak felsefesi, din felsefesi, fazilet, rezilet.

^a Iğdır Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Programı
bayaraytul.766@gmail.com

The Concepts of Virtue and Misbehavior in Ibn Sina's Moral Philosophy

Abstract: This systematically examines Ibn Sina's moral philosophy in terms of the definition of ethics, its fundamental issues, sources, virtues, and vices. Ibn Sina defines ethics as a branch of practical philosophy that deals with the virtues the soul must acquire and the vices it must avoid. He divides ethics into theoretical and practical ethics: theoretical ethics concerns the relationship between human beings and God, while practical ethics focuses on virtuous conduct in daily life. Following Aristotle, Ibn Sina describes ethics as a settled disposition (*malakah*) in the soul and identifies virtue as the mean (*tawassut*) between excess (*ifrāt*) and deficiency (*tafrīt*). Ibn Sina's moral thought is shaped by the influence of Plato, Aristotle, and al-Fārābī. From Plato he adopts the four cardinal virtues (wisdom, courage, temperance, justice) and the harmony among the parts of the soul; from Aristotle he takes the eudaimonistic teleology and the doctrine of the mean; from al-Fārābī he inherits the close link between ethics and politics, the significance of education, and the view that morals are acquired through habit (*'ādah*). According to Ibn Sina, morality is acquired through education; good is identical with being, while evil is essentially non-existence. Evil arises in the sublunary realm as a form of deficiency and is explained within the framework of emanation theory (*ṣudūr*). Justice is regarded as the highest virtue, emerging from the harmonious operation of all other virtues. The ultimate aim in Ibn Sina's moral philosophy is eternal happiness (*sa'ādah abadiyyah*), attained through the perfection of theoretical and practical intellect. This happiness becomes possible when the soul liberates itself from dependence on matter and becomes a mirror reflecting truth.

Keywords: Ibn Sina, moral philosophy, religious philosophy, virtue, misbehavior.

Giriş: Ahlâkın Tanımı

İbn Sînâ'nın felsefe sisteminde ahlâk hem de pratik boyutlarıyla ele alınan, insanın yetkinleşme sürecinin merkezinde yer alan bir disiplindir. Ona göre ahlâk ilmi, insanın nefsinde yer etmesi gereken faziletleri ve uzak durması gereken reziletleri konu edinen bilgi dalıdır. Bu tanım, ahlâkı sadece dıştan gözlemlenebilir davranışların bir tasviri olmaktan çıkarmakta; onu nefsin içsel bir dönüşümü ve olgunlaşması meselesi haline getirmektedir. İbn Sînâ'nın ahlâk tanımını tam olarak anlayabilmek için, onun felsefeyi teorik ve pratik olarak iki ana dala ayırmasını dikkate almak gerekir. Teorik felsefe, insanın sadece bilebildiği ancak yapma gücüne sahip olmadığı alanlarla ilgilenirken; pratik felsefe hem bilinebilen hem de insanın eylem gücü dahilinde olan alanları kapsar. Pratik felsefe kendi içinde hukuk, ekonomi ve ahlâk olmak üzere üç ana bölüme ayrılır. Hukuk, toplu halde yaşayan insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen kurallar bütünüdür; ekonomi, aynı toplumsal yapı içindeki bireylerin işlerini ve geçimlerini nasıl düzenleyeceklerini ele alır; ahlâk ise doğrudan nefsin arındırılması, faziletlerin kazanılması ve kötülüklerden korunma yollarını konu edinir.¹

İbn Sînâ'nın bu tasnifi, ahlâkın insan hayatındaki yerini belirleme açısından son derece önemlidir. Hukuk ve ekonomi, insanın toplumsal varlığıyla ilgili dışsal düzenlemelerken; ahlâk, insanın kendi nefsiyle ilgili içsel bir dönüşümü hedefler. Ancak bu içsel dönüşüm, toplumsal hayattan soyutlanmış bir şekilde gerçekleşmez. Aksine, ahlâkî olgunluğa ulaşan bireylerin oluşturduğu bir toplumda hukuk ve ekonomi de daha sağlıklı işler. Bu nedenle İbn Sînâ'nın ahlâk tanımı, bireysel olduğu kadar toplumsal bir boyutu da içerir. Nefsin arındırılması, sadece kişinin kendi mutluluğu için değil, aynı zamanda içinde yaşadığı toplumun huzuru için de gereklidir.²

¹ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa (Metafizik)*, çev. Ekrem Demirli (Litera Yayıncılık), s. 162-165; Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak* (İstanbul, 1989), s. 45-47.

² Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 47-48; İbrahim Hakkı Aydın, "İbn

İbn Sînâ'nın ahlâk tanımındaki en temel ayırım, ahlâkı teorik ve pratik ahlâk olarak ikiye ayırmasıdır. Teorik ahlâk, ilk yaratıcı olan Allah'ın zâtî sıfatları, kudreti, âlemdeki hayır ve şerrin mahiyeti, adaletin metafizik temelleri, insanın nihaî mutluluğunun ne olduğu, cennet ve cehennem gibi âhret halleri, günahın hakikati ve insanın Tanrı'ya karşı taşıdığı sorumluluklar gibi konuları kapsar. Başka bir ifadeyle teorik ahlâk, insan ile Tanrı arasındaki ilişkinin esaslarını, bu ilişkinin dayandığı metafizik ilkeleri ve ahlâkî hükümlerin ontolojik temellerini inceler. Bu yönüyle teorik ahlâk, ahlâk felsefesinin metafizik boyutunu oluşturur ve ahlâkî yargılardan neden doğru veya yanlış olduğunun temelini araştırır.³

Pratik ahlâk ise kaynağını doğrudan teorik ahlâktan alır ve onun belirlediği ilkeler çerçevesinde insanın gündelik yaşamında nasıl davranması gerektiğini gösterir. Teorik ahlâk, "iyi nedir?" sorusuna cevap ararken; pratik ahlâk, "nasıl iyi olunur?" sorusuna cevap arar. Bu iki alan birbirinden bağımsız değil, aksine birbirini tamamlayan ve pratik ahlâkın teorik ahlâkın zemininde yükseldiği bir yapıya sahiptir. Teorik ahlâk olmadan pratik ahlâkın temellenmesi mümkün olmadığı gibi, pratik ahlâk olmadan da teorik ahlâkın hayata yansması gerçekleşmez. İbn Sînâ'nın bu ayrımı, onun ahlâk anlayışının ne kadar sistematik ve bütüncül olduğunu gösterir. Ahlâk, sadece bir davranışlar bütünü değil, aynı zamanda bu davranışların dayandığı metafizik ilkelerle birlikte düşünülmesi gereken bir disiplindir.⁴

Aristoteles'in ahlâk anlayışından derin izler taşıyan İbn Sînâ, ahlâkı bir başka boyutuyla "nefsdeki bir meleke" olarak tanımlar. Bu tanım, ahlâkın sadece bilgiyle veya sadece fiillerle sınırlı olmadığını, bilgi ile fiil arasında yer alan ve kişinin karakterini oluşturan sürekli bir yatkınlık olduğunu ifade eder. Meleke, insanın

Sina'da Erdemli Yaşam", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 29 (2008): s. 112-113.

³ Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 48-50; Adil Çağlar, "İbni Sina Felsefesinde Ahlak", *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 6, sy. 6 (1994): s. 47-48.

⁴ Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 50-51; İbrahim Hakkı Aydın, "İbn Sina'da Erdemli Yaşam", s. 113-114

uzun uzun düşünmeden, kendini zorlamadan, adeta doğal bir refleks gibi ortaya koyduğu davranışların kaynağıdır. Bu meleke, tekrarlanan fiiller sonucunda nefse yerleşir ve zamanla kişinin ikinci tabiatı haline gelir. İbn Sînâ'nın meleke kavramına yüklediği anlam, ahlâk eğitiminin imkânını da gösterir. Eğer ahlâk sadece doğuştan gelen bir yetenek olsaydı, ahlâk eğitiminin bir anlamı olmazdı. Ancak ahlâk, sonradan kazanılan bir meleke olduğu için, eğitimle değiştirilebilir ve geliştirilebilir.⁵

İbn Sînâ, bu meleke kavramını “tavassut melekesi” yani iki aşırı uç arasında orta olanı bulma yeteneği ile ilişkilendirir. Onun ahlâk anlayışında temel amaç, nefsin sürekli olarak beden ve duyulardan yüz çevirerek kendi özüne (zâtına) dönmesi, böylece hayvânî güçlerin tahakkümünü kırarak aklın hâkimiyetini tesis etmesidir. Bu süreç, aynı zamanda bireyin ahlâkî olgunluğa ulaşmasının da yol haritasını çizer. Nefsin bedenden ve duyulardan yüz çevirmesi, onun maddî olandan manevî olana, geçici olandan kalıcı olana, çokluktan birliğe yönelmesi anlamına gelir. Bu yönelişin nihâî hedefi ise insanın kendi hakikatini keşfetmesi ve bu hakikat doğrultusunda yaşamasıdır. İbn Sînâ'ya göre insan, nefsini bedeninden esaretinden kurtardığı ve aklın rehberliğinde yaşadığı ölçüde gerçek anlamda ahlâklı bir varlık olur.⁶

İbn Sînâ'nın ahlâk tanımında bireyin biyolojik yapısı ve zihni kapasitesi de önemli bir yer tutar. Ona göre her insan doğuştan farklı yeteneklerle ve farklı bir mizaçla dünyaya gelir. Bu doğuştan gelen farklılıklar, kişinin ahlâkî gelişim seviyesini, hangi erdemleri daha kolay kazanacağını veya hangi reziletlere daha yatkın olduğunu doğrudan etkiler. Bu nedenle ahlâk eğitimi sırasında bireysel farklılıkların gözetilmesi, her bireye kendi yapısına uygun bir eğitim yönteminin uygulanması gerekir. İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı, onun ahlâk anlayışının ne kadar gerçekçi ve insan doğasına uygun

⁵ Aristoteles, *Nikomakhos Ahlakı*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015), s. 24-27; Mutlu Doğan, “İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri ve Ahlak Felsefesi” (Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), s. 34-37.

⁶ Mutlu Doğan, “İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri”, s. 37-39; İbrahim Hakkı Aydın, “İbn Sina'da Erdemli Yaşam”, s. 114-115.

olduğunu gösterir. Ahlâk, soyut ve herkese aynı şekilde uygulanabilecek bir reçete değil, her bireyin kendine özgü yapısına göre şekillendirilmesi gereken bir süreçtir. Bu noktada İbn Sînâ, ahlâk eğitiminin hem bir sanat hem de bir bilim olduğunu ima eder.⁷

İbn Sînâ'ya göre ahlâklı olmak, belirli bir gayeye yönelmiş olmayı gerektirir. Bu gaye, ahirette ulaşılabilecek olan yüce saadettir. Saadet ise kişinin bu dünya hayatında yaşadığı zihinsel ve davranışsal çelişkilerden, imkân nispetinde kurtulmasıdır. Zihinsel çelişkiler, kişinin inançları ile eylemleri arasındaki tutarsızlıklardan; davranışsal çelişkiler ise nefsin farklı güçleri arasındaki dengesizliklerden kaynaklanır. Bu çelişkilerden kurtuluş, kişinin nefsindeki ve fiillerindeki aşırılıkları gidermesiyle mümkündür. İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışının kaynağında Aristoteles'in ahlâkî yaklaşımının etkileri genel bir kabul görmekle birlikte, Kur'ân-ı Kerîm'deki "orta ümmet" olma vasfı, ifrat ve tefritten uzak durma gibi vahye özgü yaklaşımların da onun ahlâk anlayışında belirleyici olduğunu söylemek gerekir. Bu iki kaynağın sentezi, İbn Sînâ'nın ahlâk tanımını hem felsefî hem de dinî bir temele oturtur.⁸

İbn Sînâ'nın ahlâk hakkındaki düşüncelerini, kaleme aldığı çeşitli risalelerden öğrenmekteyiz. Risâle fi'l-Ahlâk, Risâle fi'l-Birr ve'l-İsm, İlmu'l-Ahlâk gibi eserlerinde iyilik, kötülük, ahlâk ve psikoloji arasındaki ilişkileri derinlemesine işlemiştir. Onun ahlâk anlayışının en belirgin özelliği, tamamıyla psikoloji üzerine kurulmuş olmasıdır. İnsan ruhunda üç temel seviye bulunur: bitkisel nefis, hayvansal nefis ve akılsal nefis (nefs-i nâtıka). Her bir seviyeye uygun bir erdem karşılık gelir. Bitkisel nefsin erdemi beden sağlığı işleyişini sürdürmek, hayvansal nefsin erdemi şehvet ve öfke güçlerini kontrol altında tutmak, akılsal nefsin erdemi ise hakikati bilmek ve bu bilgi doğrultusunda eylemde bulunmaktır.⁹

⁷ İbn Sînâ, *En-Necat*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kocabalci Yayıncılık, 2012), 245-248; Mutlu Doğan, "İbn Sînâ'nın Ahlak Risaleleri", s. 39-41.

⁸ Mustafa Çağrıncı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 51-53; İbrahim Hakkı Aydın, "İbn Sînâ'da Erdemli Yaşam", s. 115-116.

⁹ İbn Sînâ, *En-Necat*, s. 248-250; Gürbüz Deniz, "İbn Sînâ'nın Ahlak Ait Risalesi (Risale fi'l-Birr ve'l-ism)", *Diyanet İlmî Dergisi* 50, sy. 1 (2014): s. 83-85.

İbn Sînâ'nun ahlâk tanımında psikolojinin bu denli merkezî bir yer tutması, onun ahlâk anlayışını diğer İslam düşünürlerinden ayıran önemli bir özelliktir. Ona göre ahlâkî davranışlar, nefsin farklı güçlerinin birbirleriyle olan ilişkisinin bir sonucudur. Bu güçler arasında denge kurulabildiği ölçüde erdemli davranışlar ortaya çıkar; denge bozulduğunda ise erdemsizlikler baş gösterir. Bu nedenle ahlâk eğitimi, aslında bir nefis eğitimidir ve nefsin güçlerinin aklın kontrolü altına alınması sürecidir. İbn Sînâ'nun ahlâk tanımına ilişkin bütünlüklü bir resim elde edebilmek için, onun farklı eserlerindeki dağınık bilgilerin bir araya getirilmesi ve bu alanda yapılan akademik çalışmalardan istifade edilmesi gerekmektedir. Bu şekilde, ahlâkın onun felsefesindeki hem nazarî hem amelî boyutuyla ne kadar merkezî bir konumda olduğu daha iyi anlaşılır.¹⁰

1. Ahlak Felsefesinin Temel Konuları

İslam ahlâk düşüncesinde ahlâk ilminin konuları, genellikle nazarî (teorik) ve amelî (pratik) ahlâk ayrımına göre düzenlenmiştir. Bu ayrım, İbn Sînâ'nın da içinde bulunduğu İslam felsefe geleneğinde ahlâkî düşüncenin sistematik bir şekilde ele alınmasını sağlamıştır. Nazarî ahlâk, doğru inancın esaslarını ortaya koyar, ahlâkî kavramları tanımlar, onlar arasındaki ilişkileri analiz eder ve ahlâkî yargıların dayandığı temel ilkeleri inceler. "Ahlâk nedir?", "İyi nedir?", "Kötü nedir?", "Mutluluk nedir?", "İrade hürriyeti var mıdır?" gibi temel sorulara verilen cevapları sistemli bir şekilde ele alır ve bu cevapları felsefî bir zeminde değerlendirir. Bu alan, ahlâk felsefesinin kuramsal boyutunu oluşturur ve ahlâkî eylemin teorik temellerini araştırır.¹¹

Nazarî ahlâkın ilgi alanına giren başlıca konular arasında insanın mahiyeti, aklın işlevi, vicdanın kaynağı, kalbin ahlâkî sezgilerdeki rolü, nefis ve güçleri, ruhun ölümsüzlüğü, iyi ve kötünün

¹⁰ Gürbüz Deniz, "İbn Sina'nın Ahlaka Ait Risalesi", s. 85-86; Mübahat Türker-Küyel, "İbn Sina'nın Felsefesi ve Ahlak Anlayışı", *Türk Tarih Kurumu Basımevi* 9, sy. 27 (Ankara, 1997): s. 112-115.

¹¹Mustafa Çağrıncı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 51-54; Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretile-ri* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), s. 32-36.

ontolojik statüsü, mutluluğun doğası, irade ve irade hürriyetinin sınırları, ahlâkî vazifenin kaynağı, ahlâkî sorumluluğun şartları ve ahlâkî müeyyidelerin meşruiyeti gibi konular bulunur. Bu konuların her biri, ahlâk felsefesinin farklı alt disiplinleriyle (metafizik, epistemoloji, psikoloji vb.) ilişkilidir ve İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışında bu ilişkiler sistematik bir şekilde kurulmuştur.¹²

Pratik ahlâk ise güzel ahlâk veya herkes tarafından iyi olarak kabul edilen davranışlar bütünüdür. İnsanın ahlâkî bir varlık olarak bireysel ve toplumsal hayatında nasıl davranması gerektiğini gösterir. Nazarî ahlâkın soyut ilkelerini somut yaşam alanına taşır ve bu ilkelerin bireysel eylemlere nasıl dönüşeceğini belirler. Pratik ahlâkın konuları, erdemler ve erdemsizlikler etrafında şekillenir. Bu bağlamda iffet, cömertlik, yiğitlik, sabır, doğruluk, vefa, hayâ gibi faziletlerin mahiyeti ve bunların nasıl kazanılacağı; cimrilik, israf, korkaklık, öfke, yalan, kibir gibi reziletlerin tanımı ve bunlardan nasıl korunulacağı pratik ahlâkın temel meselelerindedir. İbn Sînâ'nın da içinde bulunduğu İslam ahlâk geleneği, nazarî ve amelî ahlâk arasında sıkı bir bağ kurar. Teorik çerçeveye, pratik davranışların meşruiyet zeminini oluştururken; pratik ahlâk da teorik ilkelerin hayata geçirilmesini sağlar.¹³

İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesinin temel konuları arasında nefsin kuvvetleri ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan erdemler önemli bir yer tutar. Ona göre nefs-i nâtika (akledici nefis), hayvânî nefsin içinde bulunan iki temel kuvvete hâkim olmalıdır: gadabiyye (öfke/ gazap) kuvveti ve şehviyye (şehvet/ arzu) kuvveti. Bu hâkimiyet, nefsin bedensel güçler tarafından esir alınmasını engeller ve aklın rehberliğinde bir yaşamı mümkün kılar. Nefs-i nâtikanın gadabiyye kuvvetine hâkim olması, bu kuvveti aşırılıktan ve eksiklikten kurtararak orta yol olan yiğitlik erdemini meydana getirir. Nefs-i nâtikanın şehviyye kuvvetine hâkim olması ise şehvetin

¹² Mustafa Çağrırcı, İslam Düşüncesinde Ahlak, s. 54-56; Bedia Akarsu, Ahlak Öğretileri, s. 36-38.

¹³ Mustafa Çağrırcı, İslam Düşüncesinde Ahlak, 56-58; Adil Çağlar, "İbni Sina Felsefesinde Ahlak", s. 48-51.

aşırılıklarını kontrol altına alarak iffet erdemini ortaya çıkarır.¹⁴

Ayrıca temyiziyye (ayırt etme) kuvvetiyle ilişkili olan hikmet erdemi de bu iki erdeme eklenir. Hikmet, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırt etme yeteneğidir. Bu üç erdem (hikmet, yiğitlik, iffet) uyumlu bir şekilde işleme, adalet erdemini ortaya çıkarır. Adalet, diğer erdemlerin birbirleriyle dengeli bir ilişki içinde olması ve her birinin kendi sınırları içinde işlevini yerine getirmesidir. İbn Sînâ'nın bu dört temel erdem anlayışı, Platon'un Devlet diyalogunda ortaya koyduğu erdemler teorisiyle doğrudan bir paralellik gösterir. Platon da ruhun üç bölümüne (akıl, öfke, şehvet) karşılık gelen üç erdem (bilgelik, yiğitlik, ölçülülük) belirlemiş ve bunların uyumunu adalet olarak tanımlamıştır. İbn Sînâ bu yapıyı İslam felsefesinin terminolojisiyle yeniden yorumlamış ve kendi nefis teorisiyle bütünleştirmiştir.¹⁵

İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesinde ele aldığı bir diğer temel konu, kötülük problemidir. O, iyiliği, her şeyin kendisine yöneldiği ve varlığını tamamladığı şey olarak tanımlar. İyilik, varlıkla özdeşir; varlık ne kadar yetkinse o kadar iyidir. Kötülüğün ise bağımsız bir varlığı (zat) yoktur. Kötülük, ya bir cevherin yokluğu ya da o cevhere ait bir iyiliğin yokluğudur. Bu anlayış, sudûr teorisi merkezinde daha da derinleşir. İbn Sînâ'ya göre âlem, Tanrı'nın taşması (feyz) sonucu zorunlu olarak var olmuştur ve bu varoluş süreci, hiyerarşik bir düzen içinde gerçekleşir. Bu düzenin en alt basamağında, ay feleğinin altında kalan maddî âlem (yani oluş ve bozulmuş âlemi) bulunur.¹⁶

İbn Sînâ'ya göre kötülüğün bütün sebebi, ay feleğinin altında bulunan bu maddî âlemdir. Ay altı âlemde bulunan varlıklar, di-

¹⁴ İbn Sînâ, *Kitab u'ş-Şifa*, s. 170-175; Mutlu Doğan, "İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri", s. 45-48.

¹⁵ İbn Sînâ, *Kitab u'ş-Şifa*, s. 175-178; Müfit Selim Saruhan, "Erdemlerin Erdemi Adalet", Ankara Üniversitesi Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi 5, sy. 1 (2015): s. 45-49; Ramazan Turan, "İbn Sina Düşüncesinde Bir Erdem Olarak Adalet ve Sosyal Yansımaları", *Humanitas-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 8, sy. 16 (2020): s. 230-233.

¹⁶ İbn Sînâ, *Kitab u'ş-Şifa*, 185-190; Emrullah Kılıç, "İbn Sina Felsefesinde Ahlaki Öznellik", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6, sy. 2 (Aralık 2022): s. 365-369.

ğer varlıklara göre noksandır ve bu noksanlık, onların maddeye bağlı olmalarından, sürekli bir oluş ve bozuluş içinde bulunmalarından kaynaklanır. İşte kötülük olarak adlandırılan şeyler, aslında bu noksanlığın çeşitli tezahürleridir. Ancak bu kötülükler, âlemin genel iyilik düzeni içinde zorunlu olarak bulunur ve bu düzenin ayrılmaz bir parçasıdır. Yani kötülük, iyilik düzeninin bir gereği olarak ortaya çıkar ve bu düzenin yetkinliğine hanel getirmez. İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı, teodise (Tanrı'nın adaletini kötülük karşısında savunma) problemine getirilmiş felsefî bir çözüm niteliğindedir.¹⁷

İbn Sînâ'nın kötülük anlayışı, günlük dilde kullandığımız anlamdan oldukça farklı ve kapsamı geniştir. Ona göre bilgisizlik, zayıflık, yaratılıştan gelen sakatlık gibi eksiklikler de kötülük olarak adlandırılır. Ayrıca elem, keder, üzüntü gibi duygular da kötülük kapsamında değerlendirilir. Kınanan fiiller ve bu fiillerin ilkelere olan kötü huylar da kötülüktür. Kötülük, bazen doğrudan bir yokluk (bir şeyin olmaması), bazen de bir yokluğa sebep olan şey (örneğin bulutun güneşi engellemesi) olarak karşımıza çıkar. Ancak İbn Sînâ, mutlak yokluğun kendisinin bir kötülük olmadığını, kötülüğün bir şeyin doğasının gerektirdiği yetkinliklerin yokluğu olduğunu belirtir. Bu yaklaşım, onun kötülük problemine getirdiği çözümün hem metafizik hem de ahlâkî boyutlarını bir arada düşünmesini sağlar.¹⁸

Ahlâk felsefesinin temel konuları arasında eğitimle ahlâkın değiştirilebilirliği meselesi de önemli bir yer tutar. İbn Sînâ, Aristoteles ve Fârâbî gibi, ahlâkın sonradan eğitim yoluyla değiştirilebileceğini savunur. Ona göre insan, fitratında var olan bir güçle iyi veya kötü fiiller yapar. Ancak bu ahlâk, ister iyi ister kötü olsun, sonradan kazanılır. İnsan eğer ahlâkî bir niteliğe sahip değilse onu sonradan kazanabilir veya mevcut bir ahlâkî özelliğini iradesiyle değiştirebilir. Bu görüş, ahlâk eğitiminin imkânını ve gerekliliğini

¹⁷ İbn Sînâ, *Kitab u'ş-Şifa*, s. 190-193; Emrullah Kılıç, "İbn Sina Felsefesinde Ahlakî Öznellik", s. 369-371.

¹⁸ İbn Sînâ, *Kitab u'ş-Şifa*, s. 193-196; Mutlu Doğan, "İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri", s. 62-67.

temellendirir. Eğer ahlâk tamamen doğuştan gelseydi, eğitimin ahlâk üzerinde herhangi bir etkisi olmazdı. Ancak İbn Sînâ, ahlâkın sonradan kazanılan bir meleke olduğunu göstererek, ahlâk eğitimine felsefî bir zemin hazırlar.¹⁹

Bu değişimde en etkili araç ise “âdet”tir. İnsan, iyi veya kötü davranışları uzun zaman içinde kısa aralıklarla tekrarlayarak bunları âdet haline getirir. Bu nedenle, iyi ahlâk sahibi insanların davranışlarını âdet edinen kişi iyi ahlâkı kazanırken; kötü ahlâk sahiplerini taklit eden kişi de kötü ahlâkı edinir. Bu durum, İbn Sînâ'nın ahlâk eğitiminde model alarak öğrenmeye verdiği önemi gösterir. Ayrıca bu görüş, onun ahlâkın sadece bireysel bir çaba değil, aynı zamanda toplumsal bir süreç olduğunu da ima eder. Toplumun ahlâkî yapısı, bireylerin birbirlerinden öğrendikleri davranış kalıplarıyla şekillenir. Bu nedenle İbn Sînâ, siyasetçilerin davranışlarının toplumun ahlâkı üzerindeki etkisine özellikle dikkat çeker. İyi ahlâklı siyasetçiler toplumu iyi davranışlara alıştıran iyi bir toplum oluştururken, kötü ahlâklı siyasetçiler toplumu kötü alışkanlıklara sürükler.²⁰

2. Ahlak Felsefesinin Kaynakları

2.1. Platon

İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesinin şekillenmesinde en belirleyici kaynaklardan biri, hiç şüphesiz Platon'dur. Platon'un ahlâk anlayışı, temelde toplumsal bir karakter taşır. Ona göre insan, doğası gereği toplumsal bir varlıktır (zoon politikon) ve ancak devlet içinde varlığının anlamını kazanır. Platon, insanın mutluluğunu ararken tek tek bireyleri değil, toplumun tamamını göz önünde bulundurur. Bu nedenle onun ahlâkı, bireysel bir ahlâk olmaktan çok, toplumsal ahlâktır. Mutluluğa en yetkin biçimde devlet içinde ulaşılır. Platon, bireyle devlet arasında organik bir bağ kurar; bireyler devleti kurarken, devlet de bireylere biçim verir. Bu karşılık-

¹⁹ Mutlu Doğan, “İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri”, s. 55-59; İbrahim Hakkı Aydın, “İbn Sina'da Erdemli Yaşam”, s. 120-123.

²⁰ Mutlu Doğan, “İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri”, s. 59-61; İbrahim Hakkı Aydın, “İbn Sina'da Erdemli Yaşam”, s. 123-124.

lı etkileşim, bireyin ahlâkî gelişiminin toplumsal yapıdan bağımsız düşünülemediğini gösterir. Platon'un bu anlayışı, İbn Sînâ'nın ahlâk ile siyaset arasında kurduğu sıkı ilişkide de izlenebilir.²¹

Platon'un kötülük problemiyle ilgili görüşleri, özellikle beden-ruh düalizmi çerçevesinde şekillenir. Platon'a göre beden, ruh için bir zindandır ve tüm kötülüklerin kaynağıdır. Ruh, bedenden kurtulduğu ölçüde iyiliğe ulaşabilir. Bu arınma süreci ise felsefî çabayla, yani ruhun beden etkisinden sıyrılarak kendi özüne dönmesiyle mümkündür. Platon'un Theaitetos diyalogunda dile getirdiği "kötülük ortadan kalkamaz, zira daima iyiye karşılık bir şey bulunmalıdır" ifadesi, onun kötülük problemi karşısındaki realist tutumunu gösterir. Platon'a göre kötülük tanrılar arasında yer bulamaz; o, ölümlü tabiatlar ve dünya üzerinde hüküm sürer. İnsanın yapması gereken, mümkün olduğunca kötülükten kaçarak Tanrı'ya benzemeye çalışmaktır. Tanrı'ya benzemek ise adalet ve dindarlıkla birlikte gerçek zekâ keskinliğine sahip olmaktır.²²

Platon'un İbn Sînâ üzerindeki etkisi, özellikle erdemler teorisinde açıkça görülür. Platon, ahlâkî eylemin kaynağını ruhun bölümlerinde arar ve bu yolda dört temel erdem belirler: bilgelik (akıl erdemi), yiğitlik (korkulacak ve korkulmayacak şeyler üzerine akıl yargısı, aynı zamanda kalbin erdemi), ölçülülük (kendine egemen olma, alt bölümlerin akla bağlanması, isteklerin erdemi) ve adalet (bütünün uyumu, her bölümün kendi görevini yapması). Platon'a göre diğer bütün erdemler bu dört temel erdemden türemektedir. Menon diyalogunda erdemi "iyiyi elde etme gücü" ve "ruha ait ve faydalı bir şey olarak akıl" şeklinde tanımlayan Platon, erdem öğretilemeyeceği sorusunu da derinlemesine tartışır. Ona göre erdem ne tamamen doğuştan gelir ne de tamamen öğretilebilir; erdem, ona sahip olanlara bir tür "tanrı vergisi"dir.²³

²¹ Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2002), 95-102; Platon, *Diyaloglar*, çev. Adnan Cemgil (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), s. 205-210.

²² Platon, *Diyaloglar*, s. 210-215; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), s. 85-89.

²³ Platon, *Devlet*, s. 120-130; Platon, *Diyaloglar*, s. 220-225.

İbn Sînâ'nın nefsi-nâtıkanın hayvânî nefsin kuvvetlerine (gadabiyye ve şeheviyye) hâkim olmasıyla ortaya çıkan hikmet, yiğitlik, iffet ve adalet erdemleri anlayışı, Platon'un bu dörtlü erdem tasnifiyle neredeyse birebir örtüşür. Platon'un bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve adalet şeklindeki dört temel erdem anlayışı, İbn Sînâ'da hikmet, yiğitlik, iffet ve adalet olarak karşımıza çıkar. Bu durum, İbn Sînâ'nın Platon'dan ne ölçüde etkilendiğini ve bu etkiyi İslam felsefesinin terminolojisiyle nasıl yeniden yorumladığını gösterir.²⁴

2.2. Aristoteles

İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesinin bir diğer önemli kaynağı Aristoteles'tir. Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlâkı*, İslam dünyasında İshak b. Huneyn tarafından tercüme edilmiş, Fârâbî, İbn Rüşd ve diğer birçok filozof tarafından şerh edilmiştir. İbn Sînâ da bu eserden ve Aristoteles'in ahlâk anlayışından derin bir şekilde etkilenmiştir. Aristoteles'in ahlâk anlayışı gayeci (teleolojik), mutlulukçu (eudaimonist) ve rasyonalist bir yapıya sahiptir. Ona göre her varlık, kendine özgü bir gayeye (telos) yönelir. İnsanın nihai gayesi mutluluktur (eudaimonia) ve mutluluğa giden yol erdemlerden geçer. Aristoteles, erdemleri düşünce erdemi (eğitimle oluşur) ve karakter erdemi (alışkanlıkla edinilir) olarak ikiye ayırır.²⁵

En önemli katkısı ise "orta olan" (mesotes) teorisidir. Buna göre her erdem, biri aşırılık (ifrat) diğeri eksiklik (tefrit) olan iki kötülüğün ortasında yer alır. Örneğin cömertlik, israf ile cimrilik arasında; yiğitlik, korkaklık ile pervasızlık arasında bir orta yoldur. Aristoteles'e göre erdem, bu orta olanı tercih etme huyudur ve bu tercih, akıl tarafından belirlenir. İbn Sînâ, eserlerinde bu teoriyi aynen benimsemiş ve iffet, cömertlik, yiğitlik, kanaatkârlık gibi erdemleri iki aşırı uç arasında konumlandırmıştır. Ayrıca Aristoteles'in ilimleri nazarî ve amelî olarak tasnif etmesi, ahlâkı da amelî

²⁴ Müfit Selim Saruhan, "Erdemlerin Erdemi Adalet", s. 47-50; Turan, "İbn Sina Düşüncesinde Bir Erdem Olarak Adalet", s. 230-235.

²⁵ Aristoteles, *Nikomakhos Ahlâkı*, s. 30-40; Ebubekir Afşar, "Aristoteles ve İbn-i Sina'da Erdem (Fazilet)" (Yüksek Lisans tezi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, 2019), s. 45-55.

felsefenin bir dalı olarak görmesi, İbn Sînâ'nın ahlâka yaklaşımında belirleyici olmuştur. Aristoteles'in "bilimler" tasnifinde pratik bilimlerin en yücesi politikadır ve etik de politikanın bir parçasıdır. İbn Sînâ da ahlâkı, medenî hikmet ve aile hikmeti ile birlikte amelî felsefenin dallarından biri olarak kabul eder.²⁶

Aristoteles'in etiği toplumsaldır; politikası da etikle ilgilidir. Aristoteles bağımsız bir bilim olarak etikten söz etmez, yalnızca "karakter incelemesinden" bahseder. Bu anlayış, İbn Sînâ'nın ahlâkı siyasetten ayrı düşünmemesinde etkili olmuştur. İbn Sînâ, Aksâm-u Ulûmu'l-Akliyye isimli eserinde ahlâkî hikmeti açıklarken, ahlâkın amacını dünya ve ahiret mutluluğunu bulabilmek olarak belirlemiştir. Bu tanım, Aristoteles'in mutlulukçu ahlâk anlayışıyla doğrudan uyum içindedir.²⁷

2.3. Fârâbî Etkisi

Fârâbî, İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesini etkileyen üçüncü büyük kaynaktır. Fârâbî, İhsâu'l-Ulûm isimli eserinde ahlâk ilmini siyasetle birlikte "ilmu'l-medenî"nin bir kolu olarak ele alır. Bu, Platon ve Aristoteles'te de görülen ahlâk ile siyaset arasındaki sıkı ilişkiyi İslam felsefesine taşıyan bir yaklaşımdır. Fârâbî'nin genel felsefesindeki rasyonalizm, ahlâk anlayışına da hâkimdir. Zira ona göre nefsin arınmasına yahut ahlâkî gelişmeye, yalnızca bedensel davranışlarla değil, buna ek olarak ve daha da önemlisi, akıl yoluyla ve fikrî çalışmalarla ulaşılır.²⁸

Fârâbî'ye göre mutluluk, her insanın arzuladığı amaçtır. Medinetü'l-Fâdila'da mutluluğu "insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşması" şeklinde tanımlar. Çünkü insan bu noktada cisim dışı ve maddeden bağımsız varlıklar grubuna

²⁶ Aristoteles, *Nikomakhos Ahlakı*, s. 40-45; Ebubekir Afşar, "Aristoteles ve İbn-i Sina'da Erdem", s. 55-60; Adil Çağlar, "İbni Sina Felsefesinde Ahlak", s. 51-54.

²⁷ İbn Sînâ, *Aksâm-u Ulûmu'l-Akliyye, Mecmuatu'r-Resail* içinde (1328), s. 5-7; Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 65-67.

²⁸ Fârâbî, *Medinetü'l-Fâdila*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 2004), s. 85-92; Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987), s. 35-40.

dâhil olur ve ebediyen bu durumda kalır. Fârâbî'ye göre mutluluk, iyi şeyler arasında en son "insanî yetkinlik" olduğuna göre, mutluluğa ulaşmak isteyen kişinin ona ulaşmasını sağlayacak yollara ve nesnelere sahip olması gerekir. Bu yolların başında ise aklî ve ahlâkî erdemleri kazanmak gelir.²⁹

Fârâbî'nin ahlâk eğitimi konusundaki görüşleri de İbn Sînâ'yı etkilemiştir. Fârâbî, ahlâk eğitiminde iki yöntem belirtir: önce bilgilendirme ve ikna yoluyla insanların ahlâkî erdemleri benimsemele-ri sağlanır; eğer bu yöntemlerle sonuç alınamazsa, ahlâkî hükümlere boyun eğmekte inatçılık gösterenlere karşı zorlama yoluna başvurulur. Ayrıca Fârâbî'nin siyaset felsefesinde filozof aynı zamanda imam, devlet başkanı ve toplum için ahlâkî bir modeldir. Filozof-devlet başkanında bulunması gereken nitelikler (üstün düşünme yeteneği, kuvvetli hafıza, iyi hitabet, doğruluğu sevme, adaleti uygulamada kararlılık, yüksek ruhlu olma, dünyevî zevklerden uzak durma vb.) Fârâbî tarafından detaylı bir şekilde sıralanır. Bu anlayış, İbn Sînâ'nın ahlâk ile siyaset arasında kurduğu ilişkide ve ahlâkî model almanın önemini vurgulamasında izlenebilir.³⁰

Fârâbî'nin kötülük problemiyle ilgili görüşleri de İbn Sînâ'yı etkilemiştir. Fârâbî, kötülüğün kaynağı hususunda İbn Sînâ ile paralel bir düşünce sergiler. Ona göre kötülükler, değişen süflî âlemlerle ilgilidir. Kötülükler olmasaydı iyilikler çok sürekli olmazdı. Kötülük de aslında iyiliğe vesile olduğu için bir bakıma iyiliktir. Kötü bilinmeden iyinin iyi olduğu bilinemez. Bu yaklaşım, İbn Sînâ'nın kötülüğü yokluk olarak tanımlaması ve ay altı âleme bağlamasıyla uyum içindedir.³¹

İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesinin kaynakları sadece Yunan felsefesiyle sınırlı değildir. Kur'ân-ı Kerîm'deki "orta ümmet" olma

²⁹ Fârâbî, Medinetü'l-Fâdıla, 92-98; Mehmet Kasım Özgen, Farabi'de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), s. 62-70.

³⁰ Fârâbî, Fusûlu'l-Medenî, s. 40-45; Mehmet Kasım Özgen, Farabi'de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi, s. 70-78.

³¹ Fârâbî, Fusûlu'l-Medenî, s. 45-48; Mutlu Doğan, "İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri", s. 70-72.

vasfı ve ifrat-tefritten uzak durma ilkesi, onun ahlâk anlayışında önemli bir yer tutar. Nitekim onun “tavassut melekesi” anlayışı, hem Aristoteles’in “orta olan” teorisiyle hem de Kur’ân’daki bu ilkelerle uyumludur. Bunun yanında İbn Sînâ, ahlâkî görüşlerini temellendirirken kendi nefis teorisini ve sudûr nazariyesini de birer kaynak olarak kullanır. Onun ahlâkı, psikolojiden metafiziğe, siyasetten eğitim felsefesine kadar uzanan geniş bir kaynak yelpazesi üzerine inşa edilmiştir. Bu çok katmanlı kaynak yapısı, İbn Sînâ ahlâkının hem özgünlüğünü hem de İslam düşünce geleneği içindeki belirleyici konumunu açıklar. O, Yunan felsefesinin mirasını İslamî düşüncenin temel kavramlarıyla sentezlemiş ve bu sentezle kendisinden sonra gelen hem İslam dünyasındaki hem de Batı’daki ahlâk düşüncesini derinden etkilemiştir.³²

3. Ahlaki Faziletler

İbn Sînâ’nın ahlâk felsefesinde faziletler (erdemler), nefsin yetkinleşmesinin somut göstergeleridir. Ona göre her fazilet, iki aşırı uç olan ifrat (aşırılık) ve tefrit (eksiklik) arasında bir orta noktayı ifade eder. Bu bağlamda adalet, zulüm ve zulme boyun eğme (inzilam) gibi iki reziletin ortasında yer alır. İbn Sînâ’nın fazilet anlayışı, İbn Miskeveyh, Tûsî ve Kınalızâde Ali Çelebi gibi kendisinden sonra gelen ahlâk düşünürlerini de derinden etkilemiştir. Bu düşünürler de erdemlerin iki rezilet arasında bir orta yol olduğu görüşünü benimsemiş ve bu çerçevede ahlâkî faziletleri sistematize etmişlerdir.³³

Orta yol teorisi, İbn Sînâ’nın ahlâk anlayışının temelini oluşturur. Ona göre ahlâkî olgunluk, nefsin güçlerinin aşırılık ve eksiklikten uzak, dengeli bir şekilde işlemesidir. Bu denge, aklın rehberliğinde kurulur. Akıl, nefsin farklı güçlerinin taleplerini değerlendirir, aşırıya kaçanları frenler, eksik kalanları ise teşvik eder. Bu süreç sonunda ortaya çıkan dengeli durum, erdemdir. İbn Sînâ’nın

³² Mustafa Çağrıncı, İslam Düşüncesinde Ahlak, s. 68-75; İbrahim Hakkı Aydın, “İbn Sina’da Erdemli Yaşam”, s. 114-118; Mübahat Türker-Küyel, “İbn Sina’nın Felsefesi ve Ahlak Anlayışı”, s. 115-120.

³³ İbn Sînâ, İlmu’l-Ahlak (Mısır, 1328), 5-7; Mutlu Doğan, “İbn Sina’nın Ahlak Risaleleri”, s. 78-81.

bu yaklaşımı, onun ahlâk anlayışının hem rasyonel hem de pratik bir karakter taşıdığını gösterir. Ahlâk, sadece duyguların veya alışkanlıkların bir ürünü değil, aynı zamanda aklın rehberliğinde bilinçli bir tercihle oluşturulan bir dengedir.³⁴

İbn Sînâ'nın ele aldığı temel faziletlerden biri iffettir. İffet, insanın bedensel hazlara gereğinden fazla düşkün olmasını engelleyen bir özdenetim mekanizmasıdır. İbn Sînâ, iffet erdemini yeme, içme ve cinsel ilişki gibi şehvânî arzulara aşırıya kaçmamak, bu arzulara galip gelerek onları kontrol altında tutmak olarak tanımlar. İffet, insanın aklını kullanarak nefsindeki şehvî gücü dengede tutmasıyla elde edilir. Bu erdem, kişinin nefsinde bulunan şehviyye kuvvetinin, nefs-i nâtikanın kontrolü altına girmesiyle ortaya çıkar. İffet sahibi kişi, hazza ulaşma konusunda aşırıya kaçmadığı gibi, doğal ihtiyaçlarını da tamamen inkâr etmez; dengeli ve ölçülü bir yol izler. İbn Sînâ'ya göre iffet, şehvetin aşırılığı ile şehvetin tamamen soğuması (yani ihtiyaçların inkârı) arasında bir orta konumdur.³⁵

İffet erdemine bağlı olarak ortaya çıkan diğer faziletler arasında hayâ (utanma) da yer alır. İbn Sînâ hayâyı, "kötü olan şeyleri yapmak veya meyletmekten nefsi bir şekilde alıkoymak" olarak tanımlar. Hayâ, iffeti besleyen ve onu pekiştiren bir duygudur. Kişinin kötü fiillerden uzak durmasını sağlayan içsel bir uyarıcıdır. Ayrıca rahmet (merhamet) de iffetle ilişkilendirilebilecek bir fazilettir. İbn Sînâ rahmeti, bir kötülüğe uğrayan ya da acı çeken kişiye merhamet etmek olarak tanımlar. Rahmet, kişinin kendi hazlarına düşkünlüğünü aşarak başkasının iyiliğini düşünmesini sağlar.³⁶

Cömertlik, İbn Sînâ'nın üzerinde durduğu bir diğer önemli fazilettir. Cömertlik, kişinin kendi ihtiyaçlarından arta kalanı, bir karşılık beklemeden, gönül hoşluğuyla ve mutluluk duyarak baş-

³⁴ İbn Sînâ, *İlmu'l-Ahlak*, s. 7-9; İbrahim Hakkı Aydın, "İbn Sina'da Erdemli Yaşam", s. 121-123.

³⁵ İbn Sînâ, *Risale fi'l-Ahd* (Mısır, 1328), s. 12-13; Adil Çağlar, "İbni Sina Felsefesinde Ahlak", s. 53-54.

³⁶ İbn Sînâ, *İlmu'l-Ahlak*, s. 9-10; Mutlu Doğan, "İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri", s. 83-85.

kalarına vermesidir. Bu erdem, israf ile cimrilik arasında bir orta yoldur. İbn Sînâ'ya göre cömertlik, mal ve mülk konusunda dengeli olmayı, aşırı harcamaktan da aşırı tutumluluktan da kaçınmayı gerektirir. Cömert kişi, malını yerli yerinde harcar, ihtiyaç sahiplerine yardım eder, ancak israfa kaçmaz. Cimrilik, kişinin elindeki imkânları gerektiği gibi kullanmaktan kaçınması, ihtiyaç sahiplerine yardım etmekten imtina etmesi iken; israf, kişinin ihtiyacından fazlasını gereksiz yere harcamasıdır. Cömertlik bu iki reziletin tam ortasında yer alır ve mal konusundaki dengenin sağlanmasıdır.³⁷

Kanaatkârlık, kişinin yaşamını devam ettirebilmesi için gerekli olan temel ihtiyaçlarla yetinmesi, başkalarının sahip olduğu fazla eşyalara göz dikmemesi ve nefesine hâkim olmasıdır. İbn Sînâ, *İlmu'l-Ahlak* ve *Risale fi'l-Ahd* isimli eserlerinde kanaat erdemini, bedenin temel ihtiyaçları olan gıda ve benzeri şeylerde kifayet miktarını aşmamak olarak tanımlar. Kanaatkârlık, hırs ile ilgisizlik (kifayeti kazanmayı düşünmeyip önemsememe) arasında bir orta noktadır. Hırs, kişinin sürekli olarak daha fazlasını istemesi, elde ettiğiyle yetinememesi, başkalarının elindeki nimetlere göz dikmesidir. İlgisizlik ise kişinin kendi yaşamını idame ettirecek temel ihtiyaçlarını bile önemsememesi, kendini tamamen ihmal etmesidir. Kanaatkârlık bu iki aşırı uçtan uzak durarak, kişinin hem kendine yetecek kadarını elde etmesini hem de bununla yetinebilmesini sağlar.³⁸

Yiğitlik, İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesinde önemli bir yer tutan faziletlerden biridir. Yiğitlik, insana tehlike getirebilecek durumlarda atılğan olabilme ve bu durumlardan kaynaklanan acıları önemsememe yeteneğidir. İbn Sînâ, yiğitliği korkaklık ile ahmaklık (pervasızlık) arasında bir orta yol olarak konumlandırır. Yiğitliğin sebepleri arasında alışkanlık, doğal atılğanlık, kurtulma beklentisi, yardım edenlerin varlığı, erdemin bolluğu, çevrenin genişliği ve malzemenin çokluğu sayılabilir. Yiğitlik erdemi sayesinde insan, hem kendi nefsindeki korku ve endişeyi yenebilir hem de toplu-

³⁷ İbn Sînâ, *İlmu'l-Ahlak*, 8-9; Aydın, "İbn Sina'da Erdemli Yaşam", 122-123.

³⁸ İbn Sînâ, *Risale fi'l-Ahd*, 14-15; Doğan, "İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri", 82-83.

munu düşmanların kötülüklerine karşı koruyabilir. Yiğitlik, nefsi-nâtikanın gadabiyeye kuvvetine hâkim olmasıyla ortaya çıkar. Bu hâkimiyet sağlanmadığında ya korkaklık (gadabiyeye kuvvetinin zayıflığı) ya da ahmaklık (gadabiyeye kuvvetinin aşırılığı) ortaya çıkar. Yiğitlik ise bu kuvvetin dengeli bir şekilde kullanılmasıdır.³⁹

Sabır, İbn Sînâ'nın tanımladığı faziletler arasında yer alır. Sabır, kişiye herhangi bir elem veya kötülük geldiğinde, gücünü kontrol etmesi, aklını kullanarak gereksiz teşebbüslerden kaçınmasıdır. İbn Sînâ'ya göre sabır, insanın karşılaştığı zorluklar karşısında metanetini korumasını sağlar. Sabır, aynı zamanda nefsin arındırılması sürecinde önemli bir araçtır. Kişi, sabrederek nefsindeki kötü huyları aşabilir, zorluklar karşısında yılmadan erdemli davranışlarını sürdürebilir. Sabır, yiğitlikle yakından ilişkilidir; yiğitlik tehlike anında atılğan olmayı sağlarken, sabır uzun süreli zorluklar karşısında direnci sağlar.⁴⁰

Hilm, yumuşak huyluluk ve sabırlılık anlamına gelir. Hiddetin zıddı olan hilm, sabrın sermayesidir ve insanı tehdit eden afetlere karşı bir örtü işlevi görür. İbn Sînâ, hilmi başkasına haksızlık yapıldığında veya kişiye kötülük ulaştığında öfkelenmemeye meydan vermemek, affetmek, bakmadan geçmek ve öfkeyi tutmak olarak tanımlar. Hilm sahibi kişi, kendisine yapılan haksızlıklar karşısında bile aklını kaybetmez, öfkesini kontrol eder ve yumuşaklıkla karşılık verir. Bu erdem, nefsin gadabiyeye kuvvetinin aşırısına kaçmasını engeller ve bu kuvvetin dengeli bir şekilde kullanılmasını sağlar.⁴¹

Beceriklilik, insanın başına gelen olaylarda gücünü kaybetmemesi, şoka kapılmaması ve gerekeni yapabilmesidir. İbn Sînâ bu fazileti "göğüs genişliği" olarak da adlandırır. Doğru söylemek ise nefsin tezkiye edilmesi sürecinde üzerinde önemle durulan bir

³⁹ İbn Sînâ, *Fi'l-Ahlak ve'l-İnfialati'n-Nefsaniyye*, 15-17; Deniz, "İbn Sina'nın Ahlaka Ait Risalesi", 87-89.

⁴⁰ İbn Sînâ, *İlmu'l-Ahlak*, s. 10-11; Mustafa Çağrırcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 112-113.

⁴¹ İbn Sînâ, *Fi'l-Ahlak*, s. 17-18; Mutlu Doğan, "İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri", s. 85-86.

fazilettir. İbn Sînâ'ya göre dil, vicdanda bulunanların habercisidir. Bu nedenle insan dilini dizginlemek zorundadır; aksi takdirde vicdanındaki düşüncelerin aksini söylemek veya dilin gerektirdiği ile vicdanı arasında çelişkiye düşmek, kişiyi hakikatten uzaklaştırır ve inandığı şeylerin hükümlerini yok eder.⁴²

Vefa, İbn Sînâ'nın tanımladığı faziletlerden biridir. Vefa, kişinin saydığı şeyleri takip etmesi ve üzerinde sebat etmesidir. Güzel ahitleri korumak, başkalarıyla olan akrabalık ve arkadaşlık ilişkilerini özenle muhafaza etmektir. Mütevazılık, Cenâb-ı Hakk'ın büyüklüğü karşısında kişinin kendi küçüklüğünü idrak etmesine dayalı bir duygudur; kibirin zıddı olup şeref ve yükselmenin merdivenidir. Adalet ise her durum ve şartta taraf tutmadan hakkın ölçüsüne riayet ederek dengeli, ölçülü, şefkatli ve dürüst davranabilme yeteneğidir. İbn Sînâ, adaleti zulmetme ile mazlum olma arasında bir durum olarak tanımlar. Adalet, diğer tüm erdemlerin bir arada ve dengeli bir şekilde işlemesiyle ortaya çıkan en kapsamlı erdemdir.⁴³

4. Ahlaki Reziletler

İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesinde faziletler kadar reziletler (kötü huylar) da önemli bir yer tutar. Ona göre reziletler, insanın maddeye olan aşırı düşkünlüğü nedeniyle nefse yerleşen ve kişinin ahlâkî olgunluğa ulaşmasını engelleyen sürekli davranış kalıplarıdır. Bu kötü huylar, nefsin güçlerinin dengesizliğinden, yani ya aşırılık (ifrat) ya da eksiklik (tefrit) durumundan kaynaklanır. Her faziletin iki rezileti vardır: biri aşırılık, diğeri eksiklik. Örneğin cömertliğin reziletleri israf (aşırılık) ve cimriliktir (eksiklik); yiğitliğin reziletleri ahmaklık (aşırılık) ve korkaklıktır (eksiklik).⁴⁴

İbn Sînâ'nın reziletler konusundaki yaklaşımı, tedavi edici bir

⁴² İbn Sînâ, *İlmu'l-Ahlak*, s. 12-14; İbrahim Hakkı Aydın, "İbn Sina'da Erdemli Yaşam", s. 124-125.

⁴³ İbn Sînâ, *Risale fi'l-Ahd*, s. 16-19; Ramazan Turan, "İbn Sina Düşüncesinde Bir Erdem Olarak Adalet", s. 233-236; Müfit Selim Saruhan, "Erdemlerin Erdemi Adalet", s. 49-51.

⁴⁴ İbn Sînâ, *İlmu'l-Ahlak*, s. 20-22; Mutlu Doğan, "İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri", s. 90-93.

nitelik taşıır. Ona göre nefse yerleşen kötü huyların giderilmesi için, nefsin bu kötü huyların zıddına doğru yönlendirilmesi gerekir. Bu süreç, tıpkı bedensel hastalıkların tedavisinde olduğu gibi, aşırılığın zıddına gidilerek dengenin sağlanması esasına dayanır. Örneğin cimri bir kişi, bu hastalığın kurtulmak için israf yönüne doğru çekilmeli ve kanaat denilen orta noktaya ulaşana kadar bu yönde çaba göstermelidir. Tersine, müsrif bir kişi de cimrilik yönüne doğru çekilerek kanaat noktasına ulaşmalıdır. Bu tedavi yöntemi, İbn Sînâ'nın ahlâk eğitiminde "orta yol" ilkesini ne kadar merkeze aldığını gösterir.⁴⁵

Cimrilik, kişinin elindeki imkânları gerektiği gibi kullanmaktan kaçınması, ihtiyaç sahiplerine yardım etmekten imtina etmesidir. Cimri kişi, malını harcamaktan korkar, biriktirmeye aşırı önem verir ve bu nedenle hem kendisine hem de çevresine karşı cimri davranır. Cimrilik, cömertliğin zıddı olup mal ve mülk konusundaki eksikliği ifade eder. Bu huy, kişinin nefsindeki mal sevgisinin aşırıya kaçmasından kaynaklanır.⁴⁶

İsraf ise cimriliğin karşı ucunda yer alan, kişinin ihtiyacından fazlasını gereksiz yere harcamasıdır. İsraf eden kişi, malının değerini bilmez, sorumsuzca harcamalar yapar, kendini ve ailesini zor duruma sokar. Her iki rezilet de mal konusundaki dengenin bozulmasından kaynaklanır. İbn Sînâ'ya göre mal konusunda dengeli olmak, kişinin hem kendi ihtiyaçlarını karşılayacak kadarını elde etmesi hem de ihtiyaç sahiplerine yardım edecek kadarını harcamasıdır. Bu dengenin bozulması, cimrilik veya israf şeklinde kendini gösterir.⁴⁷

Korkaklık, yiğitlik erdeminin zıddı olan bir rezilettir. Korkak kişi, tehlike anında gereken atılganlığı gösteremez, korkularına yenik düşer. Bu kişi, kendini savunmaktan kaçınır, başkalarının

⁴⁵ İbn Sînâ, Risale fi'l-Ahd, s. 19-21; Mustafa Çağrıncı, İslam Düşüncesinde Ahlak, s. 115-117.

⁴⁶ İbn Sînâ, İlmu'l-Ahlak, s. 22-23; İbrahim Hakkı Aydın, "İbn Sina'da Erdemli Yaşam", s. 126-127.

⁴⁷ İbn Sînâ, İlmu'l-Ahlak, s. 23-24; Mutlu Doğan, "İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri", s. 93-94.

yardıma ihtiyaç duyar, tehlikelerden sürekli kaçarak yaşar. Korkaklık, nefsin gadabiyye kuvvetinin zayıflığından kaynaklanır. Bu kuvvet, gerektiğinde harekete geçemeyecek kadar zayıf olduğu için kişi, tehlikeler karşısında pasif kalır.⁴⁸

Ahmaklık (pervasızlık) ise yiğitliğin diğer ucunda yer alan, tehlikeyi küçümseyen ve gereksiz risklere giren kişinin huyudur. Ahmak kişi, tehlikenin farkında olmaz veya onu küçümser, kendini gereksiz yere tehlikeye atar. Bu da gadabiyye kuvvetinin aşırılığında kaynaklanır. Her iki durumda da insan, yiğitliğin gerektirdiği dengeli tutumu sergileyemez. Yiğitlik, tehlikenin farkında olup ona gerektiği gibi karşı koyabilmektir; korkaklık tehlikeden kaçmak, ahmaklık ise tehlikeyi yok saymaktır.⁴⁹

Öfke, İbn Sînâ'nın reziletler arasında saydığı önemli bir huydur. *Öfke*, hilm (ağır başlılık) erdeminin zıddıdır. *Öfkeli* kişi, kendisine veya başkasına yapılan bir haksızlık karşısında aklını kaybeder, taşkın davranışlarda bulunur. *Öfke*, aklın hâkimiyetini kaybettiği, nefsin gadabiyye kuvvetinin aşırıya kaçtığı bir durumdur. *Öfkeli* kişi, kontrolünü kaybeder, bağırır, hakaret eder, hatta fiziksel şiddete başvurabilir. İbn Sînâ, *öfkeyi* kontrol etmenin ve hilmi kazanmanın yollarını da ahlâk eğitiminin bir parçası olarak ele alır. Ona göre *öfkeye* meydan vermemek, affetmek ve *öfkeyi* tutmak, hilmin temel unsurlarıdır.⁵⁰

Kibir, mütevazılık erdeminin zıddı olan bir rezilettir. Kibirli kişi, kendisini başkalarından üstün görür, onları küçümser. İbn Sînâ'ya göre kibir, kişinin kendi sınırlarını ve Allah karşısındaki aczini unutmasından kaynaklanır. Bu huy, hem bireyin kendi nefsindeki dengeleri bozar hem de toplumsal ilişkilerde uyumsuzluğa yol açar. Kibirli kişi, başkalarının haklarını tanımaz, onlara karşı

⁴⁸ İbn Sînâ, *Fi'l-Ahlak*, s. 18-19; Gürbüz Deniz, "İbn Sînâ'nın Ahlak Ait Risalesi", s. 89-90.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Fi'l-Ahlak*, s. 19-20; Mutlu Doğan, "İbn Sînâ'nın Ahlak Risaleleri", s. 94-95.

⁵⁰ İbn Sînâ, *İlmu'l-Ahlak*, s. 23-25; Mustafa Çağrıncı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 117-118.

saygısız davranır ve bu nedenle toplumda sevilmez.⁵¹

Yalan, İbn Sînâ'nın üzerinde durduğu bir diğer rezilettir. Yalan, dilin doğru kullanılmaması sonucu ortaya çıkar. İbn Sînâ'ya göre dil, vicdandaki düşüncelerin açığa vurulmasını sağlar. Yalan söyleyen kişi, bu doğal işlevi bozarak hem kendi nefsinde bir çelişki yaratır hem de toplumsal güveni zedeler. Yalan, doğruluk erdeminin zıddı olup, nefsin tezkiye edilmesi sürecinde aşılması gereken önemli bir engeldir. Yalan söyleyen kişi, zamanla kendi yalanlarına inanmaya başlar ve hakikatle bağını tamamen koparabilir.⁵²

Gıybet (dedikodu) de dil ile ilgili reziletlerdendir. Gıybet, başkasının arkasından onun hoşlanmayacağı şekilde konuşmaktır. İbn Sînâ'nın eserlerinde doğrudan gıybet terimi geçmese de, dilin kötüye kullanımıyla ilgili uyarıları bu tür davranışları da kapsar. Dilin kontrol altında tutulması, sadece doğru söylemeyi değil, aynı zamanda başkaları hakkında olumsuz konuşmaktan kaçınmayı da içerir.⁵³

Hırs (olumsuz anlamda), İbn Sînâ'nın reziletler arasında saydığı bir başka huydur. Hırs, kişinin sürekli olarak daha fazlasını istemesi, elde ettiğiyle yetinememesi, başkalarının elindeki nimetlere göz dikmesidir. Hırs, kanaatkârlık erdeminin zıddıdır ve insanı doyumsuzluğa, tatminsizliğe ve sürekli bir mücadeleye sürükler. Hırslı kişi, sahip olduklarından asla mutlu olmaz, hep daha fazlasını ister ve bu nedenle sürekli bir huzursuzluk içinde yaşar. Hırs, kişinin nefsindeki şehevî kuvvetin aşırılığından kaynaklanır ve bu kuvvet kontrol altına alınmadığında kişiyi her türlü kötülüğe sürükleyebilir.⁵⁴

⁵¹ İbn Sînâ, *Fî'l-Ahlak*, s. 20-21; Ramazan Turan, "İbn Sina Düşüncesinde Bir Erdem Olarak Adalet", s. 235-236

⁵² İbn Sînâ, *Risale fî'l-Ahd*, s. 21-22; Adil Çağlar, "İbni Sina Felsefesinde Ahlak", s. 55-56.

⁵³ İbn Sînâ, *İlmu'l-Ahlak*, s. 25-26; Emrullah Kılıç, "İbn Sina Felsefesinde Ahlaki Öznellik", s. 370-371.

⁵⁴ İbn Sînâ, *İlmu'l-Ahlak*, s. 25-26; Mutlu Doğan, "İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri", s. 96-97.

İbn Sînâ'nın reziletler konusundaki görüşleri, onun ahlâk anlayışının sadece erdemleri betimlemekle kalmayıp, erdemsizliklerin teşhis ve tedavisine de yöneldiğini gösterir. Ona göre insan, bu kötü huylardan arındıkça nefsi temizlenir ve ahlâkî olgunluğa ulaşır. Bu süreç, hem bireysel bir çabayı hem de toplumsal bir eğitimi gerektirir. Nitekim İbn Sînâ, siyasetçilerin davranışlarının toplumun ahlâkını nasıl şekillendirdiğini vurgulayarak, reziletlerin sadece bireysel değil, aynı zamanda toplumsal bir sorun olduğunu da ima eder. İyi ahlâklı siyasetçiler toplumu iyi davranışlara alıştıranak iyi bir toplum oluştururken, kötü ahlâklı siyasetçiler toplumu kötü alışkanlıklara sürükler. Bu nedenle bireylerin reziletlerden arınması kadar, toplumu yönetenlerin ahlâkî nitelikleri de büyük önem taşır.⁵⁵

Sonuç

İbn Sînâ'nın ahlak felsefesi, üzerinde derinlemesine düşünülmesi gereken sistematik ve bütüncül bir yapı arz etmektedir. Bu çalışmada ele alındığı üzere İbn Sînâ, ahlâkı yalnızca dıştan gözlemlenebilir davranışların bir tasviri olarak görmekten öteye taşımış; onu nefsin içsel bir dönüşümü, bir yetkinleşme süreci olarak tanımlamıştır. Onun ahlak anlayışının temelinde, nefsin bedenine esaretinden kurtularak aklın rehberliğinde kendi özüne dönmesi hedefi yatmaktadır. Bu yönüyle İbn Sînâ ahlâkı, bir karakter eğitimi ve nefis terbiyesi olarak okunmalıdır.

Makalede detaylandırıldığı gibi İbn Sînâ, ahlâkı teorik ve pratik olmak üzere iki temel boyutta ele alır. Teorik ahlak, insan ile Tanrı arasındaki ilişkinin metafizik temellerini sorgularken; pratik ahlak, günlük hayatta erdemli davranışların nasıl gerçekleştirileceğini gösterir. Bu ayrım, onun ahlak anlayışının ne kadar kapsamlı ve disiplinler arası bir nitelik taşıdığını ortaya koyar. Ahlak, sadece bir fiiller bütünü değil, aynı zamanda bu fiillerin dayandığı ontolojik ve epistemolojik ilkelerle birlikte düşünülmesi gereken bir disiplindir.

⁵⁵ İbn Sînâ, *İlmü'l-Ahlak*, s. 26-28; İbrahim Hakkı Aydın, "İbn Sina'da Erdemli Yaşam", s. 127-129.

İbn Sînâ'nın ahlak felsefesinin en özgün yanlarından biri, onu psikoloji temelinde inşa etmesidir. Nefsin bitkisel, hayvansal ve akılsal seviyeleri ile bu seviyelere karşılık gelen erdemler, onun ahlak anlayışının merkezinde yer alır. Nefs-i nâtikanın gadabiyye ve şehevîyye kuvvetlerine hâkim olmasıyla hikmet, yiğitlik ve iffet erdemleri ortaya çıkar; bu üç erdemün uyumlu işleyişi ise en üst erdem olan adaleti meydana getirir. Bu dörtlü erdem tasnifi, Platon'dan miras alınmakla birlikte İbn Sînâ tarafından İslam felsefesinin terminolojisiyle yeniden yorumlanmış ve kendi nefis teorisiyle bütünleştirilmiştir.

Aristoteles'ten devralınan orta yol teorisi, İbn Sînâ'nın ahlak anlayışının belkemiğini oluşturur. Her erdem, ifrat ve tefrit arasında bir denge noktasıdır. İffet, cömertlik, yiğitlik, kanaatkârlık, sabır, hilm gibi faziletler bu dengenin tezahürleri iken; cimrilik, israf, korkaklık, ahmaklık, öfke, kibir, yalan, hırs gibi reziletler ise bu dengenin bozulmasından ibarettir. İbn Sînâ'nın reziletlere yaklaşımı tedavi edici bir nitelik taşır; o, kötü huyların zıddına yönelerek orta noktanın bulunabileceğini savunur. Bu yaklaşım, onun ahlak eğitimine verdiği önemi ve ahlakın değiştirilebilirliğine olan inancını açıkça göstermektedir.

Fârâbî'den miras alınan ahlak-siyaset ilişkisi, İbn Sînâ'nın ahlak anlayışını bireysel boyutun ötesine taşır. Ona göre bireylerin ahlakî olgunluğa ulaşması kadar, toplumu yönetenlerin ahlakî nitelikleri de büyük önem taşır. İyi ahlaklı siyasetçiler toplumu erdemli davranışlara alıştırmak, kötü ahlaklı siyasetçiler toplumu reziletlere sürükler. Bu yönüyle İbn Sînâ ahlakı, Platoncu bir politik ahlak anlayışıyla da yakından ilişkilidir.

Kötülük problemi karşısında İbn Sînâ, iyiliği varlıkla, kötülüğü ise yoklukla özdeşleştiren bir çözüm sunar. Ona göre kötülük, ay altı âlemde maddeye bağlı olmanın bir sonucu olarak ortaya çıkan bir eksiklik ve âlemin genel iyilik düzeni içinde zorunlu bir yere sahiptir. Bu yaklaşım, teodise problemine getirilmiş felsefî bir çözüm niteliği taşımakla birlikte, kötülüğün insan iradesiyle ilişkisini tam olarak açıklamakta yetersiz kalabilir. Bununla birlikte

İbn Sînâ'nın kötülüğü ontolojik bir eksiklik olarak tanımlaması, ahlakî sorumluluk ve irade özgürlüğü konularında yeni tartışmalara kapı aralamaktadır.

Sonuç olarak İbn Sînâ'nın ahlak felsefesi, Platon, Aristoteles ve Fârâbî'den devraldığı mirası Kur'ân-ı Kerîm'in temel ilkeleriyle sentezleyen özgün bir yapıya sahiptir. Onun ahlak anlayışı, nefis teorisi, sudûr nazariyesi, orta yol ilkesi ve erdemler tasnifiyle İslam düşünce geleneğinde bir dönüm noktası oluşturmuş; İbn Miskeveyh, Gazzâlî, Tûsî ve Kınalızâde Ali Çelebi gibi kendisinden sonra gelen pek çok düşünürü derinden etkilemiştir. İbn Sînâ'nın ahlak felsefesinin günümüze yansıyan en önemli mesajı, erdemli bir yaşamın ancak nefsin terbiyesi, aklın rehberliği ve dengeli bir karakterle mümkün olduğudur. Bu yönüyle onun düşünceleri, modern dünyanın bunalımları karşısında hâlâ tazeliğini koruyan bir ahlakî rehberlik sunmaktadır.

Kaynaklar

- Afşar, Ebubekir, "Aristoteles ve İbn-i Sina'da Erdem (Fazilet)" (Yüksek Lisans tezi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, 2019).
- Aydın, İbrahim Hakkı, "İbn Sina'da Erdemli Yaşam", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 29 (2008).
- Aristoteles, Ethika Nikomakhesa (Nikomakhos Ahlakı), Ethika Eudemia (Eudemos Ahlakı), Ethika Melaga (Büyük Ahlak), çev: Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayınları, 6.baskı, 2015.
- Akarsu, Bedia, Ahlak Öğretileri, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1993
- Çağrı, Mustafa, İslam Düşüncesinde Ahlak, İstanbul, 1989
- Çağlar, Adil, "İbni Sina Felsefesinde Ahlak", M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi, Cilt:6/ sayı: 6, (1994).
- Doğan, Mutlu, "İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri ve Ahlak Felsefesi" (Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2009).
- Deniz, Gürbüz, " İbn Sina'nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi'l-Birr ve'l-ism)", Diyanet İlmi Dergisi, C:50 / sayı: 1, (2014).
- Farabi, Medinetu'l-Fadıla, Çev: Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, II. Baskı, Ankara, 2004

- Farabi, Tahsilü's-Saade, Çev: Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1999
- Farabi, Fusulu'l-Medeni, Çev: Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1987
- İbn Sina, Kitab u'ş-Şifa (Metafizik), Çev: Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık
- İbn Sina, Aksam-u Ulumu'l - Akliyye, Mecmuatu'r Resail içinde, 1328
- İbn Sina, Risale fi'l - Ahd, Mısır, 1328
- İbn Sinâ, En-Necat, (çev. Kübra Şenel), Kabalıcı Yayıncılık, İstanbul 2012
- İbn Sina, İlmu'l - Ahlak, Mısır, 1328,
- İbn Sina, Fi'l - Ahlak ve'l - İnfialati'n - Nefsaniyye
- Kılıç, Emrullah, "İbn Sina Felsefesinde Ahlaki Öznellik ", Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, Cilt: 6/ sayı:2, (Aralık 2022).
- Özgen, Mehmet Kasım, Farabi'de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997
- Platon, Devlet, Çev: Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınlar, I. Baskı, İstanbul, 2002
- Platon, Diyaloglar, Remzi Yayınevi, Çev: Adnan Cemgil, V. Basım, İstanbul, 1998
- Saruhan, Müfit Selim, "Erdemlerin Erdemi Adalet", Ankara Üniversitesi Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 5/ sayı:1,(2015).
- Türker-Küyel, Mübahat, "İbn Sina'nın Felsefesi ve Ahlak Anlayışı", Türk Tarih Kurumu Basımevi, Cilt:9/ sayı:27, (Ankara, 1997).
- Turan, Ramazan, "İbn Sina Düşüncesinde Bir Erdem Olarak Adalet ve Sosyal Yansımaları", Humanitas-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt:8/ sayı:16, (2020).
- Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, Cev: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, V. Basım, İstanbul, 1998.