

FARABÎ

İDEAL DEVLET

HASAN ÂLÎ YÜCEL KLASİKLER DİZİSİ

ARAPÇA ASLINDAN ÇEVİREN: AHMET ARSLAN



Genel Yayın: 3732

Hümanizma ruhunun ilk anlayış ve duyuş merhalesi, insan varlığının en müşahhas şekilde ifadesi olan sanat eserlerinin benimsenmesiyle başlar. Sanat şubeleri içinde edebiyat, bu ifadenin zihin unsurları en zengin olanıdır. Bunun içindir ki bir milletin, diğer milletler edebiyatını kendi dilinde, daha doğrusu kendi idrakinde tekrar etmesi; zekâ ve anlama kudretini o eserler nispetinde artırması, canlandırması ve yeniden yaratmasıdır. İşte tercüme faaliyetini, biz, bu bakımdan ehemmiyetli ve medeniyet dâvamız için müessir bellemekteyiz. Zekâsının her cephesini bu türlü eserlerin her türlüsüne tevcih edebilmiş milletlerde düşüncenin en silinmez vasıtası olan yazı ve onun mimarisi demek olan edebiyat, bütün kütlenin ruhuna kadar işliyen ve sinen bir tesire sahiptir. Bu tesirdeki fert ve cemiyet ittisali, zamanda ve mekânda bütün hudutları delip aşacak bir sağlamlık ve yaygınlığı gösterir. Hangi milletin kütüphanesi bu yönden zenginse o millet, medeniyet âleminde daha yüksek bir idrak seviyesinde demektir. Bu itibarla tercüme hareketini sistemli ve dikkatli bir surette idare etmek, Türk irfanının en önemli bir cephesini kuvvetlendirmek, onun genişlemesine, ilerlemesine hizmet etmektir. Bu yolda bilgi ve emeklerini esirgemiyen Türk münevverlerine şükranla duyguluyum. Onların himmetleri ile beş sene içinde, hiç değilse, devlet eli ile yüz ciltlik, hususi teşebbüslerin gayreti ve gene devletin yardımı ile, onun dört beş misli fazla olmak üzere zengin bir tercüme kütüphanemiz olacaktır. Bilhassa Türk dilinin, bu emeklerden elde edeceği büyük faydayı düşünüp de şimdiden tercüme faaliyetine yakın ilgi ve sevgi duymamak, hiçbir Türk okuru için mümkün olamayacaktır.

23 Haziran 1941

Maarif Vekili

Hasan Âli Yücel

HASAN ÂLİ YÜCEL KLASİKLER DİZİSİ

FARABÎ
İDEAL DEVLET

ÖZGÜN ADI
آراء أهل المدينة الفاضلة ومضادها

ARAPÇA ASLINDAN ÇEVİREN
AHMET ARSLAN

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2016
Sertifika No: 29619

EDİTÖR
HANDE KOÇAK

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

REDAKSİYON
MUSTAFA YALÇINKAYA

DÜZELTİ
MUSTAFA AYDIN

GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

I.-II. BASIM KÜLTÜR BAKANLIĞI YAYINLARI

III.-VII. BASIM DİVAN KİTAP

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARINDA I. BASIM, ŞUBAT 2017, İSTANBUL

II. BASIM, MAYIS 2017, İSTANBUL.

ISBN 978-605-332-956-5 (KARTON KAPAKLI)

BASKI
AYHAN MATBAASI

MAHMUTBEY MAH. DEVEKALDIRIMI CAD. GELİNCİK SOK. NO: 6 KAT: 3

BAĞCILAR İSTANBUL

TEL: (0212) 445 32 38 FAKS: (0212) 445 05 63

SERTİFİKA NO: 22749

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında
gerek metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla
çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Faks. (0212) 252 39 95
www.iskulttur.com.tr



HASAN
ÂLİ
YÜCEL
KLASİKLER
DİZİSİ

CCCII

FARABÎ

İDEAL DEVLET

ARAPÇA ASLINDAN ÇEVİREN:
AHMET ARSLAN

Sunuş

Farabî Hakkında

Farabî 870-950 yılları arasında yaşamış bir Türk-İslam filozofudur. O, klasik Yunan felsefesi, özellikle Yunan siyaset felsefesi ile İslam'ı birbiriyle uzlaştırmaya çalışmış olan ilk filozoftur. Farabî, iki özelliği ile, yani genel olarak Antik Yunan felsefesi, özel olarak Platoncu-Aristotelesçi siyaset felsefesini İslam'la bağdaştırmak, uzlaştırmak çabası ve bu amaçla kurduğu sistemi ile İslam düşüncesini ve kendisinden sonra gelen diğer filozofları derinden etkilemiştir.

Mahdi'nin haklı olarak belirttiği gibi, genel olarak klasik siyaset felsefesi, özel olarak Platon tarafından *Yasalar*'da ele alınan "ideal devlet", ideal toplum öğretisiyle İslam'ın birçok temel görüşü arasında çarpıcı benzerlikler mevcuttur: Her ikisi de Tanrı'yı nihai yasa koyucu neden olarak ele almakla başlar ve gerek tanrısal, gerekse tabii olan hakkında sahip olunması gereken doğru görüşleri iyi bir siyaset sistemi veya rejiminin inşası için zorunlu unsurlar olarak kabul ederler. Yine her ikisi de din ve/veya devlet kurucusunun ve yasa koyucunun toplum ve devletin organizasyonu ve devamı için merkezî bir önemi haiz olduğunu düşünürler. Yine her ikisi de, içinde yaşanılan dünyanın dışında ve üstünde

bir diğer dünya (idealar dünyası veya gelecekteki hayat) olduğuna inanırlar;¹ ahlâk ve estetiklerini esas olarak bu diğer dünya, üst dünya, mutluluk ve kurtuluş dünyasının istek ve taleplerini karşılayabilecek bir tarzda düzenlemek isterler.

İslam'la klasik Yunan siyaset felsefesi, özellikle Platoncu felsefe arasındaki bu benzerlikler Farabî'yi, onun özelliğini teşkil eden felsefe ile din, akıl ve inancın birbiriyle telif edilebileceği, hatta onların bir ve aynı hakikate ulaşma ve onu ifade etmenin iki ayrı tarzı olduğu ana görüşüne götürmüş olmalıdır. Gerçekten de Farabî'nin tüm düşünce sistemini yöneten iki ana temel inancı veya postulatı mevcuttur. Bunlar bilindiği gibi, (1) gerçek filozoflar arasında ciddi görüş farklılıklarının olamayacağı, (2) doğru bir şekilde anlaşılan dinle gerçek felsefe arasında bir çatışma olamayacağıdır. Birinci görüş onu Antik Çağ'ın en büyük iki filozofunun, yani Platon ve Aristoteles'in temelde bir ve aynı kaygılardan hareketle, bir ve aynı amaçla, bilimle aynı değerde bir felsefe sistemi kurduğunu düşünmeye sevk eder. Hatta Farabî bunun aksini savunanların görüşlerinin yanlış olduğunu göstermek için bir eser kaleme alır.² İkinci görüşü ise onun, yukarıda belirtildiği gibi, doğru bir şekilde anlaşılan din ile gerçek felsefe arasında; doğru inanç, aydınlatılmış inanç ile hakiki bilgi, yani bilim arasında hiçbir görüş ayrılığı, çatışma olamayacağı, olmaması gerektiği görüşüne götürür ki, bu görüş de en çarpıcı ifadesini ileride İbni Rüşd'ün "felsefe ile şeriat sütkardeşidir," ünlü sözünde bulacaktır.³ Burada "doğru anlaşılan din",

1 M. Mahdi, "Al-Farabî", *History of Political Philosophy* içinde; yay. Leo Strauss-J. Cropsey, 2. baskı, Chicago 1972, s. 183.

2 *Al-Cam' bayn Rayay al-Hakîmayn Eflâtun al-ilâhi ve Aristûtâlîs* adını taşıyan bu risale Mahmut Kaya tarafından *Eflatun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması* adıyla Türkçeye çevrilerek yayımlanmıştır: Felsefe Arşivi, 1984, 24. sayı, s. 221-254.

3 İbni Rüşd'ün felsefe-din ilişkileri hakkındaki düşünceleri üzerine geniş bilgi için özel olarak bu konuya tahsis ettiği eserleriyle İbni Rüşd'ün bu konudaki görüşünü inceleme konusu yapan incelemelere bakılabilir. İlk gruptaki eserler: *Kitâb Fasl al-Makâl* ve *Kitâb al-Kaşf 'an Marâhic al-Adilla*. Bu iki

“doğru inanç”, “aydınlatılmış inanç” kavramlarını özellikle vurgulamak gerekir. Çünkü tam da burada, Farabî’nin felsefeyi İslam’la bağdaştırma çabasının hassasiyeti kendisini göstermektedir. Farabî’ye göre, ileride biraz daha ayrıntıyla üzerinde duracağımız gibi, İslam’ın çeşitli anlaşılma biçimleri veya anlaşılma seviyeleri mevcut olabilir ve nitekim de mevcuttur. Bu seviyelerden biri, onu üzerinde hiçbir ciddi zihinsel, akılsal işlemde bulunmadan gelenekçilerin savundukları gibi, harfi harfine almak ve anlamaktır. Bu, sokaktaki insanın, sıradan insanın, Platon’un sözleriyle “gözüyle görmediği, eliyle tutmadığı şeyleri anlamakta güçlük çeken” insanın, duyularından akla, sezgiye yükselmemiş ve yükselemeyecek olan insanın anlama biçimi ve seviyesidir (Bu kör ve kölece inanç seviyesi, Gazzalî’nin deyişiyle “taklit” seviyesidir). Ancak bunun üzerinde özel bir gruba, seçkinlere, akıl ve sezgi sahibi insanlara, duyumcu-maddecî değil, akılcı-ruhçu insanlara tahsis edilmiş olan özel bir anlaşılma biçimi ve seviyesi vardır ki, bu, filozofların, bilginlerin anlama biçimi ve seviyesidir. İşte Farabî’ye göre felsefe, o halde, İslam’ın en üstün, en doğru, en mükemmel anlama biçimi ve seviyesidir.

Farabî’nin Yunan felsefesini, özellikle Platoncu-Aristotelesçi felsefeyi İslam toplumuna sunarken ve bunu da özellikle yeni bir politik düşünce geleneği olarak tesis etmek suretiyle yaparken amaçladığı şey açıktır: Okuyucularına, şüphesiz eğitim görmemiş sokaktaki insana değil, iyi eğitim görmüş, kültürlü okuyucularına, Walzer’ın deyişiyle “bizzat felsefe yapmamakla birlikte felsefeyi anlamaya muktedir okuyucuları”na, “felsefenin temel ilkelerini soruşturma ve

eser *İbni Rüşd’ün Felsefesi* adıyla N. Ayasbeyoğlu tarafından Türkçeye çevrilmiştir. (İlahiyat Fak. Yay, X. Ankara 1955). Ayrıca kısmen *Tahâfut al-Tahâfut*’a bakılabilir. Bu eser de Kemal Işık ve Mehmet Dağ tarafından *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* adı ile Türkçeye çevrilerek yayımlanmıştır. (Samsun 1986) İkinci gruptaki esrlere örnek olarak: M. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, Ankara 1956; Ahmet Arslan, *İbni Haldun*, İstanbul Bilgi Üni. Yay., İstanbul 2009, s. 292-312.

bu temel ilkelere götüren yolları, kanıtlamaları bilme gücüne sahip olmamakla birlikte hiç olmazsa temel felsefi kavramlarla tanışık, onlara alışık insanlara kendi dinlerinin bilgeliğini (hikmetini) kavramak, tanrısal kanunun ruhunu anlamak, şeriat sahibinin nihaî amaçlarını bilmek, Peygamber'in vahyinin sırlarına erişmek ve kendilerini aydınlatmak için en uygun modeli, yüksek akılcı modeli, felsefe modelinin ve bu modeli en iyi temsil eden Platoncu-Aristotelesçi öğretinin teşkil ettiğini" söylemek istemektedir.⁴

Farabî'nin ve diğer İslam filozoflarının gerçek dindarlar olup olmadıkları her zaman tartışılmıştır. Bu tartışmayı yapanların ve filozofları genel olarak dine bakışları, özel olarak belli bazı öğretileri bakımından İslam'a aykırı, hatta "kâfir" gibi görenlerin başında Gazzalî gelir. Ancak aynı Gazzalî'nin kendisi de İslam'ı tasavvuf olarak, mükâsefe ve aşk olarak anlama tarzından dolayı başkaları tarafından benzeri eleştirilere uğramıştır. Demek istediğimiz şudur: Farabî'nin açık amacının İslam'ı üstün ve mükemmel bir anlama tarzı olarak felsefeyi teklif etmek olduğu bir vakıdır. Buna paralel olarak Farabî'nin ve onu takip eden diğer İslam filozoflarının, mesela bir İbni Sina, İbni Tufeyl, İbni Rüşd'ün İslam'ı bu yönde yorumlama çabalarının ürünü olarak bazı felsefi modeller teklif ettikleri, bazı özel öğretiler geliştirdikleri de bir vakıdır. Bu model veya özel uzlaştırma örneklerinin, birçokları tarafından İslam'a aykırı, başarısız veya hatta tehlikeli örnekler olarak değerlendirildiği de bir vakıdır. Ama bütün bunlar bu filozofların, başta Farabî olmak üzere, kendilerini iyi bir mümin ve Müslüman olarak düşünmedikleri, hissetmedikleri anlamına gelmez. Yine bunların, İslam'ın felsefeyle uzlaşmasının örnekleri olarak sunulan bu özel görüş veya çözümlerin, başkaları ne düşünürse düşünsün, birer uyuma örneği olarak tasarlanmadıkları anlamına

4 R. Walzer, "Al-Farabî on the Perfect State", *Perfect State* (Abu Nasr al-Farabî's *Mabâdi Arâ Ahî ai-Madîna al-Fâdila*): A revised text with introduction, translation and commentary, Clarendon Press, Oxford 1985, s. 6.

da gelmez. Buna paralel olarak, onların, kendi sistem veya öğretilerinin mantıki-felsefi sonucu veya uzantısı olarak, başkaları tarafından kendilerine mal edilmeye çalışılan görüşlere (örneğin Farabî'nin hayalgücü ile akıl arasında yaptığı ayrımın sonucu olarak akla sahip filozofu, hayalgücüne sahip peygamberin üstüne yerleştirdiği görüşüne) fiilen sahip oldukları anlamına da gelmez. O halde felsefenin İslam toplumundaki yeri ve filozofun İslam cemaati içindeki konumu sorununu net bir biçimde ortaya koymamız gerekir: Farabî'nin kendisi ve onun izinden giden benzer İslam filozofları, iyi birer mümin ve Müslüman olmadıkları için değil, iyi birer mümin ve Müslüman oldukları için, bu sıfatlarıyla, felsefenin, İslam'ın en üst, en doğru, en mükemmel bir anlama biçimi ve seviyesi olduğu görüşünde olmuşlardır. Buna paralel olarak Farabî'nin ve daha sonraları Aristoteles'e hayranlığıyla dillere destan olacak İbni Rüşd'ün, Antik Yunan felsefesi ve filozoflarına saygı duymalarının sebebi bunların İslam'a yabancı bir geleneğe ait olmaları değildir, aksine bunlara yabancı olmalarına rağmen saygı duyarlar. Farabî ve onu takip eden diğer İslam filozofları Yunan filozoflarına, özellikle Platon ve Aristoteles'in eserlerine başka bir gözle bakma imkânını savunmakta ve bunu desteklemektedirler. Buna göre, Müslümanlar bu filozofları, kendi inanç ve toplumsal erdemlerini tahrip etmeleri mümkün yabancı bir geleneğin yaratıcıları olarak düşünmemelidirler. Yunanlar, Farabî'ye göre, felsefenin yaratıcıları değil, felsefe geleneğinin sadece bir halkasıdır. Nitekim, "Farabî'ye göre felsefe öncelikle Irak halkı olan Kaldeliler arasında ortaya çıkmış, onlardan Mısır'a ve daha sonra Yunanlara intikal etmiştir. Yunanlardan da Süryanilere geçmiş ve nihayet Arapların eline, yani bir anlamda anayurduna ulaşmıştır."⁵ O halde bu ge-

5 Al-Farabî, *Kitâb Tahsil al-Sa'âda*, Haydarabad, 1345. s. 38; Türkçe çevirisi: *Mutluluğun Kazanılması*, çev: Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999, s. 88-9.

lenek özel olarak kimseye ait değildir, herkese aittir (Farabî, Peygamber'e atfedilen ünlü sözün, "felsefe [hikmet], müminin kaybolmuş malıdır. Nerede bulursa almalıdır," şeklinde anlaşılmasına muhtemelen anlayışla yaklaşırdı). Çünkü bu gelenek, insanın özünü teşkil eden "etik-politik" yanına, ihtiyacına en iyi cevabı vermektedir. Ve yine Farabî'ye göre dinin özü de "etik-politik" tir. Böylece Farabî'de, ana kaygısı "etik-politik" olduğu düşünülen Platoncu felsefe ile yine ana kaygısı "etik-politik" olarak algılanan İslam vahyi, "pratik felsefe" zemininde birbiriyle buluşturulmaya ve birbiriyle uzlaştırılmaya çalışılmaktadır.

Ancak, öte yandan bu, pratikle ilgili doğru bir inanç veya doğru bir eylemin, evren ve Tanrı hakkında doğru bir bilgiye dayanması gerektiğini göz ardı etmemektedir. Doğru veya haklı bir pratik felsefe, doğru bir teorik felsefe gerektirir, Farabî'nin *Tahsil al-Sa'âda*'de en başarılı ve veciz bir biçimde ortaya koyduğu gibi, ahlâk ve siyasetin fizik ve metafizikle, hatta bilgi teorisi ve mantıkla ilişkisi arızı olmaktan uzak, zorunlu ve hayati bir ilişkidir.⁶ İşte Farabî'yi siyasete ilişkin bütün eserlerinde ciddi bir fizik, metafizik, psikoloji, mantık ve bilgi teorisi yapmaya ve öğretisini dört başı mamur, tutarlı, sistemli bir bütün kılmaya götüren ana neden budur.

Burada Farabî'nin tüm sistemini veya felsefesini, bu sistemin içinde yer alan çeşitli görüşlerini anlatmaya, bu görüşlerinin kaynaklarını vermeye, bu konularda onun Antik filozoflara olan borcunun hesabını çıkarmaya teşebbüs etmeyeceğiz. İslam felsefesine ilişkin elkitaplarından, genel felsefe tarihlerinden, Farabî monografilerinden veya özel ince-

6 Biz de E. Rosenthal gibi Farabî'nin ünlü üç politik eseri (*Al-Madina Al-Fâdila*, *Al-Siyasa Al-Madaniyya* ve *Tahsil al-Sa'âda*) içinde en önemli, en bağımsız ve düşünce bakımından en olgun olanının üçüncüsü olduğunu düşünüyoruz. (bkz. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1962. s, 125.)

lemelerinden bu konuyla ilgili geniş bilgi edinilebilir.⁷ Yalnız, elinizde tuttuğunuz ve Farabî'nin tüm felsefesini kucaklayan bu kitabın çeşitli bölümlerindeki zihniyetin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabileceği mülahazasıyla ve fikir verici, aydınlatıcı bir örnek olarak Farabî'nin teolojisine temas etmeyi yararlı görüyoruz.

Farabî'nin sistemini genel olarak bir spiritüalizm olarak nitelendirmek uygun olacaktır. Farabîci felsefenin genel çatısı Plotinusçu "sudûr" panteizmine dayanmakla birlikte Farabî'nin teolojisi (ve buna bağlı olarak metafiziği, kozmolojisi, psikolojisi) eklektiktir: Yani Geç Yunan felsefe geleneğinde örneklerine tesadüf edildiği biçimde Platonculuk ve Aristotelesçiliğin, içine Stoacı unsurlar da katılmak suretiyle Yeni-Platoncu yönde telif edilmesine dayanır. Nihayet bütün bu telif, İslam'la temasa getirilerek İslami dogmanın taleplerine karşılık verebilecek bir tarzda dönüşüme tabi tutulur. Ne demek istediğimizi açıklayalım:

Tanrı, Farabî'ye göre bütün varlıkların nedeni olan kendinden zorunlu, basit, mükemmel ve bir olan varlıktır. O, kendi özü dışında hiçbir niteliği (attribute) olmayan, bununla birlikte kendisine salt akıl, salt bilgi, salt hakikat vs. olarak işaret edilmesi mümkün olan tözdür. O, aynı zamanda kendi kendisini düşünen ve bu düşünme sonucu tüm evrenin kendisinden zorunlu olarak taşıdığı varlık kaynağıdır. Ancak bütün bunlar, öte yandan, O'nun, özünün bu sıfatlarla tam ve uygun bir biçimde kavranabileceği akılsal

7 Birkaç örnek verelim: Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York-London 1975 (Türkçe çevirisi: Kasım Turhan, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1987) / H. Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique* Paris, 1964 (Türkçe Çevirisi: Hüseyin Hatemi, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1986) / A. Badavi, *Histoire de la Philosophie en Islam II* ("les philosophes pures"), Paris 1972 / I. Madkour, *La Place d'al-Farabî dans l'école Philosophique Musulmane*, Paris, 1934 / T. J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara 1960 / H. Z. Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, 3. baskı, İstanbul 1983 / H. Z. Ülken-K. Burslan, *Farabî*, İstanbul, 1940 / B. Bayraklı, *Farabî'de Devlet Felsefesi*, İstanbul 1983.

bir varlık olduğu anlamına da gelmez. Tanrı'nın bütün bu özellikleri, Farabî'nin, Tanrı anlayışında Antik Yunan dünyasından miras aldığı büyük ve farklı felsefi Tanrı kavramlaştırmalarını uyumlu bir sentez içinde birleştirmek istediğini göstermektedir. Çünkü mesela *kendi kendisini düşünen bir akıl olarak Tanrı* anlayışı, temelde Aristoteles'in Tanrı anlayışıdır. Ancak böyle bir Tanrı'dan bu kendi kendisini düşünmesinin sonucu olarak *evrenin taşması* teması, temelindeki bu taşmacı (emanationist) anlayış ile Plotinusçu bir yorumu yansıtmaktadır. Bununla birlikte, bu görüş bu özel haliyle tam olarak Plotinus'un görüşü de değildir. Çünkü Plotinus'ta Bir'den evrenin çıkması, öyle tasarlanmış olan Aristotelesçi bir Tanrı'dan çıkış olarak tasvir edilmez. Çünkü Plotinus'un Bir'i, bilindiği gibi, Aristoteles'in Tanrı'sının tersine, hiçbir olumlu niteliği olmayan, kendisine hiçbir olumlu sıfatla işaret edilmesi mümkün olmayan "ifade edilemeyen"dir. Plotinus'ta Akıl ve Düşünce ancak Bir'in taşmasının ilk durağı olan Nûs (Zihin) düzeyinde kendisini gösterir. Kısaca, Aristoteles'in Tanrı'sı taşmaz. Plotinus'un şeylerin taşıdığı Bir'i ise Aristoteles'in Tanrı'sının niteliklerini taşımaz. Bu Tanrı'nın özüne yabancı olarak değil, özünün aynen kendisine işaret edilebilecek sıfatları içinde mutlak iyilik, mutlak doğruluk (hak), mutlak güzellik de vardır. Şimdi bu özellikler ise ne Aristoteles'in salt kendi kendisini düşünen bir düşünce olan Tanrı'sının, ne de Plotinus'un kendisine hiçbir olumlu nitelikte işaret edilmesi mümkün olmayan Bir'inin özellikleridir. Burada karşımıza Platon'un *Devlet*'inin ve benzeri diyaloglarının evrendeki her iyi olanın, her doğru olanın, her güzel olanın hesabını veren, onların varlıklarını açıklayan ilke olan, ama kendisinin hesabı verilemez, açıklaması yapılamaz olan Mutlak İyi'si, Mutlak Doğru'su, Mutlak Güzel'i çıkmaktadır. Bu, *Timaios*'un şekilsiz maddeyi veya uzayı, kabı şekillendiren Demiorgos'u değil, İdealar piramidinin zirvesi olan, bütün ideaları bir

güneş gibi aydınlatarak onlara varlık, birlik, doğruluk ve güzellik kazandıran Tanrı ideasıdır. Protagoras “İnsan her şeyin ölçüsüdür,” demişti. Platon ise, bilindiği gibi, “Hayır, Tanrı her şeyin ölçüsüdür,” diyerek buna karşı çıkmıştı. İşte bu Tanrı, Platon’un her şeyin ölçüsü olan, ama kendisi hiçbir şeyle ölçülmeyen kayıtsız şartsız olanı, mutlak olanı, ilke olanıdır. Platon’un bütün varsayımların temelinde olan en büyük varsayımı, Mutlak İyi varsayımı, Farabî’de somut, kişisel bir varlığa bürünerek Töz-Ruh-Tanrı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bununla da kalmamaktadır. Farabî, bu kitabın, yani *İdeal Devlet*’in ilk bölümünde görüleceği üzere, Tanrı’ya aynı zamanda hayat, ululuk (calâl), sevinç (surûr), mutluluk (gıpta), haz (lazza) ve sevgi (aşk) izafe etmektedir. Bu sıfat ve özelliklerin, Yunan geleneğine çok yabancı bir geleneğin, yani İslam-Kuran geleneğinin ürünü olduğu açıktır. Belki bir anlamda Tanrı’yi insanbiçimci olarak ele almak tehlikesini göstermekle birlikte, Tanrı’yi doksan dokuz güzel isimle nitelendirerek, onu insana daha yakın, insanın niyaz ve isteklerine karşı daha anlayışlı ve ilgili, dualarına daha çok kulak veren bir Tanrı kılma amaç veya sonucunu taşıyan İslamî Tanrı geleneğine uygun olan bir anlayıştır bu.

Şimdi bu Tanrı anlayışı hakkında verdiğimiz kısa açıklama, Farabî’nin sisteminin diğer kısımları hakkında da bir fikir verebilir. Görüldüğü gibi bu anlayış, farklı kaynaklardan gelen çeşitli unsurları alıp onları birbirleriyle uyumlu bir bütün içinde birleştirmek amacını gütmektedir. Bu kaynaklardan biri de İslam’ın kendisinin bu konudaki kavrayışıdır. Sonuçta ortaya çıkan öğretisi, artık gerçekte ne Aristoteles’in, ne Plotinus’un, ne Platon’un, tabii bu arada ne de İslam’ın öğretisidir, ortaya çıkan öğretisi Farabî’nin kendi öğretisidir. Bu öğretilerden veya kavrayışlardan hoşlanamayabiliriz. Onu zarif veya orijinal veya başarılı bulmayabiliriz (veya bulabiliriz; mesela şahsen biz onu böyle bulanlardanız). Onun

kendi içinde veya İslam karşısındaki konumu bakımından bazı eksiklikler, tutarsızlıklar veya aykırılıklar içerdiğini de düşünebiliriz (başka herhangi bir felsefi sistem veya Tanrı öğretisi hakkında da aynı şeyleri düşünebileceğimiz gibi). Ama ne olursa olsun bu kavrayışın Farabî'nin ciddi ve olgun felsefi çabasının sonucu olan ciddi, samimi ve olgun felsefi bir kavrayış olduğunu göz ardı edemeyiz. İslam karşısındaki durumu ile ilgili olarak da daha önce işaret ettiğimiz gibi, ortada bariz bir aykırılık olduğunu ileri süren görüşü de paylaşmak zorunda değiliz. Çünkü ayrıntılar üzerinde tartışmayı bir tarafa bırakarak, işi esastan, temelinden ele almak istersek, diyebiliriz ki İslam Tanrı ile ilgili olarak hiç şüphesiz belli bir sistematiği, belli bir işlenmişliği olan muayyen bir anlayış geliştirmiştir (tıpkı insan, evren, kurtuluş tematiği ile ilgili olarak da belli bir anlayış getirdiği gibi). Ama kabul etmemiz gerekir ki, bu gene de esasta “felsefe dili” ile ortaya konmuş veya ifade edilmiş bir anlayış değildir. Kuran’ı ve genel olarak İslam’ı, İslam toplumunun ve kültürünün gelişim tarihinde farklı çağlar, farklı şekillerde okumuşlardır. Kelamcıların kanıt, delil ve diyalektik gördükleri yerde mutasavvıflar sezgi, duygu ve aşk görmüşlerdir. Fıkıhçıların bir yasa olarak okudukları Kuran’ı başta Gazzalî’nin kendisi olmak üzere birçokları bir ahlâk olarak okumuşlardır. Aynı tartışma ve farklı bakış açıları zamanımızda da devam etmektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki Farabî de Kuran’ı bir “felsefe” olarak okumanın veya felsefenin bakış açısından okumanın onun en iyi okuma biçimi olduğu üzerinde ısrar etmiştir. Klasik Yunan felsefesinin “Platoncu siyaset felsefecisi” okumasını da bu felsefi okuma biçiminin en iyi aracı veya metodu olarak kullanmıştır.

Bu noktada Farabî’nin İslam’da rakip okuma biçimleri olan Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf’a karşı takındığı tutum hakkında da birkaç söz söylemek yerinde olacaktır. Walzer’ın isabetle işaret ettiği gibi, Farabî, “İslami dinsel metinleri har-

fi harfine anlamakta ısrar eden kişileri açık bir şekilde eleştirmez. Onların görüşlerini paylaşmaz, ancak onları o görüşleri bakımından eleştirmez.”⁸ Dinsel öğretim programında Farabî'nin zamanında artık tamamen kalıcı bir yer kazanmış olan fıkha gelince, Farabî onunla da özel olarak ilgilenmez, *İhsa'ül Ulûm*'un [İlimlerin Sayımı] son bölümünde fıkhi ele alıp incelerken onu bir tür araç disiplin olarak tanımlar: Fıkıh, yasa koyucunun, yani Allah'ın haklarında açıkça belirtmediği özel şeyler hakkında, Peygamber'in açıkça belirttiği ve değerlendirdiği şeylere bakarak tespit yapan bir disiplindir. Başka bir deyişle fıkıh bilgini, gerçek anlamda yasa koyucu, daha doğrusu anayasa koyucu değildir. Onları koyan Peygamber, şariat sahibidir. Yasa'nın veya Anayasa'nın kendisi ise şeriattır. Fıkıhçı olsa olsa yasa uygulayıcısıdır. O, Farabî'nin sözleriyle, şariatın açıkça vazettiği inanç ve fiilleri doğru kabul eder, onları hareket noktaları, ilkeler olarak alır. Onlardan lâzım gelen sonuçları, özel durumlara uygulama kurallarını çıkarır.⁹ Bu tür bir insanı değerli addetmekle birlikte –çünkü her toplumda bu tür insanlara ihtiyaç duyulacaktır– Farabî'nin onu şariat sahibi ile veya şariatın kendi kanaatine göre doğru okunması demek olan felsefe sahibi ile, yani filozofla aynı kefeye koyamayacağı açıktır. İslam'ı en önemli işlevi dünyayı örgütlemek ve böylece mutluluğu, ebedi kurtuluşu sağlamak olan bir siyaset, bir yasa olarak düşünmekte fıkıhçı ile aynı görüşte olmakla birlikte, onun, bu yasayı koyan değil, uygulayan kişi olarak fıkıhçıyı yasa koyucu olan filozofla aynı değerde görmeyeceği, fıkıhla felsefeye aynı önemi atfetmeyeceği açıktır.

Kelama gelince, yine Walzer'ın işaret ettiği gibi, Farabî'nin, gerek kendisinininkinden farklı olan amaçları, ge-

⁸ R. Walzer, “Al-Farabî on Perfect State”, *agc.*, s. 14.

⁹ Al-Farabî, *Kitâb İhsa al-Ulûm*, Osman Amin Neşri, Kahire 1930; *İlimlerin Sayımı*, çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999, s. 97.

rekse kullandıkları argümanların niteliği bakımından kendi çağında son derece gelişmiş olan kalam hakkında da şüpheleri vardır. Bununla birlikte o, “zamanının kalamını, yani özellikle Mutezile’nin diyalektikçi teolojisini felsefenin çok da uygunsuz olmayan bir atlama taşı” olarak görmekteydi.¹⁰ Belki bazı konularda *Mu’tezilî Kelamı*’nın tezlerine paralel tezler ileri sürmekle birlikte (tanrısal sıfatlar meselesi, genel İslami geleneğin tarafını tutar gibi görüldüğü tanrısal önceden belirlemeciliği [cabriyya] reddeden insani özgürlük anlayışı vs.) Farabî, okuyucularının, felsefenin İslami kültürle ilgili yorumunun, kalamcının verebileceği her şeyden çok üstün olduğunun bilmeleri için özel bir çaba sarfeder. Yine yukarıda işaret ettiğimiz *İhsa’ül Ulûm*’un son bölümünde, Farabî’nin biraz da iğneleyici, alaycı bir tavırla kalam ve zamanının kalamcıları hakkında sergilediği tablo bu bakımdan çok ilginçtir. Burada Farabî, kalamcıları, dinin inançlarla ilgili unsurlarını her ne pahasına ve her ne yolla olursa olsun muzaffer kılmaya çalışan insanlar olarak tasvir eder. Bu yolların büyük bir kısmının rahatsız ediciliği, gayriahlâkiliği, felsefedışılığı, hatta gülünçlüğü Farabî’nin kalamcıları pek de saygın kişiler olarak görmediğini göstermektedir. Yine bilindiği gibi, filozofların kalamcılara karşı takındığı bu küçümseyici tavır, en üst noktasını, İbni Rüşd’ün *Fasl al-Makâl*’da kalamcılara yönelttiği eleştirilerde bulacaktır.

Farabî’nin kendi zamanında yeni ortaya çıkmış olan tasavvufa ve onun mensuplarına karşı tavrı ise biraz daha farklıdır. Tasavvufun bu dönemde İbni Haldun’un ileride zikredeceği deyimlerle henüz “kitabileşmediği”, “felsefleşmediği”, yine Arnaldez’in güzel deyişiyle, İbni Arabî’de, Sühreverdî’de kendisini göstereceği biçimde “fantazmagorik metafizikler” olmaya henüz yönelmemiş olduğunu ha-

10 R. Walzer, “Al-Farabî on Perfect State”, age. s. 14

tırlatalım.¹¹ Öte yandan tasavvuf yine bu dönemde, örneğin bir Mevlânâ'da görüleceği üzere “kitabî”, “kıylükâlî” bir etkinlik olarak nitelenecek olan felsefenin karşısında ona rakip, ona karşı bir hasım olarak da henüz mevcut değildir.¹² Eğer bu kitabın, yani *İdeal Devlet*’in son bölümünü yanlış anlamıyorsak, Farabî’nin onda gördüğü şey, sadece öte dünyacı mistiklik, görünen dünyayı reddeden ve ondan kaçınmayı öğütleyen çilecilik, terazinin kefesini öbür dünya lehine bozan bir yaşama tutumudur. Bu tutumun *İdeal Devlet*’in son bölümünün gösterdiği üzere, yavaş yavaş bir teoriye doğru gittiği de anlaşılmaktadır: “(...) (Bazı insanlar) bu gördüğümüz hayattaki varlıklarının onlar için tabii olmadığını, tersine onların tabii varlıklarına aykırı olduğunu, bundan dolayı insanın tabii olan mükemmelliğini teşkil eden varlığının ortaya çıkması için iradi olarak bu (dünyevi) varlığını ortadan kaldırması gerektiğini, (...) çünkü bu varlığının mükemmelliğine engel olduğunu, bu varlık ortadan kaldırıldığında o mükemmelliğin kendisini göstereceğini ileri sürmenin doğru olacağı kanaatine varmışlardır. (...) Bundan dolayı bazıları ruhun bedenle birleşmesinin insan için tabii olmadığını, gerçek insanın ruh olduğunu, beden ruhla birleşmesinin onu bozduğunu, fiillerini değiştirdiğini, (...) ruhun mükemmellik ve erdeminin bedenden kurtulmasında yattığını, ruhun, mutluluğu için bedene ihtiyacı olmadığını, mutluluğa ulaşmada ne bedene, ne zenginlik, kom-

11 İbni Haldun’un genel olarak tasavvuf, özel olarak son dönem “felsefi” tasavvufu hakkındaki düşünceleri ve eleştirileri için geniş bilgi yukarıda zikrettiğimiz kitabımızda bulunabilir: *İbni Haldun*, s. 397-407. Arnaldez’in konu ile ilgili görüşü için bkz. “İslam’da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”, çev. Ahmet Arslan, *D.T.C.F. Dergisi*, Cilt XXVIII, sayı 1-2, s. 219. (Makalenin orijinali 1956 yılında Bordeaux’da düzenlenen “İslam Tarihinde Klasizm ve Kültürel Gerileme” konulu sempozyumda sunulmuştur.)

12 Tasavvufun İslam kültürü içindeki genel bir değerlendirilmesi ile ilgili olarak bkz. Fritz Meier, “Sufilik ve İslam Kültürünün Sona Erişi,” çev. Ahmet Arslan, *D.T.C.F. Dergisi*, Cilt XXVIII, sayı 1-2, s. 197-218.

şular, arkadaşlar, hemşeriler gibi dış şeylere ihtiyacı olduğunu, şehirdeki topluluklar ve diğer şeyleri gerektirenin insanın sadece bedeninin varlığı olduğunu ileri sürmüşlerdir.”¹³ Henüz felsefileşmemiş, ancak felsefileşme yolunda olan bu ahlâki çileciliğe, bu öbür dünyacı kaçışçılığa, bu, kelimenin her iki anlamındaki “medeniyet düşmanlığı”na (toplumsallık ve dünyayı imar etme anlamında) karşı Farabî acımasızdır. Açıkça temsilcilerini zikretmediği, adlarını vermediği bu davranış ve düşünce hareketini “bozuk”, “yanlışlık içindeki” bir hareket olarak nitelendirir. Çünkü Farabî ne görünen dünya ile gerçek dünya, ne bedenle ruh, ne ahlâk ile siyaset, ne bireysel kurtuluş ile toplumsal faaliyet arasında bu türden bir uyumsuzluk, zıtlık görmektedir. Şüphesiz ruha bedenden, öbür dünyaya bu dünyadan daha fazla değer vermekle birlikte, biri olmaksızın diğerrinin olabileceğine, birini feda etmek suretiyle diğerrinin kazanılabileceğine kesinlikle inanmamaktadır. Platoncu-Aristotelesçi siyaset felsefesinin sadık bir takipçisi olarak bu dünyadan, toplumdan, toplumsal örgütlemekten, dünyayı tedvir ve imar etmekten, siyaset talebinden kaçınan bu görüşü şiddetle mahkûm etmektedir. Bununla birlikte, Farabî’nin kendisi de bir anlamda mistiktir. Çünkü her şeyden önce onun sistemi de bir anlamda Vahdet-i Vücutçudur. Her şeyin Tanrı’dan çıktığı, Tanrı’nın tözünden pay aldığı, tanrısal tözün bir modifikasyonu olduğu görüşünü savunur. Sonra, yine onun bilgi teorisi, psikolojisi, antropolojisi, ahlâki hedef olarak insana, “kazanılmış akıl” seviyesinde göksel alana yükselecek onun bir parçası olan Faal Akıl’la birleşmeyi teklif eder. Bu ona göre insani saadetin en üst noktası, kurtuluşun, cennetin ta kendisidir.¹⁴ Ancak dikkate değer olan nokta şudur: Farabî bu noktaya ulaşmak için dünyayı reddetmeyi, ondan kaçmayı değil, onu aşmayı öğütler. Bu aşım, dünyanın

¹³ bkz. Bölüm 37.

¹⁴ bkz. Bölüm 24 ve 29.

daha önceden bütün ayrıntılarında bilinmesinin arkasından gelecek olan bir aşımındır. Farabî çok anlamlı bir şekilde, Faal Akıl'a yükselmenin yolunun önce bu dünyanın bütün akılsallarının (ma'kullerinin) bilinmesinden geçtiğini belirtir. O halde tanrısal âleme yükselmenin ve mutluluğa erişmenin yolu bu dünyanın reddinden ve ondan kaçmaktan değil, onu bütün derinliği ve genişliği ile bilmekten geçer. Fârabî'nin "akl"ın yerine "nakl"i, "kâl"in yerine "hal"i, "nazar"ın yerine "keşf"i koyması düşünülemez bile. Netice olarak diyebiliriz ki, Farabî'nin mistisizmi "entelektüel" bir mistisizmdir. Onun mistisizmi bireyi Tanrı'nın varlığında asimile eden, eriten, onun bireyselliğini, kişiliğini ortadan kaldıran bir "ittihat" mistisizmi değil, kendi içinde kendi üzerine yükselten, arıtan, ilke karşısında kişiliğini, bireyselliğini muhafaza ettiren "ittisal" mistisizmidir.

Eser Hakkında

Farabî'nin *Mabâdi Arâ Ahl al-Madina al-Fadila* adını taşıyan bu eserini dilimize biraz farklı biçimlerde *En Mükemmel Toplumun* (veya *Erdemli Toplumun* veya *İdeal Toplumun*) *Yurttaşlarının Görüşlerinin Ana İlkeleri* olarak da çevirmek mümkündür. Nitekim, eserin İngilizce çevirmeni R. Walzer kitaba *Principles of the views of the Citizens of the Best State*¹⁵ ismini verirken, 1949 yılında Kahire'de Fransızca bir çevirisini yayımlayan A. Jaussen, Youssef Karam ve J. Chlala onu *Idées des Habitants de la Cité Vertueuse*,¹⁶ yani *Erdemli Şehrin Yurttaşlarının Görüşleri* başlığıyla karşılamışlardır. A. Badawi haklı olarak burada Farabî tarafından kullanılan "madîna" (şehir, site) kelimesinin Platon ve Aris-

15 Walzer. "Al-Farabî on Perfect State", age., s. 1.

16 A. Farabî, *Idées des Habitants de la Cité Vertueuse*, Fr. çev. A. Jaussen, Youssef Karam, J. Chlala, Institut d'Archéologie Orientale, Kahire 1949.

toteles tarafından anlaşıldığı anlamda Yunanca “polis” kelimesinin karşılığı olmadığı, onu “rejim, devlet, hükümet, yönetim” olarak anlamak gerektiğini, aynı şekilde yine burada kullanılan “fâdila” kelimesinin de “erdemli” kelimesinden anlaşılan şeylerden hayli farklı olarak, “mükemmellik, en üst derecede olma” fikrini içerdiğini, bundan dolayı da bu kelimeyi “en mükemmel, ideal” ile karşılamak gerektiğini söylemektedir.¹⁷ O halde ibarenin ruhuna uygun olarak, en doğrusu bu esere *İdeal Devlet* (veya *Yönetim*) *Yurttaşlarının Görüşlerinin Ana İlkeleri* başlığını vermemizdir. Ancak eser, daha önce de geçtiği üzere, daha çok, adının kısaltılmış haliyle, yani *Arâ* diye anılacaktır.

Yukarıda Farabî'nin esas olarak, ana kaygısı “etik-politik” olan bir filozof olarak değerlendirilmesinin doğru olacağını düşündüğümüzü belirttik. Nitekim bu alana ait eserlerinin sayısı ve bu eserlerin İslam dünyasında daha sonra kazanmış oldukları şöhret de bunu doğrulamaktadır. Örneğin, Kınalızâde Ali Çelebi XVI. yüzyılda Kanunî Sultan Süleyman hakkında onun Farabî'nin “medine-i fazıla”sını gerçekleştirdiğini söylemektedir.¹⁸

Farabî'nin *Arâ*'sının dışında bu tür eserleri arasında özellikle *Tahsil al-Saada*'yi,¹⁹ *Al-Siyasa al-Madaniya*'yi,²⁰

17 Badawi, age. s. 557-558.

18 Cornell Fleischer, “Royal Authority, Dynastic Cyclism and İbn Khaldunism in Sixteenth Century Otoman Letter”, s. 50'den naklen. Bu makale B. Lawrence tarafından yayımlanan *Ibn Khaldunism and Ideology* (Leiden 1984) isimli kitapta yer almaktadır.

19 Yukarıda beşinci dipnotta Arapça neşri ve Türkçe çevirisi hakkında bilgi verilen bu eseri Mahdi, notlarla birlikte İngilizceye çevirmiştir: *Al-Fârâbî's Philosophy of Plato and Aristotle*, Free Press of Glencoe, New York 1962. Bu eser, bundan başka Farabî'nin diğer iki eserinin (Platon'un felsefesi ve Aristoteles'in felsefesi hakkındaki eserlerinin) İngilizce çevirilerini içermektedir.

20 Bu eserin de orijinal çeşitli nesirleri vardır. Bunlardan biri 1346 Haydarabad neşri, diğeri 1964 Beyrut neşridir. Eser son zamanlarda Türkçeye de kazandırılmıştır. *Siyaseti Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın-Rami Ayas-Abdulkadir Şener, İstanbul.

Al-Tanbih 'ala Sabil al-Saada''yı,²¹ *Fusûl al-Madani'*'yi²² zikredebiliriz.

Farabî'nin *Arâ'*'yı miladi 910-912 tarihleri arasında yazdığı bilinmektedir. İbn Ebi Useybia'nın verdiği bilgiye göre, Farabî onu Bağdat'ta yazmaya başlamış, hicri 331'de Şam'da tamamlamıştır. Daha sonra onun bu kitabı tekrar gözden geçirdiği, bölümlerin başlığını koyduğu bildirilmektedir.²³ Kesin olan bu eserin Farabî'nin son eseri olduğudur.

Arâ''nın ilk modern baskısı 1895 yılında Dieterici tarafından yapılmış, yine aynı bilgin onu 5 yıl sonra *Der Mustersaat von Al-Farabi* adıyla Almancaya çevirip yayımlamıştır. Bundan sonra sırasıyla onun daha önce işaret edilen A. Jausen, Youssef Karam ve J. Chlala tarafından yapılan Fransızca çevirisi, 1961-1962 yılında yayımlanan Manuel Alonso tarafından yapılan İspanyolca çevirisi, nihayet en yakınlarda Richard Walzer tarafından yapılmış ve 1985 yılında yayımlanmış olan İngilizce çevirisi gelmektedir. Bu arada, eserin 1956 yılında Maarif Vekâleti tarafından yayımlanmış bir Nafiz Danışman çevirisinin olduğunu da belirtelim.²⁴

Biz çevirimize R. Walzer'ın daha önce adı geçen *On Perfect State* isimli çevirisinde kullandığı Arapça nüshayı esas aldık. Bu metin *Arâ'*'nın en son ve en ciddi baskısı hüviyetini taşımaktadır. *Arâ'*'nın Beyrut baskısı bir başka metniyle karşılaştırdık.²⁵ Bu ikinci metnin –ki yukarıda kendisinden bahsettiğimiz Nafiz Danışman'ın da Türkçe çevirisinde bu

21 Bunun da 1346 Haydarabad neşri vardır: 26 sayfalık küçük bir risale. Latince çevirisi *Recherches de Théologie Ancienne et Medievale*'de yayımlanmıştır: XII, 1940.

22 Dunlop tarafından 1961 yılında Cambridge University Press tarafından neşredilmiştir. İngilizce çeviri, giriş ve notlar eklemiştir: D. M. Dunlop, *The Aphorisms of the Stateman of al-Farabî*, Cambridge, 1961 (Bu eser de Hanifi Özcan tarafından Türkçeye çevrilmiştir: *Fusûlü'l-Medenî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987.

23 R. Walzer, "Al-Farabî on Perfect State", age., s. 20.

24 Al-Farabî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, Çev. Nafiz Danışman, Maarif Vekâleti, İstanbul 1956.

25 Abu Nasr al-Farabî, *Kitâb Arâ Ahl al-Madina al-Fâzıla, Dâr al-Kâmus al-Hadis*, yay. İbrahim Cuzzayni, Beyrut, tarihsiz.

metne dayandığı anlaşılmaktadır– bazılarına Walzer’ın kendisinin de işaret ettiği birçok baskı yanlışı, okuma yanlışı içerdiğini, bazı kısımlarının ise Walzer’ın metnine göre eksik olduğunu tespit ettik.²⁶ Bununla birlikte, sürekli olmasa da bir karşılaştırma unsuru olarak bu metni de göz önüne aldık.

Ayrıca bütün çeviri boyunca Walzer’ın İngilizce çevirisinden de yararlandık. Bu vesileyle, genel bir yöntem olarak bu tür eserlerin çevirisinde esas olarak onların şüphesiz orijinal metinlerine dayanmakla birlikte onlardan Batı dillerine yapılan başarılı, ciddi çevirilere (örneğin İbni Haldun’un *Mukaddime*’siyle ilgili olarak F. Rosenthal’in “anıtsal” çevirisini, İbni Rüşt’ün *Tahafût*’u ile ilgili olarak Simon van den Berg’in yine klasikleşmiş olan yukarıda adı geçen çevirisini, yani *Incoherence of the Incohorence*’ı düşünüyoruz) başvurmanın son derece gerekli olduğunu, bunun son derece yararlı sonuçlar getireceği kanaatinde olduğumuzu belirtmeliyiz. Bu tür “modern” çevirilerin soyut, çetrefil felsefi bir eserde sık sık karşılaşılan “doğru anlama” ve aynı derecede önemli olan “çağdaş bir terminolojiyle doğru bir biçimde ifade etme” problemlerini çözmeye büyük katkısı olmaktadır.

Nihayet bütün eser boyunca Nafiz Danışman’ın eski Türkçe çevirisine bakmayı da ihmal etmemeye çalıştık. Ancak bu çeviriden pek yararlanamadığımızı itiraf etmemiz gerekir. Arzu eden okurlar iki çeviriyi karşılaştırmak suretiyle durumu kendileri değerlendirebilirler.²⁷

Çeviride metnin anlaşılması için bazı kavramların Arapça ve kimi yerde Yunancadaki karşılıkları () içinde, açıklayıcı eklemelerimizi ise [] içinde gösterdik.

Prof. Dr. Ahmet Arslan

26 Bu yanlıslara birkaç örnek verelim: Beyrut neşri 25. sayfa 4. satır “akâma” (doğrusu “akdam”); Beyrut neşri 27. sayfa 5, satırda iki ibare eksik; Beyrut neşri 28. sayfa 3. satır “vali” (doğrusu “avla”); Beyrut neşri 30. sayfa 2. satır “yumkinu” (doğrusu “lâ yumkinu”); Beyrut neşri 32. sayfa 11. satır “hâvala” (doğrusu “hâl”) vs.

27 Örneğin, fikir vermesi açısından, Danışman’ın çevirisinde 4-6. sayfalar arasında yer alan “Ortağı Olmadığı Hakkındaki” bölümüne bakılabilir.

İDEAL DEVLET

*İDEAL DEVLET YURTTAŞLARININ
GÖRÜŞLERİNİN ANA İLKELERİ*

I

İlk Var Olan Hakkında

İlk Var Olan (mavcûd) bütün diğer var olanların varlığının (vucûd) ilk nedenidir (sabab). O her türlü eksiklikten (naks)¹ münezzehtir. Buna karşılık O'ndan başka her varlıkta bir veya daha çok sayıda, bir tür eksiklik olması zorunludur.² Ancak İlk, tüm bu eksikliklerden arınmıştır. Dolayısıyla onun varlığı en üstün (afdal) varlıktır ve diğer bütün varlıklardan önce gelir (akdam). Onun varlığından daha üstün olan ve ondan önce gelen bir varlığın olması mümkün değildir. Demek ki O, varlık üstünlüğü (fadıla) bakımından en yüksek derecede ve varlık mükemmelliği (kamâl) bakımından en üst mertebededir. Bundan dolayı O'nun varlık ve tözüne (cavhar) yokluğun ('adem) karışması hiçbir şekilde mümkün değildir.

-
- 1 Eksiklik türleri: tözsel olarak var olmak için başkasına ihtiyaç duyma; niteliksel olarak olumsuzluk (güçsüzlük vs.); biçimsel olarak sınırlılık (zaman da bir başlangıcı ve sonu olma vs.). (r.n.)
 - 2 Burada kastedilen nicel bir durum, yani herhangi bir varlıktaki eksiklik sayısı değil, nitelikteki nicelik, "derece"dir (Kant), yani herhangi bir varlıkta bulunacak eksiklik türlerinin sayısıdır. O zaman anlam, "Buna karşılık O'ndan başka her varlıkta eksiklik türlerinden birinin veya daha fazlasının olması zorunludur," şeklinde olabilir. Bu eksiklik türleri yaklaşımı, genel bir varlık derecelendirilmesi için oldukça kullanışlı bir dayanaktır. Farabî, Platon'da var olan, ancak Aristoteles'in deyiş yerindeyse yere indirdiği bu "büyük varlık zinciri" (A. Lovejoy) düşüncesinin, İlk Varlık'tan başlayıp göksel cisimler ve Faal Akıl içeren yukarıdan inen görünümüne olduğu kadar, aşağıdan yukarıya doğru derecelenen ters sıralama mantığına da bağlıdır. (r.n.)

O'nun herhangi bir biçimde bilkuvve varlığa sahip olması mümkün olmadığı gibi, herhangi bir biçimde var olmaması da mümkün değildir. Bundan dolayı O, ezelîdir; ezelî olmak için kendisini varlıkta kalıcı kılacak (bakâ) herhangi bir şeye ihtiyacı olmaksızın tözü ve özü (zât) bakımından daimî olarak vardır. O'nun tözü, kalıcı olması ve daimî varlığa sahip olması için yeterlidir.

O'nun varlığının benzeri bir varlığa sahip hiçbir varlık olamayacağı gibi, bu İlk Var olanın kendisi için olduğu ya da kendisinin himmeti ile var olduğu söylenebilecek, onun varlığı derecesinde bir varlığa sahip başka bir varlığın olması da olanaksızdır.

O, varlığının kendisiyle (bihi), kendisinden ('anhu) veya kendisi için (lahu) olacağı bir nedeninin olması mümkün olmayan bir var olandır.³ Çünkü O ne bir maddedir ne de bir madde veya nesnede (ma'vzu') kaimdir; tersine O'nun varlığı her türlü madde veya nesne olma durumlarından bağımsızdır. O'nun sureti de yoktur; çünkü suret ancak maddede olabilir. Eğer O'nun sureti olsaydı, özünün madde ve suretten meydana gelmesi gerekirdi. Eğer böyle olsaydı, bu iki parçasından her biri [madde ve suret] O'nun bütününe varlığının nedeni olurdu, bu durumda O, meydana geldiği iki parça ile kaim olur, böylece varlığının bir nedeni olurdu. Oysa biz O'nun İlk Neden olduğunu kabul etmiş bulunuyoruz.

Aynı şekilde O'nun varlığının yalnızca kendilerini gerçekleştirmek için var olacağı bir hedefi (garad) ve amacı (gâya) da yoktur. Çünkü eğer böyle olsaydı O, varlığının nedeni olan bu hedef ve amaç için olmuş olur ve dolayısıyla İlk Neden olmazdı.

Aynı şekilde O'nun varlığını kendisinden önce gelen bir şeyden almış olması söz konusu değildir, kendisinden daha aşağıdaki bir şeyden almış olması daha az akla uygundur.

3 Aristoteles'in dört neden öğretisi ile yapılan bir akıl yürütme. Farabî'ye göre ilk varlık için bu dört nedenden herhangi biri söz konusu olmaz. Kendisiyle, maddi ve biçimsel nedenlere; kendisinden, etken nedene; kendisi için ereksel nedene işaret eder. (r.n.)

II

İlk Var Olan'ın Eşitinin Olamaması Hakkında

İlk Var Olan, tözü bakımından kendisinden başka her şeyden farklıdır (mubâyin) ve başka bir varlığın, onun varlığına sahip olması imkânsızdır. Çünkü varlığı bu varlık olan şeyle, aynı varlığa sahip olan başka bir şey arasında herhangi bir farklılık (mubayana) ve başkalık (tegâyûr) olması mümkün değildir. O halde bu durumda ortada iki şey değil, ancak tek bir öz olacaktır. Çünkü ikisi arasında bir farklılık olursa, onları birbirinden farklı kılan özellik, ortak özelliklerinin aynısı olmayacaktır. Böylece bu iki varlığın ayrıldıkları nokta, her birinin varlığını kendisiyle sürdürdüğü şeyin bir parçası; iki varlığın ortak oldukları nokta da diğer parçası olacaktır. Bu durumda da onlardan her biri zihinsel açıdan bölünebilir olacak [her biri ayrı ayrı tanımlanabilecek] ve İlk Olan'ın iki parçasından her biri O'nun özünün varlığının (kivâm) nedeni olacaktır. Bu ise onun İlk olamaması, tersine daha önce gelen ve O'nun varlığının nedeni olan bir *var olan*'ın olması anlamına gelecektir ki, bu da imkânsızdır. Eğer bu [ilk varlığın eşiti olduğu varsayılan] “diğer varlık” kendisini İlk Olan'dan ayrıldığı husus aracılığıyla tanımlanır, İlk Olan da yalnızca “bu ayırt edici özelliğe sahip olmayan” olarak ele alınırsa, bu durumda diğer varlığın İlk

Olan'dan ayrı olan kendine özgü bir varlığı olması gerekir. Böylece İlk Olan yalnızca diğer varlık ile ortak olan [tek] bir varlığa sahipken, yani yalın ve bölünemezken, diğer varlık, biri “kendine özgü”, diğeri “onu İlk Olan'dan ayıran” olmak üzere iki şeyden oluşmuş olur, yani bileşik ve bölünebilir olur. Bu durumda diğer varlığın varlığını sürdürmesi için iki parçaya gereksinimi olacak ve kendisi için bir neden olmuş olacaktır. Diğer varlığın varlığı böylece, İlk Olan'dan aşağı bir düzeyde ve ondan daha eksik [daha az mükemmel] olacaktır. Dolayısıyla o, varlık açısından ilk olamaz.

Bundan başka, İlk Olan dışında, tür bakımından onun benzeri olan başka bir şey var olursa, İlk Olan'ın varlığı tam olamayacaktır. Çünkü *tam*, kendi türünden hiçbir varlığın kendisi dışında var olması mümkün olmayan şey demektir. Bu her şey için geçerlidir. Çünkü “büyüklük” bakımından *tam*, kendi türünden bir başka büyüklüğün kendisi dışında var olması mümkün olmayan şeydir. Aynı şekilde “töz” bakımından *tam*, kendisi dışında kendi türünden bir tözün var olmadığı şeydir. Aynı şekilde *tam* olan her cisim, Güneş, Ay ve bütün diğer gezegenlerde olduğu gibi, kendi türünden bir başka şeyin var olmasının mümkün olmadığı cisimdir. Şimdi eğer İlk Olan, varlık bakımından *tam* ise, bu tam varlığın O'ndan başka bir şeye ait olması mümkün değildir. O halde yalnızca İlk Olan, bu varlığa sahiptir ve O, bu bakımdan biriciktir.

III

İlk Var Olan'ın Zıddının Olamaması Hakkında

Aynı şekilde, İlk Olan'ın zıddının olması da imkânsızdır. Zıddın anlamı anlaşıldığı takdirde bu açıkça ortaya çıkar. Çünkü zıt, bir şeyden farklı olandır (mubâyin) ve bir şeyin zıddının bu şeyin kendisi olması mümkün değildir. Ancak bir şeyden farklı olan her şey o şeyin zıddı olmadığı gibi, bu şeyin kendisi olması mümkün olmayan her şey de onun zıddı değildir. Buna ilaveten, ancak bir araya geldiklerinde birbirini ortadan kaldırma ve yok etme durumunda olan iki şey birbirinin zıddıdır. Zıtların her birinin tabiatı öyledir ki, içlerinden birinin yokluğu, her yerde diğerinin varlığını gerektirir. Zıddı olabilen her şeyde durum budur. Çünkü eğer bir şey, başka bir şeyin diğer halleri bakımından değil de sadece fiilleri bakımından zıddı ise, onlar sadece bu fiiller bakımından birbirine zıt kabul edilirler. Eğer nitelikleri bakımından zıt iseler, sadece nitelikleri itibarıyla zıttırlar. Eğer tözleri bakımından birbirinin zıddı iseler, bu durum sadece tözleri bakımından geçerlidir.

Şimdi eğer İlk Olan'ın bir zıddı olursa, bu zıtlık töz bakımından olacaktır. Bu durumda her biri diğerini ortadan kaldırmaya yönelecek ve İlk Olan zıddı tarafından ve tözü itibarıyla ortadan kaldırılacaktır. Ortadan kaldırılması mümkün

olan şey, varlığını ve kalıcılığını (bakâ) kendi tözünden almış olamaz. Tersine onun tözünün, varlıkta kalıcı olması bakımından yeterli olmaması gerekir. Aynı şekilde, onun tözünün varlığa gelmek için de yeterli olmaması, tersine, varlığını bir başkasından alması gerekir. Var olmaması olası olan şey ise ezelî olamaz. Tözü kendi kalıcılığı veya kendi varlığı için yeterli olmayan şey varlığını veya kalıcılığını bir başka, farklı nedene borçlu olacaktır. Böyle bir şey ise “İlk” olamaz. Yine bu durumda, bu varlık varlığını zıddının yokluğuna borçlu olmuş olur, dolayısıyla bizzat zıddının yokluğu varlığının nedeni olacaktır. Bu takdirde ise, O, yani İlk Var Olan, mutlak olarak¹ İlk Neden olamaz.

Ayrıca bundan, iki zıddın, kendilerini kabul edecek bir nesne veya cins veya ikisinden farklı, başka herhangi bir şey olacak bir ortak “yer”e (hays) sahip olacakları sonucu çıkar. Öyle ki, bu yerde birbirleriyle karşılaşmaları suretiyle her birinin bir diğerini ortadan kaldırması mümkün olacaktır. O halde bu “yer” kalıcı olacak ve ikisi sırayla bu yeri işgal edeceklerdir. O zaman bu yer, varlık bakımından onların her birinden önce gelecektir.

Herhangi bir kimse bu özelliğe sahip olmayan bir şeyi diğer bir şeyin zıddı olarak ortaya koyarsa, ortaya koyduğu şey bir zıt olmayacak, aralarındaki farklılık zıtların arasında var olan farklılıktan başka türlü bir farklılık olacaktır. Biz İlk Olan’la aynı varlığa sahip olabilecek ve İlk Olan’dan zıtlık bakımından farklı olabilecek bir varlık dışında, İlk Olan’dan zıtlar arasındakinden başka türlü farklarla ayrılan farklı varlıkların olabileceğini inkâr etmiyoruz.

1 Mutlak olarak ilk neden olamaz. Yani “başkasının yokluğu” ile ilk neden olabilir. Ama bu şekilde olabilecek varsayımsal bir ilk neden olma durumu, onun varlığını “başka”nın, zıddının olmamasına yani olumsuzluğa ve dolayısıyla rastlantıya bağlı kılar. Kendinde değil başkası ile ilişkisellikte, zorunlu değil rastlantısal, olumlama değil olumsuzlama ile, kendisi için değil başkası için olmakla, ilk neden olsa bile bu “mutlak” anlamda değil, “mukayyed” (kayıtlı, bağlı, kısmi) olur. (r.n.)

İdeal Devlet

O halde hiçbir var olan, İlk Olan'la aynı varlık mertebesinde olamaz. Çünkü iki zıt, her zaman bir ve aynı varlık mertebesinde dirler.

Demek ki İlk Olan, varlık bakımından biriciktir ve O'nun varlık türünü paylaşan başka bir varlık yoktur. Şu halde O birdir ve buna ilaveten mertebesi bakımından da biriciktir. O, bu bakımdan da tektir.

IV

İlk Var Olan'ın Tanımının¹ Olamaması Hakkında

Aynı şekilde İlk Olan, tanım aracılığıyla, tözünü meydana getiren şeylere bölünemez. Çünkü O'nun anlamını açıklayan bir tanımın her bir parçasının O'nun tözünü meydana getiren bir parçaya işaret etmesi olanaksızdır. O halde bir şeyin tanımının parçalarının işaret ettiği anlamların, tanımlanan şeyin varlığının nedenleri olmaları, madde ve suretin, kendilerinden meydana gelen şeyin varlığının nedenleri olmaları anlamında, İlk Olan'ın tözünü meydana getiren parçalar da, onun varlığının nedenleri olacaklardır. Ancak İlk Olan söz konusu olduğunda bu imkânsızdır çünkü O, “İlk” olandır ve O'nun hiçbir nedeni yoktur.

O'nun tözünü meydana getiren [varsayımsal] parçalara bölünemeyeceği düşünülürse, nicel veya başka tür parçalara bölünmesi hiç mümkün değildir. Bundan aynı zamanda O'nun, zorunlu olarak, herhangi bir büyüklüğü olmadığı ve asla cisim olmadığı sonucu çıkar.

O halde O bu bakımdan da birdir, çünkü “bir”in anlamlarından biri de “bölünemeyen”dir. Zira herhangi bir

1 Burada kullanılan “had” kelimesi hem tanıma hem de sınıra gönderme yapar. Birçok düşünür için tanımlama, sınırların belirtilmesidir. İlk varlık tanımlanamaz demek “O sınırlı ve bölünebilir değildir,” demekle aynı şeydir. (t.n.)

Farabî

bakımdan bölünebilir olmayan şey, bölünemez olması bakımından birdir. Eğer o şey fiili bakımdan bölünemezse, bu bakımdan da birdir. Niteliği bakımından bölünemezse, niteliği bakımından birdir. Tözü bakımından bölünemez olana gelince, o da tözü bakımından birdir.

V

İlk Var Olan'ın Birliğinin Zatıyla Aynı Olması ve O'nun Bilen, Bilge, Gerçek, Diri ve Dirilik Olması Hakkında

Eğer tözü bakımından bölünemezse, İlk Var Olan'ın, kendisini diğer bütün varlıklardan ayıran varlığının, kendisi sayesinde, özü gereği var olduğu varlıktan başkası olması mümkün değildir. Demek ki onun diğer her şeyden farklılığının, özünü ifade eden birlikten (vahda) ileri gelmesi gerekir. Çünkü bir olmanın anlamlarından biri, her bir var olanı diğer tüm var olanlardan ayıran, kendi özel varlığıdır. Birliğin bu anlamına dayanılarak, her var olanın kendi özel varlığına sahip olması bakımından bir olduğu söylenir. “Bir Olan”ın bu anlamı zorunlu olarak “varlık”a eşlik eder. O halde İlk Olan bu anlamda da bir olandır ve O “Bir Olan” adını ve anlamını, başka her şeyden çok hak eder.

İlk Olan, maddede olmadığından ve herhangi bir biçimde maddesi olmadığından, tözü bakımından bilfiil akıldır. Çünkü suretin akıl olmasına ve bilfiil düşünmesine (ta'akkul) engel olan, içinde bir şeyin var olduğu maddedir. Bir şey, varlığında maddeye muhtaç olmadığı takdirde, tözü bakımından bilfiil akıl olur. İşte İlk Olan'ın durumu da budur. O halde O, bilfiil akıldır. O, aynı zamanda tözü bakımından akılsaldır (ma'kûl).¹ Çünkü bir şeyin bilfiil akılsal

1 *Ma'kûl* (intelligible): Mahsûs, yani duyulanabilir olanın tersi olarak, akıl ile bilinebilen demektir. (r.n.)

olmasına ve tözü bakımından akılsal olmasına engel olan yine maddedir. O, akıl olması bakımından akılsaldır. Çünkü hüviyeti (ipseitas) akıl olan, hüviyeti akıl olan için akılsaldır. Ve o akılsal olmak için, kendisinin dışında olup kendisini düşünecek ayrı bir öze muhtaç değildir. Tersine onun bizzat kendisi, kendi özünü düşünür. Böylece o kendi özünü düşünmesinden ötürü bilfiil akıllı (âkil) ve akıl (‘akl) olur. Ve özünün düşünmesi sonucu, bilfiil akılsal olur. Aynı şekilde, bilfiil akıl ve bilfiil akıllı olması için onun kendisini düşüneceği ve dışarıdan edineceği bir öze ihtiyacı yoktur. Tersine kendi özünü düşünmek suretiyle O, akıl ve akıllı olur. Çünkü düşünülen öz, düşünen özdür ve böylece O, akılsal olması bakımından akıldır. Demek ki O akıl, akılsal ve akıllıdır. Bütün bunlar tek bir öz ve tek bir bölünmez tözdür. Oysa mesela insan, akılsaldır; ancak onda akılsal olan, bilfiil akılsal değildir, bilkuvve akılsaldır. O, ancak akıl kendisini düşündükten sonra bilfiil akılsal olur. O halde insanda akılsal olan, her zaman düşünen özne olmadığı gibi akıl da hiçbir zaman akılsal değildir. Aynı şekilde bizim aklımız, akıl olma bakımından, akılsal değildir. Biz, tözümüz akıl olduğu için düşünmeyiz, tözümüzü teşkil etmeyen bir akıldan ötürü düşünürüz. Ancak İlk Olan, böyle değildir. Tersine O’nda akıl, akıllı ve akılsal bir ve aynı anlama gelir. Onlar tek bir öz ve bölünmez bir tözdür.

İlk Olan’ın bilen (âlim) olması ile ilgili durum da budur. Çünkü o bilmek için, bilgisi sayesinde mükemmellik kazanacağı, kendisinden başka bir öze muhtaç olmadığı gibi, bilinmek için de kendisini bilecek bir başka öze ihtiyaç duymaz. Tersine, bilmesi ve bilinmesi için tözü yeter. Özünün bilgisi ise tözünden başka bir şey değildir. O halde onun bilmesi, bilinmesi ve bilgi (‘ilm) olması, tek bir öz ve tek bir töze işaret eder.

Aynı durum onun bilge (hakîm) olması için de geçerlidir. Çünkü bilgelik (hikma) en mükemmel şeyin en mükemmel

bilgi ile bilinmesidir. O, özünü düşünmek ve bilmekle en mükemmel şeyi bilir. En mükemmel bilgi, kalıcı olan ve ortadan kalkması mümkün olmayan şeyin, yine ortadan kalkması mümkün olmayan kalıcı bir bilgi ile bilinmesidir. Bu ise O'nun kendi özünün bilgisidir.

O'nun doğru ve gerçek (hakk) olması için de aynı şey geçerlidir. Gerçek ve doğru olan varoluşa uyduğundan gerçeklik (hakîka) ve doğruluk da varoluşa uyar. Çünkü bir şeyin gerçekliği ve doğruluğu o şeyin özel varoluşudur ve varoluşunun en mükemmel hali onun varoluştan aldığı paydır. Sonra gerçek ve doğru olan, bazen aklın, kendisi sayesinde bir var olana –bu var olanı kavramak üzere– rastladığı akıl-sala denir.² O zaman bu var olanın, akılsal olduğu için gerçek ve doğru olduğu, kendisini düşünen şeyle ilişkili olarak değil kendi özüne dayanarak var olduğu söylenir. Şimdi İlk Olan'ın bu iki bakımdan da, yani a) varlığının en mükemmel varlık olması ve b) onu düşünen bir varlığın onu var olarak kavraması açısından doğru ve gerçek olduğu söylenir. Yine de O, gerçek ve doğru olmak için, akılsal olması itibarıyla kendisini düşünecek bir başka öze muhtaç değildir. Ayrıca O her iki anlamda da gerçek ve doğru olarak adlandırılmaya başka her şeyden daha layıktır. O'nun gerçekliği ve doğruluğu, gerçek ve doğru olmasından başka bir şey değildir.

O'nun “diri” (hayy) ve “hayat” olmasında da durum aynıdır. Bu iki sözle, iki öze değil, tek bir öze işaret edilir. Çünkü İlk Olan'la ilgili olarak diri, O'nun, en mükemmel

2 Yani aklın kendisinde varoluş bulduğu, var olmasını zorunlu olarak kavradığı şeye de akılsal denir. Demek ki İlk Olan, iki açıdan da, yani, a) bizzat en mükemmel varlık olarak “kendinde” doğru ve gerçektir, b) bir aklın onda varoluş bulması, zorunlu olarak onun var olduğunu onaylaması anlamında doğru ve gerçektir. Bu ikincisi, bir “başka”yı gerektirmekle, İlk Olan'ın mükemmelliğinde zaten içerildiğinden, İlk Olan'ın varlığı için söylenmesi gerekli olmayan bir durumdur. Zaten “en mükemmel varlık”, “var olmanın” bir üstünlük olması hipoteziyle, aklın kendisinde zorunlu olarak var olmayı onaylayacağı varlıktır. Bu akıl yürütme Tanrı'nın varlığının *a priori* kanıtlanma çabalarında sık sık karşımıza çıkar. (r.n.)

akılsalı en mükemmel akılla kavraması veya en mükemmel bilineni en mükemmel bilgi ile bilmesi demektir. Aynı şekilde bizim de ilk olarak en aşağı dereceden³ kavranılanları (mudrakât) en aşağı dereceden kavrayışla (idrak) kavradığımız için diri olduğumuz söylenir. Çünkü bilinen şeyler içinde en aşağı dereceden olan duyusalları (mahsusât) en aşağı dereceden kavrayış biçimi olan duyumlama (ihşâs) ile bildiğimiz ve en aşağı dereceden kavrama yetilerini, yani duyu algılarını kullandığımız için bize diri denir. Şimdi en mükemmel akılsalları en mükemmel bilgi ile kavrayan ve bilen en mükemmel akıl, diri olarak adlandırılmaya daha çok layıktır; çünkü O akıl olma bakımından kavrar. O'nun akıllı ve akılla, bilen ve bilgi olması bir ve aynı anlama gelir. Aynı şekilde, O'nun diri ve hayat olması da bir ve aynı anlamı ifade eder.

Yine diri kelimesi bazen istiare yoluyla canlı olmayan varlıklar için kullanılır; nihai mükemmelliğe ulaşmış her var olan ile tabiatının kaynaklandığı şeyi üreten bir varoluş ve mükemmellik haline erişmiş her şey için kullanılır. İlk Olan en mükemmel anlamda varlığa sahip olduğuna göre, bu anlamda da, istiare yoluyla kullanılan diri kelimesine en çok o layıktır.

Zihinlerimizde meydana gelen ve bu şeyin varlığına teka-bül eden düşünme sürecinin sonucu, onun zihnimiz dışındaki varlığına uygun olacaktır. Böylece, varlığı en tam olan her şey düşünüldüğünde ve bilindiğinde, O'nun aracılığıyla düşünülen ve onunla bilinen de tam olacaktır. Eğer o şeyin varlığı eksikse, onun zihinlerimizdeki akılsalı da eksik olacaktır.

3 Kullanılan kelime “ahsen”dir ve “en güzel” anlamına gelir. Yalnız burada, kavrayış türlerinin en güzeli “duyu” olamayacağı için, “en yakın” ve “en kolay” kavranan anlamında düşünülebilir. Ya da duyu verilerini “idraktan” doğan bilme ile “akıl” bilmesi arasında bir derece farkı varsayıp “akıl bilmesinin dışındaki bilme türleri içinde en güzeli duyu bilgisidir,” şeklinde de yorumlanabilir. R. Walzer dahil bazı çevirmenler buradaki kelimayı gayet makul olarak, *ehassu* (“hı” sesi veren harfle); *en aşağı derecede*, *en alt* diye okumuş olmalılar. (r.n.)

Böylece hareket, zaman, sonsuzluk, yoksunluk ve benzeri varlıkların her birinin zihinlerimizdeki akılsalı, bunların her biri varlık bakımından eksik şeyler olduğu için, eksik bir akılsal olacaktır. Sayı, üçgen, dörtgen ve benzerlerine gelince, bunlar varlık bakımından daha mükemmel şeyler olduklarından, onların akılsalları da zihinlerimizde daha mükemmeldirler. O halde en mükemmel ölçüde varlığa sahip olduğundan, İlk Olan'ın zihinlerimizdeki akılsalının da en mükemmel olması gerekir. Ancak durumun böyle olmadığını görüyoruz. Şunu anlamamız gerekir ki, İlk Olan'ın, bizzat kendisi bakımından kavranması, zor değildir. Çünkü o, mükemmelliğin en son mertebesinde. Ancak madde ve yoklukla karışmış olduklarından, akıllarımızın gücünün zayıflığının sonucu olarak, bizim O'nu idrak etmemiz güç, tasavvur etmemiz zordur. Biz onu olduğu gibi düşünemeyecek kadar zayıfız. Çünkü O'nun aşırı mükemmelliği bizi şaşırtır ve O'nu tam olarak tasavvur etmemize engel olur. Nitekim ışık da görünen şeylerin ilki, en güzeli ve en parlağıdır. Diğer görünen şeyler, onun sayesinde görülürler. O, varlıkların⁴ görülmesinin nedenidir. Bundan dolayı, bir şey ne kadar tam ve ne kadar büyükse, ona ilişkin görme idrakinin o kadar tam ve büyük olması gerekir. Ama durumun bunun tersi olduğunu görüyoruz. Görünen bir şey ne kadar mükemmel ve kuvvetli ise, ona ilişkin görme algımız o kadar zayıftır. Bunun nedeni, görünen şeyin gizli veya kusurlu olması değildir. Tersine, O kendisi bakımından en büyük parlaklık ve açıklığa sahiptir; bunun nedeni, O'nun mükemmelliğinin gözleri kamaştıran ışığının bakışımızı köreltmesidir.

İlk Neden, İlk Akıl ve İlk Diri'ye nispetle bizim akıllarımız bu durumdadır. O'nu düşünmemizdeki eksikliğin nedeni, onun bizzat kendisinde herhangi bir noksanın olması değildir. O'nu kavrayışımızdaki zorluk, O'nun varlığının kendisinin kavranmasının zorluğundan ileri gelmez. Bizim

4 Bazı nüshalarda: "... ve o renklerin" (r.n.)

kavrayış kuvvetimizin O'nu tasavvur etmekteki zayıflığından ileri gelir.

Zihinlerimizdeki akılsalların eksik olmasının nedeni budur. Onlar hakkındaki tasavvurumuz iki çeşittir: Bir tür akısal, varlığı zayıf ve tözü kusurlu olduğu için bizzat kendisi bakımından, insan zihni tarafından kavranması veya mükemmel bir tasavvurla tasavvur edilmesi imkânsız olanıdır. Diğer türden akısal ise bizzat kendisi bakımından tam ve mükemmel olanıdır. Ancak zihinlerimiz zayıf ve bu şeyin tözünden uzak olduğu için, O'nu tam ve varlığının mükemmelliği içinde tasavvur etmek imkânsızdır. Bu iki şeyden biri en yüksek mükemmellik, diğeri ise en tam bir eksiklik noktasında bulunduklarından, tam bir karşıtlık durumundadırlar.

Biz madde ile karışmış bir durumdayız ve maddenin kendisi de bizim İlk Töz'den uzak oluşumuzun nedenidir. Bundan ötürü, tözlerimiz ona ne kadar yakın olursa, onun hakkındaki tasavvurumuz da zorunlu olarak o nispette daha kesin ve daha doğru olacaktır. Çünkü biz maddeden ne kadar sıyrılırsak, İlk Töz'e ilişkin tasavvurumuz o kadar tam olacaktır. O'na daha yakın olmamız ise ancak bilfiil akıl olmamız sayesinde mümkündür. Maddeden tamamen sıyrıldığımız zaman, zihinlerimizde İlk Olan'a ait kavrayışımız tam olacaktır.

VI

O'nun Büyüklüğü, Ululuğu ve Şerefi Hakkında

O'nun büyüklüğü, ululuğu (calâl) ve şerefi (macd) ile ilgili olarak da durum aynıdır. Çünkü ululuk, büyüklük ('azâmat) ve şeref bir şeyde ya onun tözü ya da sıfatları bakımından mükemmelliği ile orantılı olarak mevcuttur. Bunlar bizim hakkımızda söylendiğinde, zenginlik, bilgi veya herhangi bir bedensel nitelik gibi sahip olduğumuz bazı arızı niteliklerimiz kastedilir. Şimdi İlk Olan'ın mükemmelliği bütün mükemmelliklerin üstünde olduğundan, O'nun büyüklük, ululuk ve şerefi de, büyüklük ve şerefe sahip olan bütün diğerlerinin üstündedir. O'nun üstün olan bu büyüklük ve şerefi, tözü bakımındandır; tözü ve özünden başka herhangi bir şey bakımından değildir. O, herhangi bir başkası kendisini yüceltsin veya yüceltmesin, büyüklüğünü övsün veya övmesin, şerefini yükseltsin veya yükseltmesin, özü bakımından büyüklüğe ve özü bakımından şerefe sahiptir.

Her var olanla ilgili olarak güzellik (camâl), parlaklık (bahâ) ve ihtişam (ziyna), onun varlığının eriştiği en üstün durumda bulunması, nihai mükemmelliğine erişmiş olması anlamına gelir. Şimdi İlk Olan'ın varlığı en üstün varlık olduğuna göre, O'nun güzelliği güzel olan her şeyin güzelliğinin üstündedir. İhtişam ve parlaklığı da aynı şekildedir. Sonra, bütün bunlar tözü ve özünün kendisi ve O'nun özünü

düşünmesi gereğince O'na aittirler. Bize gelince, bizim güzelliğimiz, ihtişamımız ve parlaklığımız arızı niteliklerimizden, bedenlerimizin onlarla ilgili olarak sahip oldukları şeylerden ve dışımızda bulunan şeylerden ötürü bize aittirler, tözümüz gereği ait değildirler. Güzellik ve güzel,¹ İlk Olan'da ise tek bir özden başka bir şey değildir. Aynı şey diğer sıfatlar için de söz konusudur.

Haz (lazza), sevinç (surûr) ve mutluluk (gıpta) ancak en güzel, en parlak ve en mükemmel olanın en mükemmel bir idrakte idrak edilmesinin arkasından gelir ve ortaya çıkar. Şimdi, İlk Olan mutlak anlamda en güzel, en parlak ve en muhteşem şey olduğuna, kendi özünü idraki mutlak anlamda en mükemmel idrak olduğuna ve kendi özü hakkındaki kendi tözünden doğan bilgisi mutlak anlamda en üstün bilgi olduğuna göre, O'nun duyduğu haz, bizim niteliğini asla anlayamayacağımız, büyüklüğünü asla kavrayamayacağımız bir hazdır. O'nu ancak bir kıyasla ve gerek duyum, gerek tasavvur, gerekse akılsal bilgi yoluyla bizim için en mükemmel, en parlak olan şeyi en tam ve en mükemmel bir biçimde idrak ettiğimizde duyduğumuz zevkle karşılaştırarak anlayabiliriz. Çünkü bu durumda bizde büyüklük bakımından bütün diğer hazlardan daha üstün bir haz hasıl olur ve biz bu bilgiye ulaşıncı büyük bir mutluluk ile dolarız. Ancak bu durum, bizde uzun sürmez, çabucak kaybolur. O halde İlk Olan'ın özü gereği en üstün, en güzel ve en parlak olan şey hakkındaki bilgisi ve idraki bizim kendimize göre en parlak olan şey hakkındaki bilgi ve idrakimizle karşılaştırılırsa, kendi başımıza eriştiğimiz sınırlı haz, sevinç ve mutluluğumuz karşısında, onun haz, sevinç ve mutluluğu gibidir. Şimdi, bizim bu idrakimizle O'nun idraki arasında, bizim bilgimizin konusu ile O'nun bilgisinin konusu arasında hiçbir nispet olmadığına göre –böyle bir nispet olsa bile son derece önemsizdir–, bizim duyduğumuz haz, sevinç ve mutlulukla

1 Bazı nüshalarda güzellik ve mükemmellik. (r.n.)

İlk Olan'ın duyduğu haz, sevinç ve mutluluk arasında da hiçbir nispet yoktur. Aralarında bir nispet olsa bile bu son derece önemsiz olacaktır. Çünkü, sadece küçük bir parça olanla zaman içinde miktarı sınırsız olan bir şey arasında nasıl bir nispet olabilir ve yine son derece kusurlu olan bir şeyin en yüksek mükemmellik derecesindeki bir şeye nasıl nispeti olabilir?

Bir şey kendi özünden ne kadar hoşlanır ve ondan ne kadar haz ve mutluluk duyarsa, onu o kadar sever ve ondan o kadar gurur duyar (i'câb). Şimdi, durum böyle olduğuna göre, İlk Olan'ın kendi özü hakkındaki zorunlu aşkı, onu sevmesi, ondan gurur duyması ile bizim kendimizin kendi özümüzü sevmemizden doğan aşkımız arasındaki nispet, O'nun özünün üstünlüğü ve mükemmelliği ile bizim kendisinden gurur duyduğumuz üstünlük ve mükemmelliğimiz arasındaki nispet gibidir. İlk Olan'da seven ve sevilen, öven ve övülen, âşık ile âşık olunan aynıdır. Bizde ise bunun tam tersidir. Bizde seven, üstün ve güzel değil, sevilen üstün ve güzeldir. Ancak bu durumda, âşıkta, âşık olunanda (ma'şûk) olmayan başka bir yeti vardır. Çünkü bizde âşık, âşık olunanın aynısı değildir. İlk Olan'da ise âşık ile âşık olunan, seven ile sevilen aynıdır. Herhangi birinin O'nu sevmesi veya sevmemesi, O'na âşık olması veya olmamasının bir önemi yoktur. O, ilk sevilen ve âşık olunandır.²

2 İlk varlık kendi olduğuna, onda seven ve sevilen bir olduğuna göre, başkası tarafından "ilk" sevilen ve âşık olunan değil, kendisinin kendisini sevmeye ve âşık olmasıyla ilk sevilen ve âşık olunandır. (r.n.)

VII

Tüm Varlıkların Taşma ile Ondan Nasıl Varlığa Geldikleri Hakkında

İlk Olan, var olan her şeyin kendisinden varlığa geldiği şeydir. İlk Olan'ın özel varlığı ile var olmasından, zorunlu olarak, insan iradesi ve seçimi (ihtiyâr) sonucu varlığa gelmeyen bütün diğer var olanların, bazıları duyularla gözlemlenen, bazıları ise akılsal ispatlarla (burhân) bilinen farklı varlık çeşitleri ile varlığa gelmeleri olayı çıkar. O'ndan varlığa gelen şeyin varlığı, ancak varlığını bir başka şeyin varlığına borçlu olan bir taşma (fayd) sonucudur ve O'ndan [İlk Olan] başka olan herhangi bir şeyin varlığı, O'nun kendi varlığından çıkar (sudûr). Bu bakımdan O'ndan varlığa gelen şeyin varlığı hiçbir şekilde O'nun maksadı değildir. O [başkasının varlığı], ne oğulun oğul olarak varlığının, ana babanın ana baba olarak varlıklarının amacı olması anlamında, İlk Olan'ın varlığının amacıdır, ne de bizden çıkan birçok şeyde olduğu gibi, İlk Olan'dan çıkan şeyin varlığının kendisine bir mükemmellik kazandırması anlamında O'nun nedenidir. Mesela biz başkalarına para verdiğimiz zaman, onlardan şeref veya haz veya bundan başka türden iyilikler (hayrât) elde ederiz. Öyle ki, onlar bize belli bir mükemmellik kazandırır. Ancak İlk Olan'ın varlığı başka herhangi bir şeyin varlığı için, başka bir şeyin varlığının kendisinden çıkması için değildir. Dolayısıyla O'nun varlığının amacı, diğer şeyleri var-

lığa getirmek değildir. Çünkü eğer böyle olsaydı, O'nun varlığının, kendi varlığı dışında bir nedeni olurdu ve o İlk Olan olmazdı.¹ Aynı şekilde, başkalarına varlık vermek suretiyle İlk Olan, sahip olduğu malını veya başka bir şeyini cömertçe bağışlayan ve bu bağışladığı şey karşılığında bir haz, şeref veya önemli bir mevki veya başka türden bir iyilik elde eden kimsede olduğu gibi, sahip olduğu mükemmelliğinin dışında, daha önce sahip olmadığı bir mükemmellik elde etmez. Bu tür şeylerin hiçbiri İlk Olan'a yüklenemez. Çünkü onlar, O'nun ilkliliğini ve önceliğini ortadan kaldırırlar ve başka bir şeyi O'ndan önce ve onun varlığının nedeni kılarlar. Bunun tersine, O'nun varlığı kendi özü içindir. Bir başka şeyin O'ndan çıkması, O'nun tözünün ve varlığının sonucudur ve onlardan zorunlu olarak çıkar. Bundan dolayı O'nun, varlığın [var olmanın] kendisinden başkalarına taşıdığı varoluşu, onun tözünü oluşturan varoluşudur ve bu varoluşla kendi zatında bir töz olduğu varoluşudur. Onun bu [kendinde] varoluşu kendisinden başka bir şeyin varoluşunun meydana geldiği [taşmış varoluşunun aynıdır. İlk Olan, biri; özünü töz haline getiren [tacavhûr], diğeri ise; başka bir şeyin [varoluşuna] neden olan olmak üzere iki [ayrı varoluşa] bölünmez. Nitekim [aynı bağlam söz konusu olduğunda] bizde iki şey vardır: Onlardan birine, yani düşünmeye [veya konuşmaya] biz töz olmamızı, diğesine, yani [örneğin] yazma sanatına ise yazı yazma [özellikimizi] borçluyuz. [Dolayısıyla bizde, biri bizi töz yapan, diğeri o töze bağlı ilinekleri oluşturan olmak üzere çifte varoluş olmasına karşın O, İlk Var Olan] tek bir öz ve tek bir tözdür; onu töz yapan ve kendisinden başka

1 Yani bu olası durumda, İlk Olan, diğer şeylerin etken nedeni olarak onları varlığa getirseydi bile, onları varlığa getirme ereği ile var olmuş olacağından, kendisinin bir ereği ve dolayısıyla ereksel nedeni olurdu. Çocuk ve ebeveyn örneği ile anlatılmak istenen de budur. Ebeveyn çocuğun erken nedenidir (çocuğu yaparlar) ama çocuk da onların ereksel nedenidir; yani onlar çocuk yapmak için çift olmuşlardır. Çocuk onların ayrı ayrı, birer birey olarak ereksel nedeni değil, iki ayrı insanın “ebeveyn haline gelmesindeki” neden, yani onların ana baba olarak ereğidir. (r.n.)

İdeal Devlet

şeylerin varlığa geldiği [iki görünümlü varoluşu aslında] bir ve aynı şeydir. Aynı şekilde, O'nun, varlığından başka bir şeyin varlığının taşması için kendi özünden başka bir şeye ihtiyacı yoktur. O'nun, bunun için ne kendisinde bulunacak bir ilineğe, ne daha önce sahip olmadığı bir hali (modus) kazandıracak bir harekete, ne de özü dışında bir alete ihtiyacı vardır. Mesela ateş, kendisinden ve sudan, buharı meydana getirebilmesi için suyu ısıtacak sıcaklığa muhtaçtır ve yine Güneş, dünyamıza sıcaklık vermek için hareket etmeye muhtaçtır. Çünkü o, hareketle daha önce sahip olmadığı bir hal kazanır ve bu hareketle kazandığı hal sayesinde ondan dünyamızı ısıtacak sıcaklık hasıl olur ve yine marangoz, tahtayı yarmak, kesmek ve biçmek için keser ve bıçkı gibi aletlere muhtaçtır. Ancak İlk Olan'ın kendi tözü ile [kendinde] varlığındaki durumu, O'ndan, başka varlıkların taşıdığı [diğer varlıklarla birlikte olduğu] durumdakinden daha mükemmel olmadığı gibi, tersi de geçerli değildir. Çünkü bu iki durum tek bir özür.

Öte yandan, ne kendisinde, ne de kendisinin dışında O'nun kendisinden başkasının varlığının taşmasına engel olacak bir şeyin olması da mümkün değildir.

VIII

Var Olanların Dereceleri Hakkında

Var olanlar çok sayıdadır. Onlar çok olmalarının yanında, üstünlük bakımından da farklıdırlar. İlk Olan'ın tözü, ister mükemmel, ister kusurlu (nâkıs) olsunlar, var olan her varlığın kendisinden taşıdığı bir tözdür. O'nun tözü öyle bir tözdür ki, var olan bütün şeyler, kendisinden taşıtıklarında hiyerarşik bir sıra içinde varlığa gelirler ve her var olan kendisine varlıktan ayrılan paya ve İlk Olan'a yakınlık derecesine göre varlığa gelir. Bu sıra, varlık bakımından en mükemmel olandan başlar; onun arkasından kendisinden biraz daha az mükemmel olan şey gelir; onu gittikçe daha kusurlu [noksan] olan [diğer] var olanlar takip ederler. Nihayet varlık bakımından öyle bir aşamaya ulaşılır ki, böylece onun ötesine geçilmek istendiğinde var olması asla mümkün olmayan bir şeye geçilmiş olacaktır. Böylece var olanlar dizisi, ötesine geçilmek istenirse ötesinde hiçbir şeyin var olmadığı, daha doğrusu var olmasının mümkün olmadığı bir varlık derecesinde sona erer.

İlk Olan, tözü kendisinden bütün var olanların, İlk Olan'ın varlığı altında bulunan hiçbir varlığın varlığı ihmal edilmeksizin taşıdığı bir töz olması bakımından, cömerttir (cavâd) ve onun cömertliği tözünden ileri gelir. İlk Olan, bütün var olanların varlık derecelerini kendisinden almaları ve her bir varlığın derecesine uygun olarak varlıktan hissesini

kendisinden edinmeleri bakımından, adildir ve onun adilliği, tözünden ileri gelir. O, tözünden başka bir şeyden ileri gelmez.

İlk Olan'ın tözü, var olanlar derecelerine uygun olarak kendisinden çıktıklarında, zorunlu olarak birbirleriyle birleşecekleri (îytilâf), bağdaşacakları (irtibât) ve bir bütün teşkil edip (intizâm) tek bir şey gibi meydana gelecekleri bir tözdür. Bu şeylerin birbirleriyle birleşip bağdaşmalarını sağlayan şey, onların bazısının tözünden ileri gelir; öyle ki, varlıklarını borçlu oldukları tözleri, onların birleşmeleri ve bağdaşmalarını meydana getirir. Bazıları ise insani varlıkları birbirleriyle birleştiren sevgi gibi onların tözlerine tabi olan hallerinden ileri gelir. Çünkü sevgi, insanlarda bulunan bir haldir ve o [sevgi], onların [insanların], varlığını O'na borçlu oldukları töz değildir. Onların bu halleri de İlk Olan'dan çıkmıştır. Çünkü İlk Olan'ın tözü öyle bir tözdür ki, birçok var olan, tözleri ile birlikte, kendilerini birbirleriyle birleştiren, bağdaştıran ve bir düzen teşkil etmelerini sağlayan hallerini de ondan almışlardır.

IX

İlk Var Olan'a Verilmesi Gereken İsimler

İlk Olan'a verilmesi gereken isimler, bizim en mükemmel varlıklar olarak gördüğümüz varlıklarda varlık üstünlüğü ve mükemmelliğine işaret eden isimlerdir. Ancak bu isimlerin hiçbiri İlk Olan'la ilgili olarak bizim dünyamızda bulunan varlıklar –hatta onların en mükemmeli– hakkında kullanıldıklarında genellikle işaret edilen üstünlük ve mükemmelliğe işaret etmezler.¹ Onlar yalnızca İlk Olan'ın tözüne has olan mükemmelliğe işaret ederler. Sonra, bu birçok farklı isimle genellikle işaret edilen mükemmellik türlerinin kendileri çok sayıdadır. Ancak İlk Olan'da kendilerine bu isimlerle işaret ettiğimiz birçok farklı türde mükemmelliğin var olduğunu düşünmememiz gerekir. Çünkü O, bu farklı mükemmellik çeşitlerine bölünemez ve O'nun tözü, onların toplamından meydana gelmemiştir. Tersine, bu birçok ismin hiçbir şekilde bölünmez olan tek bir töze ve tek bir varlığa işaret etmesi gerekir.

Dünyamızda² bulunan şeylerde üstünlük ve mükemmelliğe işaret eden isimler arasında, “var olan”, “bir olan” ve “diri olan” isimlerinde olduğu gibi, bir şeye, başka bir şey-

1 Yani onlar ancak bir benzetme, analogi yoluyla İlk Olan'a yüklenebilirler. (r.n.)

2 Bazı nüshalarda, (paragrafta geçen tüm “dünya” kelimeleri için geçerli olmak üzere) “dünya” yerine, “ledeynâ,” “bizde, elimizde bulunan şeyler”, yani “bilgimizin nesnesi olan şeyler” ifadesi yer alır. (r.n.)

le olan ilişkisinden ötürü değil, bizzat kendi özü bakımından ait olanları vardır ve yine, “adil olan”, “cömert olan”³ isimlerinde olduğu gibi, bir şeye, o şeyin dışında bulunan başka bir şeyle olan ilişkisinden ötürü ait olanları da vardır. Bu isimler, dünyamızla ilgili olarak öyle bir üstünlük ve mükemmelliğe işaret ederler ki, bu mükemmelliğin kendisi dışındaki bir şeyle ilişkisi, onun bir parçasını teşkil eder. Öyle ki, bu ilişki, o ismin işaret ettiği bütünün bir parçasını oluşturur veya [başka deyişle] bu üstünlük ve mükemmellik bir başka şeyle ilişkili olarak vardır. Şimdi bu tür isimler İlk Olan’a nakledildiklerinde ve O bu isimlerle adlandırıldığında, onlarla, İlk Olan’ın kendisinden taşan varlıktan ötürü diğer şeylerle olan ilişkisine işaret etmeyi amaçlarız. Bununla birlikte, bu ilişkiyi İlk Olan’ın mükemmelliğinin bir parçası kılmamamız ve sözü edilen isimle kendisine işaret edilen mükemmelliğin bu ilişkiyle var (kaim) olduğunu düşünmemiz gerekir. Tersine o isimle, bu ilişkinin zorunlu olarak bağlı olduğu bir töze ve bir mükemmelliğe işaret etmemiz, bu ilişkinin bu tözle kaim olduğunu ve onun bu isimle işaret edilen tözün zorunlu bir sonucu olduğunu kastetmemiz gerekir.

-
- 3 Cömert ve adil gibi dilbilgisel açıdan sıfat olan kelimelerin burada isim olarak yer alması küçük çapta bir kafa karışıklığına neden olabilir. Arapçada kelime üçtür: isim, fiil, harf. Fiil, zamanla ilişkili olan ve kendi başına anlamı olan kelimedir. Harf, zamanla ilişkili olmayan, kendi başına da bir anlamı olmayıp eklendiği kelimenin anlamına yeni anlamlar katan kelimedir. Türkçede daha çok bağlaç ve zaman zarfı gibi öğelerle karşılaşılır. İşte bu iki kelime türünün dışında olan her kelimeye “isim” denir. Mesela Türkçe dilbilgisine göre sıfat olan “sarı” Arapçada isimdir. Bu yüzden bu bölümde, Türkçede kimisi sıfat kimisi isim olan kelimeleri filozof yalnızca isim olarak adlandırıyor. (r.n.)

X

İkinci Var Olanlar ve Bir'den Çok'un Taşması Hakkında

İlk Var Olan'dan İkinci Var Olan'ın varlığı taşar. Bu İkinci Var Olan da hiçbir şekilde cisimsel olmayan bir tözdür ve o maddede değildir. O, hem kendi özünü hem de İlk Var Olan'ı düşünür. Kendi özünden düşündüğü şey, özünden başkası değildir. İlk Var Olan'ı düşünmesinden dolayı kendinden zorunlu olarak Üçüncü bir Var Olan çıkar. Kendine has olan özünde tözleşmesinin sonucu olarak, ondan zorunlu şekilde İlk Gök'ün¹ varlığı çıkar.

Üçüncü Var Olan'ın varlığı da maddede değildir. O, tözü itibarıyla akıldır. O da hem kendi özünü hem de İlk Var Olan'ı düşünür. Kendine has olan özünde tözleşmesinin sonucu olarak, kendisinden zorunlu olarak Sabit Yıldızlar küresinin varlığı çıkar. İlk Var Olan'ı düşünmesinin neticesinde ondan zorunlu olarak dördüncü bir varlık çıkar.

Bu varlık da bir maddede değildir. O, kendi özünü ve İlk Var Olan'ı düşünür. Kendine has olan özünde tözleşmesinin sonucu olarak ondan zorunlu olarak Satürn (Zuhal) küresinin varlığı çıkar. İlk Var Olan'ı düşünmesinin sonucu olarak da kendinden zorunlu olarak beşinci bir varlık çıkar.

¹ Bir nüshada "... birinci ve ikinci", iki nüshada "... birinci ve üçüncü Gök'ün varlığı çıkar." (r.n.)

Bu beşinci var olanın varlığı da maddede değildir. O kendi özünü ve İlk Var Olan'ı düşünür. Kendine has olan özünde tözleşmesinin sonucu olarak ondan zorunlu olarak Jüpiter (Musterî) küresinin varlığı çıkar. İlk Var Olan'ı düşünmesinin sonucu olarak da, ondan zorunlu olarak altıncı bir varlık meydana gelir.

Bunun da varlığı maddede değildir. O, kendi özünü ve İlk Var Olan'ı düşünür. Özünde tözleşmesinin sonucu olarak ondan zorunlu olarak Mars (Marîh) küresinin varlığı çıkar. İlk Var Olan'ı düşünmesinin sonucu olarak da ondan zorunlu olarak yedinci bir varlık çıkar.

Bunun da varlığı maddede değildir. O, kendi özünü ve İlk Var Olan'ı düşünür. Kendisinin tözleşmesinin sonucu olarak ondan zorunlu olarak Güneş küresinin varlığı, İlk Var Olan'ı düşünmesinin sonucu olarak da sekizinci bir varlık çıkar.

Bunun da varlığı maddede değildir. O da kendi özünü ve İlk Var Olan'ı düşünür. Kendisine ait olan özel özünün tözleşmesi sonucu olarak ondan zorunlu olarak Venüs (Zuhra) küresinin varlığı çıkar. İlk Var Olan'ı düşünmesinin sonucu olarak da ondan zorunlu olarak dokuzuncu bir varlık çıkar.

Bunun da varlığı maddede değildir. O, kendi özünü ve İlk Var Olan'ı düşünür. Kendisinin tözleşmesinin sonucu olarak ondan zorunlu olarak Merkür ('Utarîd) küresinin varlığı çıkar. İlk Var Olan'ı düşünmesinin sonucu olarak da ondan zorunlu olarak onuncu bir varlık çıkar.

Bunun da varlığı maddede değildir. Bundan dolayı o kendi özünü ve İlk Var Olan'ı düşünür. Kendisinin tözleşmesinin sonucu olarak ondan zorunlu olarak Ay küresinin varlığı çıkar. İlk Var Olan'ı düşünmesinin bir sonucu olarak da ondan zorunlu olarak on birinci bir varlık çıkar.

On birinci var olanın varlığı da maddede değildir. O kendi özünü ve İlk Var Olan'ı düşünür. Ancak onunla herhangi bir maddeye ve nesneye² ihtiyacı olmayan varlık türü, yani

2 Bazı nüshalarda mevzi, yer. (r.n.)

tözleri itibarıyla akıllar ve akılsallar olan [maddeden] ayrı (mufârik) üstün varlıklar sona erer. Ay küresi ile de göksel cisimler, yani tabiatları gereği dairesel hareketler³ yapan cisimler sona erer.

3 Oluş ve bozuluş dünyası varlıklarının, çizgisel, dolayısıyla bitimli, sınırlı ve sonlu hareketine karşıt olarak dairesel hareket, sonsuzluğu ve sınırsızlığı içerir. (r.n.)

XI

Dünyadaki Cisimler ve Varlıklar Hakkında

Saydığımız bu var olanlar, tözlerinde en üstün mükemmelliğe baştan beri sahip olanlardır ve bu iki şeyle [Ay ve Faal Akıl] onların varlığı sona erer.

Bunlardan sonra gelen varlıklar, tözlerinde en üstün mükemmelliğe baştan beri tabiatları gereği sahip olmayanlardır. Tersine, onlar öyle bir tabiata sahiptirler ki, başlangıçta varlıkları en kusurlu tarzdadır. Onlar bu varlıktan başlarlar ve onların her bir türü, tözü, daha sonra diğer arazları bakımından en üstün mükemmelliğe erişinceye kadar adım adım yukarıya doğru giderler. Bu durum bu [varlık] cinsinin tabiatından ileri gelir, onun dışında olan yabancı bir şeyden ileri gelmez. Bu Ay altı varlıkların bir kısmı tabiidir, bir kısmı iradi; bir kısmı ise hem tabii, hem iradi şeylerin birleşimidir. Tabii varlıklar iradi varlıkların ön şartıdır. Onların varlığı zaman bakımından iradi varlıklarinkinden önce gelir. Daha önce tabii Ay altı varlıklar olmaksızın iradi varlıkların varlığı mümkün değildir.

Tabii Ay altı cisimler ateş, hava, su, toprak gibi unsurlarla bunlarla aynı cinsten olan buhar, alev ve benzeri şeyler, taşlar ve onunla aynı cinsten olan madeni şeyler, bitkiler, dil ve düşünce sahibi olmayan hayvanlarla dil ve düşünce sahibi olan (nâtık) hayvanlardır.

XII

Madde ve Suret Hakkında

Bu var olanların her biri, iki şeyle kaimdir: Onlardan biri, var olana nispeti, yatağa göre yatağın tahtasının nispeti gibi olan şeydir. Diğerinin ona nispeti ise, yatağa göre yatağın biçiminin nispeti gibidir. Yatağa göre yatağın tahtası gibi olan şey, madde ve heyuladır;¹ yatağa göre yatağın biçimi gibi olan şey ise suret, şekil ve bunlarla aynı cinsten olan şeylerdir. O halde madde, suretin kendisiyle kaim olduğu nesnedir ve suret, madde olmaksızın varlıkta devam edemez. Maddenin varlığı suret içindir. Eğer hiçbir suret var olmasaydı, madde var olmazdı. Suretin varlığı ise maddeyi varlığa getirmek için değildir. Tersine, cisimleşecek tözün (alcavhar al-mutacassim) bilfiil töz olması içindir. Çünkü her tür, ancak suret hasıl olduğunda bilfiil olarak ve iki var olma çeşidinden mükemmeli ile var olur. Maddesi sureti olmaksızın var olduğu sürece, o ancak bilkuvve olarak bir türdür. Çünkü yatağın tahtası, yatağın suretine sahip olmadığı sürece bilkuvve yataktır ve o ancak sureti maddesinde meydana geldiğinde bilfiil yatak olur. Bir şeyin iki varlık biçiminden eksik olanı maddesi bakımından varlığı, daha mükemmel olanı ise sureti bakımından varlığıdır.

1 *Heyula*, evrenin ilk maddesi, *arkhe* anlamında da kullanılır. Ancak burada, henüz bir biçim almamış, çeşitli biçimlere dönüşümü olanaklı olan madde anlamındadır. (r.n.)

Bu Ay altı cisimlerinin suretleri birbirine zıttır. Onların her birinin varlığa gelmesi veya gelmemesi mümkündür. Her birinin maddesi suretini veya onun zıddını kabul edebilir ve onda bir şeyin sureti mevcut olabilir veya mevcut olmayabilir. Hatta madde, bu suret olmaksızın var olabilir.²

Unsurların³ sayısı dördüttür ve onların suretleri birbirine zıttır. Her birinin maddesi bu unsurun suretini kabul edebileceği gibi, onun zıddını da kabul edebilir. Her birinin maddesi, hepsinde ortaktır. O, onların ve göksel cisimlerin altında bulunan bütün diğer cisimlerin maddesidir. Çünkü bütün Ay altı cisimler, unsurlardan meydana gelir. Unsurların maddelerinin maddesi yoktur. Bundan dolayı onlar Ay altı âlemine ait cisimlerin hepsinde ortak olan ilk maddelerdir. Bu cisimlerin hiçbirisi suretini başlangıçtan itibaren almaz; tersine, onların her birine önce maddeleri verilir. Onların varlığı bu maddeleri ile sadece uzak bir kuvve durumunu kazanır [o, fiil durumunda değildir; çünkü ona yalnızca ilk maddesi verilmiştir. Bundan dolayı o devamlı olarak kendisiyle tözleşeceği suretini kazanmaya çalışır]. Bundan sonra O kendisiyle bilfiil varlığını kazanacağı suretini elde edinceye kadar azar azar yukarıya doğru yükselir.

2 Ay altı dünyasında zorunluluk değil, olanaklılık ve rastlantısallık hüküm sürer. Bu cisimlerin var olması zorunlu olmadığı gibi, o maddeden o biçimde var olması da zorunlu değildir. (r.n.)

3 Filozof burada, *temel öge* karşılığında daha çok kullanılan “unsur” (çoğulu: *anâsır*) yerine doğrudan Eski Yunancadaki *stoixeion* (asıl öge, element), “ustukus” (çoğulu: *ustukusât*) terimini tercih etmiştir. (r.n.)

XIII

Tanrısal Varlıklar ve Maddi Cisimlerin Derecelendirilmesi Hakkında

Bu var olanların [Ay altı varlıkları] düzeni şöyledir: Önce onların en az değerlisi gelir. Sonra kendisinden daha üstün bir varlığın olmadığı en üstün varlığa ulaşınca kadar daha az üstün olandan daha üstün olana doğru gidilir. Onların en az değerlisi, ortak ilk maddedir. Unsurlar bu ilk maddeden daha değerlidir. Onları sırasıyla madenî cisimler, bitkiler, dil ve düşünceye sahip olmayan hayvanlar, nihayet dil ve düşünceye sahip olan hayvanlar takip eder. Dil ve düşünceye sahip olan hayvanın üstünde, ondan daha üstün bir varlık yoktur.

Daha önce zikredilen var olanlar [Ay üstü varlıkları] ise farklı bir düzen içinde sıralanırlar. Onlarda en üstün olan önce gelir. Sonra en kusurlu olana ulaşınca kadar daha çok üstün olandan daha az üstün olana doğru inilir. Onlar içinde en üstün ve en mükemmel olanı, İlk Var Olan'dır. İlk Var Olan'dan çıkan varlıklar arasında ne cisim olan, ne de cisimlerde bulunanlar genel olarak daha üstündürler. Onları da göksel cisimler takip eder. Maddeden bağımsız, aşkın (mufârik) var olanlar içinde en üstünü İkinci'dir. Sonra On Birinci Var Olan'a ulaşınca kadar sırayla diğerleri gelir. Göksel cisimler içinde en üstünü İlk Gök'tür. Sonra Ay küresine ulaşınca kadar sırayla diğerleri gelir. İlk Var Olan'dan

sonra gelen aşkın var olanların sayısı, ondur. Göksel cisimler toplamda dokuz tanedir. Bütün Ay üstü varlıklarının toplamı [böylece] on dokuzdur.

On aşkın varlıktan her biri varlık ve mertebesi bakımından biriciktir ve başka hiçbir varlığın onunla aynı varlığa sahip olması mümkün değildir. Çünkü eğer başka bir varlık onun varlığını paylaşırdı, bu başka varlık, onunla aynı varlık olmaması durumunda, zorunlu olarak kendisini ondan ayıracak bir şeye sahip olacaktır. Bu başka varlığı ondan ayıracak bu şey, onun [başka varlığın] özel varlığı olacaktır. Bu durumda da bu başka varlığın özel varlığı onun [söz konusu birinci varlığın] varlığının aynısı olmayacaktır. Bu ise onların ikisinin varlığının bir ve aynı varlık olmadığı, tersine her birinin kendisine has bir şeye sahip olduğu anlamına gelecektir.

Aynı şekilde bu on aşkın varlıktan her birinin bir zıddı da olamaz; çünkü zıddı olan, zıddıyla paylaştığı bir maddeye sahip olandır. Ama bu aşkın varlıkların hiçbirinin maddesi olması mümkün değildir. Sonra, bir türe ait olan bireylerin çok olmasının nedeni, yalnızca, bu türün suretine sahip nesnelerin (mavzu'ât) sayısının çok olmasıdır. Ama maddesi olmayan bir şeyin türünde kendisinden başka bir varlık bulunamaz.

Sonra zıtlar ancak ya tözleri birbirine zıt şeylerden veya nesne olma ile ilgili halleri ve nispetleri birbirine zıt olan tek bir şeyden meydana gelirler. Mesela sıcak ve soğuk böyledirler. Her ikisi de Güneş'ten çıkarlar. Ancak Güneş'in iki farklı hali vardır. O bazen [Dünya'ya] yaklaşır, bazen uzaklaşır ve böylece onun bu iki halinden birbirine zıt haller ve nispetler çıkarlar. Şimdi İlk Var Olan'ın ne zıddı olabilir, ne de O'nun halleri İkinci Var Olan'a zıt olabilir. İkinciye olan nispeti de bir zıtlık münasebeti olamaz. İkinci Var Olan'da da bir zıtlık mümkün değildir. Aynı şekilde, Onuncu'ya ulaşıncaya kadar Üçüncü ve diğerlerinde de durum budur.

On Var Olan'dan her biri kendi özünü ve İlk Var Olan'ı düşünür. Ancak hiçbiri sadece kendi özünü düşünmek suretiyle üstün varlık olma durumunu elde etmekte yeterli değildir. Tersine, üstün, mükemmel varlığı ancak kendi özü ile birlikte İlk Neden'in özünü düşünmek sayesinde elde ederler.

İlk Var Olan'ın üstünlüğü, onların herhangi birinin üstünlüğünden ne kadar fazla ise, onların herhangi birinin İlk Var Olan'ı düşündüğü zaman duyduğu zevk de kendi özünü düşündüğü zaman duyduğu zevkten o kadar fazladır. Onların herhangi birinin İlk Var Olan'ı düşünmesi sonucu kendi özünde duyduğu zevkin, sırf kendi özünü düşünmesi sonucu duyduğu zevke nispeti, İlk Var Olan'ın mükemmelliğinin onun kendi mükemmelliğine olan nispetinin aynısıdır. Onun İlk Var Olan'ı düşündüğünde kendi özü ile övünmesi, özüyle gururlanması (i'câb) ve özünü sevmesinin sırf kendi özünü düşündüğünde onunla övünmesi, gurur duyması ve onu sevmesine nispeti; İlk Var Olan'ın ihtişam ve güzelliğinin kendi özünün ihtişam ve güzelliğine olan nispetinin aynısıdır. O halde onun aşkının ve övüncünün konusu birinci olarak kendisi tarafından düşünülmesi bakımından İlk Var Olan, ikinci olarak kendisi tarafından düşünülmesi bakımından kendi özüdür. Bu on aşkın Var Olan'a nispetle İlk Var Olan, ilk sevilen ve ilk âşık olunandır.

'

.

XIV

Göksel Cisimlerin Ortak Özellikleri Hakkında

Göksel cisimler dokuz farklı mertebede dokuz gruptan¹ meydana gelirler. Her grubu tek bir dairesel cisim çevreler. Onlardan birincisi, çok hızlı bir dairesel hareket yapan tek bir cismi içinde bulundurur. İkincisi, ortak bir harekete sahip birçok cismi ihtiva eden bir cisimdir. Bu cisimlerin sadece iki hareketi vardır ve onların tümü bu iki hareketi yaparlar. Üçüncü ile onu takip eden dokuzuncu cisme kadar diğerlerinin her biri tek bir cisim ihtiva ederler. Onların daha çok hareketi vardır. Bu cisimlerin her birinin kendi özel hareketleri yanında diğerleriyle paylaştıkları hareketler vardır.

Bu cisimlerin hepsi cins bakımından aynı olup tür bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Her bir türde ise ancak tek bir cisim mevcut olabilir. Her bir türde, onunla aynı türü paylaşan bir başka şey olamaz. Mesela Güneş'in türünde onun varlığını paylaşan bir başka şey yoktur. O, kendi türünde biriciktir. Aynı durum Ay ve diğer gezegenler için de geçerlidir.

Bu göksel cisimler, Ay altı âleminde bulunan maddeye sahip varlıklarla² aynı cinstendirler. Çünkü onların, suretlerin

1 Dokuz farklı "sistem" (cumel) olarak düşünülebilir. (r.n.)

2 *El-mevcûdât-ul heyûlâniyye*; bazı nüshalarda *el-mevcûdât-ul hevâiyye*; havadan ya da aither'den (Yun.) meydana gelmiş varlıklar. (r.n.)

taşıyıcısı görevini gören maddi nesnelere benzeyen taşıyıcıları vardır; yine onlar kendileri ile tözleştikleri suret görevini gören şeylere sahiptirler ve bu suret görevini gören şeyler, bu taşıyıcılarla kaimdirler. Ancak bu suretlerin zıtları olması imkânsızdır. Ve bu göksel cisimlerin suretlerinin taşıyıcıları, sahip oldukları suretlerden başka bir surete sahip olamayacakları gibi, o surete sahip olmazlık da edemezler. Onların suretlerinin taşıyıcılarında herhangi bir yoksunluk bulunmadığından ve bu taşıyıcıların suretlerinde de [onlara] tekabül eden herhangi bir yoksunluğun bulunması söz konusu olmadığından, bu taşıyıcı [nesneler], suretlerinin düşünmelerine ve özleri gereği akıllar olmalarına engel olmazlar.

Bundan dolayı bu göksel cisimlerin her birinin sureti, bilfiil akıldır. Ve göksel cisim, bu suret sayesinde varlığını kendisinden aldığı aşkın aklın özünü ve İlk Var Olan'ı düşünür. Ancak o aynı zamanda akıl olmayan taşıyıcı nesnesini de düşündüğü için, özünde düşündüğü şeyin tümü akıl değildir. Çünkü o, taşıyıcısı ile değil, yalnızca sureti ile düşünür. O halde göksel cisimde akıl olmayan bir akılsal vardır. Demek ki o, tüm tözünü teşkil etmeyen bir akılla düşünür. Bundan dolayı da o, maddeden ve her türlü taşıyıcıdan bağımsız olan İlk Var Olan'dan ve On Aşkın Akıl'dan farklıdır ve insanla maddede ortak bir şeye sahiptir.

Göksel cisim de özü itibarıyla mutluluk duyar. Bu mutluluk sadece kendi özü ile ilgili olarak düşündüğü şeyden ötürü değil, İlk Var Olan'la ve varlığını kendisinden aldığı aşkın aklın özü ile ilgili olarak düşündüğü şeyden ötürüdür. Yine o, varlığını kendisinden aldığı aşkın aklın İlk Var Olan'a duyduğu aşkı paylaşır ve İlk Var Olan'ın ihtişam ve güzelliğinden aldığı paydan ötürü de kendi kendisiyle gurur duyar ve övünür. Ancak bütün bunlarda onun payı On Akıl'ının çok altındadır.

Göksel cisim, maddi var olanlarla ortak olarak paylaştığı şeyin en üstünü ve en mükemmeline sahiptir. Çünkü o, şekil-

ler içinde en mükemmel şekle, yani küre şekline, görülen nitelikleri³ içinde de en mükemmel niteliğe, yani ışığa sahiptir. Çünkü göksel cisimlerin bazı parçaları ışığı meydana getirirler ki, bunlar yıldızlardır. Bazı parçaları ise bilfiil şeffaftır; çünkü onlar daima kendi ışıkları ve yıldızlardan aldıkları ışıklar ile doludurlar. Onlar, hareketler içinde de en mükemmel harekete, yani dairesel harekete sahiptirler. Onlar On Var Olan ile, ta baştan itibaren en mükemmel tözlere, kendi büyüklüklerine, şekillerine ve kendilerine has olan görünüş niteliklerine⁴ sahip olmaları bakımından birleşirler.

3 Bir nüshada: “derecelenebilen nitelikler arasında...” (r.n.)

4 Yine aynı nüshada “dereceli nitelikler.” (r.n.)

XV

Göksel Cisimlerin Nerede, Nereye Doğru ve Neden Hareket Ettikleri Hakkında

Bununla birlikte kendisine doğru hareket ettikleri şeyin ta baştan itibaren kendilerinde bulunmaması bakımından onlardan [On Akıl'dan] ayrılırlar. Kendisine doğru hareket ettikleri şey, bir cisimle meydana gelen en önemsiz ve en aşağı arazlar grubundandır. Çünkü her cisim bir “yer” dedir. Bu cismin sahip olduğu yer türü ise bir cismi çevreleyen [şey] olmak zorundadır. Bu türden bir yere sahip olan bir cisim bir bütün olarak bu tür bir yerin bütününden dışarı çıkamaz. Fakat bu tür bir yerin parçaları vardır ve bu yerde bulunan cismin de parçaları vardır. Şimdi bu cismin hiçbir parçasının, kendisini çevreleyen yerin parçalarından birinde olması, başka bir parçasında olmasından evla değildir. Tersine, bu cismin her bir parçasının, çevreleyen yerin her bir parçasını birbiri ardına işgal etmesi zorunludur. Aynı şekilde onun bu parçayı herhangi bir zamanda işgal etmesi, başka bir zamanda işgal etmesinden evla değildir. Tersine, cismin her bir parçasının her an sürekli olarak çevreleyen yerin bir parçasını işgal etmesi gerekir. Demek ki bu cismin herhangi bir parçası, çevreleyen yerin belli bir parçasını her işgal ettiğinde, çevreleyen yerin önünde bulunan bir parçasını da işgal etmek zorundadır. Ancak çevreleyen yerin iki parçasının

aynı zamanda cismin bu parçası tarafından işgal edilmesi imkânsızdır. Onun [cismin parçası] bütün parçalarından geçinceye kadar, çevreleyen yerin içinde bulunduğu parçasını terk etmesi ve önünde bulunan parçasına gitmesi gerekir. Şimdi bu cismin hiçbir parçasının, herhangi bir anda kendisini çevreleyen yerin parçalarından birinde olması, başka bir parçasında olmasından evla olmadığından, cismin sözü edilen parçasının daima o parçanın önündeki diğer parçaya geçmesi gerekir. Cismin bu parçasının, çevreleyen yerin bu parçasına sayı bakımından bir olmak üzere ait olması mümkün olmadığına göre, cismin bu parçası ona ancak tür bakımından bir olmak üzere ait olacaktır; yani o, çevreleyen yerin bir parçasını bir zaman diliminde işgal edecek, bir başka zaman diliminde işgal etmeyecektir. Daha sonra o [cismin bu parçası], çevreleyen yerin bu parçasına tür bakımından benzer olan bir parçasına geçecek, onu da bir zaman sonra terk edecek, çevreleyen yerin tür bakımından birinci parçasına benzer olan üçüncü bir parçasına geçecek, bu parçayı da bir müddet sonra terk edecek ve çevreleyen yerin birinci parçasına benzer olan dördüncü bir parçasına geçecektir. O böylece ebediyen bu hareketi yapacaktır.

O halde cismin parçasının içlerinde hareket ettiği, yer değiştirdiği ve kendilerine yöneldiği, döndüğü çevreleyen parçalarının, onun [cismin] kendisini çevreleyen göksel cisme bağıntıları olduğu aşikârdır. Bağıntı demek “Şu şuna aittir, şu şundan çıkar,” ve bunların benzerleri demektir. Şu anlamda ki, yerin anlamı, cismin, kendisini çevreleyen cismin yüzeyine olan bağıntısıdır. İster küre, ister cisimleşmiş daire biçiminde olsunlar, her göksel cisimde, cismin parçalarının, o cismin altındaki cisimlerin yüzeyinin parçalarına nispeti sürekli değişir.¹ Ancak belli bir zaman sonra onların her biri

1 *Mucessem* cisimleşmiş, yani üç boyuta (derinlik, genişlik, uzunluk) sahip olan demektir. Daire, iki boyutlu geometrik cisim ve küre de üç boyutlu daire olduğunda göre, ikisi arasında nasıl bir fark olduğu kapalı kalır. Dolayısıyla burada tek bir nüshada var olan, her iki tarafa da eşitlik yükleyen

daha önceki nispetlerinin benzerine dönüşmüş olurlar. Bir şeyin başka bir şeye bağıntısı, onun en aşağı türden bir niteliği ve bu şeyin tözünden en uzak olan bir arazıdır.

Kürelerin ve onlarda bulunan cisimleşmiş dairelerin her birinin diğerlerinin hareketinden daha hızlı veya daha yavaş, kendisine mahsus bağımsız bir hareketi vardır: Mesela Satürn (Zuhal) küresinin veya Ay küresinin hareketleri gibi. Çünkü Ay küresi Satürn küresinden daha hızlı hareket eder.

'ev (veya; ister... ister...) bağlacı yerine, 'eyy (herhangi, hangisi, ne olursa olsun) anlamını veren okunuşla cümle "Hangi üç boyutlu dairede olursa olsun her küresel cismin parçalarının, altlarında bulunan cisimlerin yüzeyinin parçalarına nispetleri sürekli değişir," olur. Küçük bir olasılık da olsa buradaki edatın, açıklama anlamına gelen 'ey (yani) diye okunması halinde cümle: "Küresel, yani üç boyutlu dairesel olan her göksel cismin parçalarının, altlarında bulunan cisimlerin yüzeyinin parçalarına nispetleri sürekli değişir," olur. (r.n.)

XVI

Dairesel Hareketle Devinen Varlıkların Durumları ve Ortak Özellikleri Hakkında

Şimdi, hareketlerindeki bu farklılık onların diğer cisimlerle olan bağıntılarının sonucu değildir. Tersine, onlar bu hareketlere bizzat kendilerinden ötürü ve kendi özleri gereği sahiptirler. Eğer onların bu hareketi yavaş ise, her zaman yavaştır. Hızlı ise her zaman hızlıdır. Ayrıca birçok cismin merkeze ve kendi altlarında bulunan diğer [cisimlere] göre durumları (avzâ') farklıdır. Bu durumlarının farklılığından ötürü onların her biri arızı bir özelliğe sahiptir; yani onlar Dünya'nın etrafında bazen hızlı hareket ederler, bazen ise yavaş. Bu [bir başka cisimle bağıntılı olan arızı hızlılık ve yavaşlık], kendilerinde asıl olan hızlılık ve yavaşlıktan başka [arızı] bir hızlılık ve yavaşlıktır, mesela [Dünya etrafında dönme söz konusu olduğunda] Ay'ın hareketi ile Satürn'ün hareketinin farklılığında görüldüğü gibi. Bu durum, onların karşılıklı durumlarının sonucu olarak bazen bir araya gelmeleri, bazen ayrılmaları ve birbirlerine zıt durumlarda olmalarından dolayı ortaya çıkar. Sonra onlar bazen altlarında bulunan bazı cisimlere yaklaşır, bazen onlardan uzaklaşırlar.¹ Bu zıtlıklar onların ne tözlerinden, ne de tözlere yakın olan arazlarından ileri gelir, onların birbirlerine olan durum-

1 Bazı nüshalarda bu cümleden sonra, "Onlar bazen görünür, bazen gizlenirler," ifadesi vardır. (r.n.)

larının sonucudur. Mesela doğma ve batma göksel cisimlerin, altlarında bulunan şeylere göre zıt nispetleridir.

Var olan şeyler içinde göksel cisim, kendisine zıtların arız olduğu ilk şeydir. Kendilerinde zıtlığın ortaya çıktığı ilk şeyler ise, bu cismin, altında bulunan cisme ve göksel cisimlerin birbirlerine olan nispetleridir, gerçi bunlar en önemsiz zıtlıklardır. Ancak zıtlık bir varlık eksikliğidir. O halde göksel cisme, varlık bakımından en önemsiz türden bir eksiklik arız olur.²

Öte yandan, bütün göksel cisimlerin ortak bir tabiatları vardır ki, onunla bütün göksel cisimler, ilk göksel cismin hareketiyle bir gün ve gecelik dairesel bir hareket yaparlar. Ancak ilk göğün altında bulunan şeylerin bu hareketi zorla (kasran) yapılmaz; çünkü gökte zorla meydana gelen bir şeyin olması mümkün değildir.

Yine göksel cisimlerin tözleri arasında, Mars'la Jüpiter, herhangi bir yıldızla diğeri, herhangi bir küre ile diğeri arasında olduğu gibi, bir zıtlık değil, farklılık (tabâyun) vardır.³ Sonra onlara, daha önce söylediğimiz gibi, nispetleri bakımından bir zıtlık arız olur. Bu nispetler, ayrıca, birbirini takip eden zıtlıklara göre değişirler. Göksel cisimler bir nispeti bırakıp onun zıddına giderler, sonra arkalarında bıraktıkları nispetle sayı bakımından değil, ancak tür bakımından aynı olan bir nispete geri dönerler. Böylece onlar, bazıları daha uzun, bazıları daha kısa bir müddet içinde tekrarlanan ve geri dönen nispetlere sahiptirler. Onların hiçbir şekilde tekrarlanmayan halleri ve nispetleri de vardır. Onlardan bazı grupların, bir kısmının bir şeye yakın olması, diğerlerinin ise aynı şeyden uzak olmasında olduğu gibi, tek bir şeye zıt nispetleri de vardır.

2 Çünkü her ne kadar hareketlerin en mükemmeli olan dairesel hareketle devinseler de, yine de bunlarda bir hareket vardır. Kendisi hareket etmeyen İlk karşısında, hareket bir yoksunluğa, arayışa ve tamamlanmamışlığa karşılık geldiği için, hareket eden tam mükemmel olamaz. (r.n.)

3 Tıpkı İlk Olan ile diğer varlıklar arasında bir farklılık olabilmesi ama bunun zıtlar arasındaki farklılık türünden olamaması gibi. (r.n.)

XVII

İlk Madde ve İlk Suretin Nedenleri Hakkında

a) Göksel cisimlerin ortak tabiatından, zorunlu olarak, onların altında bulunan her şeyde ortak ilk maddenin varlığı, b) göksel cisimlerin tözlerinin farklılığından, zorunlu olarak, töz bakımından farklı birçok cismin varlığı, c) göksel cisimlerin oranlarının ve bağıntılarının zıtlığından zorunlu olarak, zıt suretlerin varlığı, d) göksel cisimlere arız olan zıtlıkların değişmesi ve birbirlerini takip etmelerinden zorunlu olarak, ilk madde üzerinde zıt suretlerin değişmesi ve birbirlerini takip etmeleri, e) bir gök cismi topluluğunun bir ve aynı zamanda belli bir şeye olan zıt nispetlerinin ve birbirleriyle uzlaşmaz münasebetlerinin varlığı yüzünden zorunlu olarak zıt suretlerin değişmesi ve birbirlerini takip etmeleri, e) bir gök cismi topluluğunun bir ve aynı zamanda belli bir şeye olan zıt nispetlerinin ve birbirleriyle uzlaşmaz münasebetlerinin varlığı yüzünden zorunlu olarak, zıt suretlere sahip şeylerin karışması (ihtilât) ve kaynaşması (imtizac) gerçekleşir. Yine a) bu farklı kaynaşma türlerinden, zorunlu olarak, farklı türden cisimler, b) onların tekrarlanan ve geri dönen nispetlerinden, bazıları kısa bir zaman süresi içinde, bazıları ise uzun bir zaman içinde olmak üzere, varlıkları tekrarlanan ve geri dönen şeyler; onların tekrarlanmayan, ancak belli bir zamanda, bir defaya mahsus olmak üzere ortaya

Farabî

ıkan, daha önce hiç ortaya çıkmaması gibi, daha sonra da asla ortaya çıkmayacak olan nispetleri ve hallerinden, bir defaya mahsus olarak meydana gelen ve hiçbir zaman tekrarlanmayan şeyler ortaya çıkar.

XVIII

Maddi Cisimlerin Oluş Sırası Hakkında

Önce unsurlar, sonra onlarla aynı cinsten ve onlara yakın olan buharlar gibi cisimler ve bulutlar, rüzgârlar ve havada meydana gelen bütün diğer şeyler gibi, buharların çeşitleri meydana gelir. Yerin üstünde ve altında, suda ve ateşte meydana gelen aynı cinsten cisimler de bunlar arasındadır. Unsurlarda ve bütün bu diğer şeylerin her birinde a) onları, özellikleri bir dış hareket ettirici olmaksızın, onlarda bulunan bir özellik olarak, kendileriyle veya kendilerinden ötürü var oldukları şeylere doğru hareket ettiren kuvvetler, b) kendileriyle birbirleri üzerine fiilde bulundukları kuvvetler ve c) kendileri ile birbirlerinin fiillerini, etkilerini kabul ettikleri kuvvetler meydana gelirler. Sonra göksel cisimler bunlara ve her bir unsur diğerine etki eder. Bu tür fiillerin bir araya gelişinden, bazısı birbirine zıt olmaksızın farklı olan, bazısı ise birbirine zıt olan birçok çeşit karışım, kaynaşma ve birçok büyüklük (makâdir) meydana gelir.

Bunlardan bütün diğer cisimlerin varlığı zorunlu olarak çıkar. Önce unsurlar birbirleriyle karışırlar ve bundan birçok zıt cisim hasıl olur. Sonra bu zıt cisimler kendi aralarında birbirleriyle karışırlar ve bu birinci karışımdan sonra ikinci bir karışım meydana gelecek tarzda birbirleriyle ve unsurlarla karışırlar. Bundan da suretleri birbirine zıt olan birçok cisim meydana gelir. Bunların her birinde tekrar kendileriyle

birbirlerine etki ettikleri veya birbirlerinin tesirlerini kabul ettikleri veya dış bir hareket ettirici olmaksızın kendiliğinden hareket ettikleri kuvvetler meydana gelir. Sonra göksel cisimler bunlara etki eder, bunlar birbirlerine etki eder ve unsurlar bunlara etki eder. Bunların kendileri de kendi paylarına unsurlara etki eder. Farklı biçimlerde meydana gelen bu etkilerin bir araya gelmesiyle başka birçok karışım ortaya çıkar ve bu karışımlar bu cisimleri unsurlardan ve ilk maddeden daha da uzaklaştırırlar. Bu karışımlar birbirini takip ederek devam eder; ancak bu süreçte bir sonra gelen karışım daima bir önceki karışımdan daha çok bileşenlidir (murakab). Bu artık birbiriyle karışması mümkün olmayan cisimlere ulaşıncaya kadar devam eder. Bu, artık cisimlerin birbirleriyle karışmasının, unsurlara söz konusu cisimlerden daha uzak olacak yeni bir cisim meydana getirmesinin mümkün olmadığı noktadır. Bu noktada karışma durur.

Bazı cisimler birinci, bazıları ikinci, bazıları üçüncü ve bazıları da sonuncu karışımdan meydana gelirler. Madenler, unsurlara daha yakın olan ve daha az bileşenli bir karışımın sonucunda ortaya çıkarlar. Onların unsurlara olan uzaklığı derece bakımından daha azdır. Bitkiler, madenlerinkinden daha çok bileşenli bir karışımın sonucu olarak ortaya çıkarlar ve onların unsurlardan uzaklığı derece bakımından daha çoktur. Dil ve düşünce sahibi olmayan hayvanlar, bitkilerinkinden daha çok bileşenli bir karışım sonucu ortaya çıkarlar. Yalnızca insan, sonuncu karışımın ürünü olarak meydana gelir.

Bu varlık türlerinin her birinde, a) onları kendiliğinden hareket ettiren kuvvetler, b) kendileriyle birbirlerine uyguladıkları kuvvetler ve yine, c) kendileriyle birbirlerinin etkilerini kabul ettikleri kuvvetler meydana gelir. Bunlara etki eden failerin fiilinin nesneleri genel olarak üçtür: a) sık sık etkiledikleri şeyler, b) nadiren etkiledikleri şeyler ve c) eşit derecede etkiledikleri şeyler. Aynı şekilde, onlar arasında bir

başka şeyin etkisini kabul eden varlıklar da üç tür failin fiilinin konusudurlar: a) kendilerine sıkça etki eden faillerin, b) kendilerine nadiren fiilde bulunan faillerin ve e) kendilerini eşit derecede etkileyen faillerin. Onların birbirleri üzerindeki etkileri de ya ona yardımcı olmak veya ona zıt olmak yönündedir.¹ Sonra, göksel cisimler de onların birbirleri üzerine etkileriyle eşzamanlı olarak, bazılarına yardımcı olmak, bazılarına ise zıt olmak biçiminde onlara etki ederler. Göksel cisimler yardımcı oldukları belli bir zamanda yardımcı olup başka bir zamanda ona zıt olabilirler veya zıt oldukları belli bir zamanda zıt olup başka bir zaman yardımcı olurlar. Böylece göksel cisimlerin onlar üzerindeki çeşitli tesirleri onların birbirleri üzerindeki tesirleriyle birleşir. Bu birleşmelerden de başka çok sayıda karışımlar ve kaynaşmalar doğar ki, bunlar da kendi paylarına her türde çok farklı cinsten sayısız birey (sahıs) varlığını meydana getirirler.

O halde göksel cisimlerin altında bulunan tabii şeylerin varlığının nedenleri bunlardır.

1 Yani onların varoluş gücünü, varlıktan aldıkları payın edimselleşmesini, eyleme geçme oranını artırır veya azaltırlar. (r.n.)

XIX

Maddenin Ardından Suretin Gelmesi Hakkında

Ay altı âlemine ait şeyler, ilk olarak bu tarzlarda varlığa gelirler. Ancak varlığa geldikten sonra onların özellikleri, varlıklarını korumak ve devam ettirmektir. Ne var ki, bu tür varlıklar madde ve suretten meydana geldiklerinden, suretler ise birbirlerine zıt olduklarından ve her maddenin özelliği, bir sureti ve onun zıddını kabul etmek olduğundan, bu cisimlerin her biri gerek maddesi gerekse sureti bakımından bir hak ve liyakate sahiptir. Sureti bakımından onun hakkı, sahip olduğu varlığını devam ettirmektir (bakâ). Maddesi bakımından hakkı ise sahip olduğu varlığına zıt olan bir varlığı gerçekleştirmektir. Ancak bu iki varlık tarzını aynı anda gerçekleştirmesi mümkün olmadığı için, bundan, zorunlu olarak, onun onlardan birini belli bir zamanda, diğerini ise başka bir zamanda gerçekleştirmek durumunda olduğu sonucu ortaya çıkar; öyle ki, o varlığa gelir ve bu varlığını koruyarak belli bir müddet bu varlıkta devam eder. Ondan sonra ortadan kalkar ve onun zıddı varlığa gelir ve bu böylece ebediyen devam eder. Çünkü o ikisinden hiçbirinin varlığa diğerinden daha çok hakkı yoktur ve yine onlardan birinin varlığını koruması ve devam ettirmesi, diğerinin bunu yapmasından evla değildir. Zira onların her birinin varlık ve devamlılıktan belli bir hissesi vardır.

Ayrıca bir ve aynı madde iki zıttta ortak olduğundan ve her iki zıddın da varlığı onunla kaim olduğundan, öte yandan bu maddenin iki zıttan birini kabul etmesi, diğerini kabul etmesinden daha evla olmadığından, her ikisini bir ve aynı zamanda kabul etmesi ise imkânsız olduğundan, onun bazen bir zıddı, bazen ise başka bir zıddı kabul etmesi ve bunların sırayla birbirlerini takip etmeleri gerekir. Sonuç şudur ki, sanki onlardan her birinin diğerinde hakkı vardır; onda diğerine ait olan bir şey, diğerinde de kendisine ait olan bir şey vardır. Böylece, onların her birinde diğerine geçmesi gereken bir hak vardır. Demek ki burada adalet, maddenin onların birinden alınması, diğerine verilmesi veya diğerinden alınması, ona verilmesi ve bunun sırayla yapılmasıdır. Fakat bu varlıklarda adaletin tam olarak gerçekleşmesi gerektiğinden, bir ve aynı varlığın sayı bakımından bir olarak devam etmesi mümkün değildir; tersine, onun ebedî devamlılığının tür bakımından bir olmak şeklinde sağlanması gerekir. Bir şeyin tür bakımından bir olarak devam etmesi için, o türün bireylerinin belli bir müddet var olmaları ve varlıkta devam etmeleri, daha sonra ise ortadan kalkmaları ve yerlerini aynı türden başka bireylerin almaları, onların da belli bir süre varlıkta devam etmeleri gerekir. Sonra bu bireyler de yok olurlar ve onların da yerlerini aynı türden başka bireyler alır ve bu daimî olarak böyle sürüp gider.

Bu bireylerin bazıları unsurlardır, bazıları ise unsurların karışımından hasıl olanlardır. Unsurların karışımının sonucu olanlar içinde bazıları daha çok bileşenli bir karışımının bazıları ise daha az bileşenli bir karışımın ürünüdürler. Unsurlarda, onların her birini yok eden (mutlîf) zıt şey, ancak onların dışından gelir. Çünkü unsurun kendi içinde zıddı yoktur. Az bileşenli bir karışımın ürünü olan cisme gelince, onun içindeki zıtlar az sayıdadır; onların gücü de önemsiz ve zayıftır. Bu demektir ki, onun içinde bulunan zıt kuvvetler de zayıftır ve onu ancak dışarıdan birinin yardımı ile ortadan kaldırır.

O halde ona zıt olan ve ortadan kaldıran fail de dışarıdan gelir. Daha az bileşenli bir karışımın ürünü olan cisimde, onu ortadan kaldıran kuvvetler yalnızca onun dışından gelirler. Daha çok bileşenli bir karışımın ürünü olan cisimde ise, bu cismin içinde birbirine karışmış olan şeylerin zıtlığı, bu şeylerin içlerinde barındırdıkları zıt kuvvetlerin çokluğu ve onların birbirleriyle karışımlarının sonucu olarak, daha açıktır. Bunların içindeki zıt kuvvetler güçlüdür ve karşılıklı olarak birbirlerine etki ederler. Buna ek olarak, birbirine benzer olmayan parçalardan meydana geldiklerinden onların içinde bu zıtlığın olması imkânsız değildir. Böylece bu tür bir cisimde onu ortadan kaldıran zıt kuvvetler, onun hem dışından hem de içinden gelirler.

Dıştan gelen bir zıt kuvvetle ortadan kalkan cisimler, hiçbir zaman kendi kendilerine çözülmezler (tahallul). Mesela taş ve kum,¹ ancak dış kuvvetlerin etkisi altında çözülür. Ancak bitkiler ve hayvanlar gibi diğer cisimler aynı zamanda kendi içlerinde bulunan zıt kuvvetlerin etkisi altında çözülürler. Bundan dolayı, eğer bu cisimlerden birinin sureti belli bir süre devam ettirilmek isteniyorsa, zorunlu olarak bu cismin çözülmüş olan bu parçasının yerini tutacak (badal) veya çözülen parçanın yerine geçecek bir şeyin sağlanması gerekir. Ancak bu şeyin çözülen cismin parçası yerine geçecek bir şey olması, bu cisimle birlikte bulunması (ittisal) ile mümkündür. Öyle ki, bu durumda daha önceki bir surete sahip olan bu şey, bu suretini kaybedecek ve bu söz konusu cismin suretini edinecektir. Beslenme ile kastedilen işte budur. Demek ki bu [tür] cisimlerde bir besleyici kuvvet ve bu besleyici kuvvete yardımcı olan her şey vardır. Öyle ki, bunun sonucunda bu cisimlerin her biri, kendisine zıt olan bir şeyi kendisine çeker, onu bu zıt suretinden soyar ve ona kendi suretini kazandırır. Ancak bu kuvvet zamanla zayıflar.

1 Bazı nüshalarda "... taş ve su..." Ancak "su" ana unsurlardan olduğu için bu doğru görünmemektedir. (r.n.)

Öyle ki, bunun sonucunda, bu zayıflayan kuvvetin artık yerine yenisini koyamayacağı cismin o parçası çözülür ve böylece bu cisim ortadan kalkar. İşte her cisim kendi içindeki çözümlerden böylece korunur. Dışında bulunan ortadan kaldırıcı kuvvetlere gelince, onlardan da bazıları kendisinde bulunan, bazıları ise dışarıdan gelen vasıtalarla korunur.

Tür bakımından bir olarak devam eden bir şeyin devamı için, ortadan kalkan şeyin yerini alacak başka bireylere ihtiyaç vardır. Bu bireyler varlığa gelirler ve ortadan kalkan şeyin yerine geçerler. Bu iki yolla olur: Ya ilk bireyle birlikte varlıkları daha yakın zamanlara ait olan başka bireyler vardır; öyle ki, bu ilk bireyler ortadan kalktığında onlar bunların yerine geçerler ve böylece bu yerde veya başka bir yerde bu türe ait bireylerden birinden yoksun olan hiçbir zaman parçası olmamış olur veya o birinci bireyin yerini alacak olan, birincinin ortadan kalkmasından belli bir müddet sonra ortaya çıkar; öyle ki, bu durumda bu türe ait bir bireyin içinde var olmadığı bir zaman parçasının varlığı mümkün olur. Demek ki bu cisimlerin bazısında, tür bakımından kendisine benzer olan bir şey meydana getirme kuvveti vardır. Bazısında ise bu kuvvet yoktur. Bu tür kuvvetlere sahip olmayanlarla ilgili olarak ortadan kalkan şeylere benzer olan şeyleri, ya yalnız başlarına veya unsurların yardımıyla göksel cisimler meydana getirirler. Tür bakımından kendilerine benzer olan bireyleri meydana getirme kuvvetine sahip olan bireylere gelince, onlarda bu kuvvetin etkisi göksel cisimlerin ve bütün diğer cisimlerin etkisiyle birleşir. Bu sonuncuların etkisi onlara ya faydalıdır ya da zıt bir etkidir.

Ancak bu cisimlerden gelen dış etkiler, bu bireydeki meydana getirici kuvvetin etkisini ortadan kaldıran etkiler değildir. Tersine onlar, bu maddede var olan meydana getirici etkiyi ortadan kaldırmadan, maddedeki o etkiyi dengeleyerek, etkiyi ortadan kaldırmayacak şekilde dengeyi azaltıp çoğaltarak, maddede bir yapıyı meydana getirirler. İşte bu

süreç sonucu, bu türde ortadan kalkan şeyin yerini alan şey hasıl olur. Bütün bunlar ya sıkça veya seyrek olarak veya ikisinin ortası bir tarzda meydana gelirler. Bu şekilde bu varlık türünün devamlılığı temin edilmiş olur.

Bu cisimlerden her birinin sureti bakımından bir hakkı ve liyakati olduğu gibi, maddesi bakımından da bir hakkı ve liyakati vardır. Onun sureti bakımından hakkı, sahip olduğu varlığı sürekli olarak devam ettirmektir. Maddesi bakımından hakkı ise sahip olduğu varlığa zıt ve karşı olan bir başka varlığa sahip olmaktır. Adalet, cisimlerin layık oldukları bu şeylerin yerine getirilmesidir. Ancak bir ve aynı zamanda onun ikisinin yerine getirilmesi mümkün değildir. Bundan onlardan birinin belli bir zamanda, diğerinin ise başka bir zamanda yerine getirilmesi gerekliliği sonucu çıkar. Böylece cisim varlığa gelir ve bu daima böyle sürüp gider. Türün varlığını yok olmaktan koruyan şey, ya sureti olduğu cisimde bulunan bir kuvvet veya kendisine varlığını korumakla yardımcı olan bir alet olarak kendisiyle birlikte bulunan bir başka cisimdeki kuvvet veya göksel bir cisim veya ondan farklı olan bir başka cisimdir veya bu koruma bütün bu anılan etkenlerin bir araya gelişinin sonucudur.

Sonra, bu var olanlar birbirlerine zıt şeyler olduklarından, onların içindeki her iki zıddın maddesi müşterektir. Şu halde bir cismin sahip olduğu madde, ona zıt olan cismin de maddesidir ve zıt olan o cismin maddesi birinci cismin maddesinin aynısıdır. O halde bu varlıkların her birinde diğerine ait olan bir şey, diğerinde de ona ait olan bir şey vardır. Öyle ki, onların her biri sanki diğerinden alması gereken bir hakka sahiptir. Şimdi bir şeye ait olan ancak bir başkasında bulunan madde, ya bir başka cisimle beslenen cisimde olduğu gibi bu başkasının suretinin kendisine bürünme özelliğine sahiptir veya ortadan kalkan insanların yerini alan insanlarda olduğu gibi, onun bireysel suretine değil, türsel suretine bürünme özelliğine sahiptir. Şu halde

bu durumda adalet, birinci cismin diğer cismin maddesinden sahip olduğu şeyi almak ve onu diğer cisme vermek ve diğer cismin birinci cismin maddesinden sahip olduğu şeyi almak ve onu birinci cisme vermektir. Bir şeyin, kendisine zıt olan bir şeyden maddesini koparıp aldığı kuvvet a) ya bu şeyin içinde bulunan, bir ve aynı cisimde onun sureti ile birleşen, hattâ onun ayrılmaz bir aleti olan bir kuvvettir veya b) bir başka cismin içinde bulunan bir kuvvettir. Bu ikinci durumda ise o cisim, birinci cismin aleti olur. Bu alet sadece onun maddesini zıddından alma işine hizmet eder ve bu cisimde veya diğer bir cisimde bulunan bir başka kuvvet onu ya kendi suretine veya türünün suretine büründürür. Veya c) bu iki fiili birlikte yapan tek bir kuvvettir veya d) o cisme hakkını veren kuvvet ister göksel cisim, ister başka cinsten olsunlar, ona hâkim olan bir başka kuvvettir veya e) bu sonuç, bütün bu etkenlerin bir araya gelişinin bir ürünüdür. Bu cisim bir başka cismin, ya bu başka cismin ona bütünüyle kendi suretini vermesi sonucu maddesi olur veya kendi suretinin bir kısmını feda edip terk etmesi ve böylece kendi gücünü azaltması sonucu onun maddesi olur. Bir başka cisme alet olarak hizmet eden cisim, yine iki şekilde onun aleti olur: a) Suretinin bütünü ile, b) suretinin gücünden az bir kısmını feda etmesiyle. Ancak bu, başka cisme alet olarak hizmet eden cismi kendi mahiyetinden mahrum kılacak bir miktarda olmayacaktır. Bunun örneği, kendilerine hizmet etmeleri ve burunlarını sürtmek için hırçın kölelerinin kuvvetini bile-rek belli bir ölçüde azaltan insandır.

XX

İnsan Ruhunun Parçaları ve Esasları Hakkında

İnsan varlığa geldiğinde onda ortaya çıkan ilk şey, kendisiyle beslendiği kuvvet, yani besleyici kuvvettir. Bundan sonra kendisiyle sıcaklık, soğukluk ve benzerleri gibi dokunma ile ilgili nesneleri (malmûs) duyduğu kuvvet, kendisi ile sesleri duyduğu kuvvet, kendisi ile renkler ve ışıklar gibi bütün görülen şeyleri duyduğu kuvvet ortaya çıkar. Duyularla (havâs) birlikte bir başka kuvvet de ortaya çıkar ki, bu, duyulan şeylerle ilgili olarak, onları isteme veya onlardan kaçınma yönünde onda bir arzu¹ uyandıran (nuzû') kuvvettir. Sonra insanda bambaşka bir kuvvet ortaya çıkar ki, onun sayesinde insan, geçmişte duyularla edindiği ama artık verili olmayan duyusal şeylerin izlenimlerini ruhunda muhafaza eder. Bu, muhayyile kuvvetidir. Bu kuvvetle insan, bu duyusalları farklı birleştirme ve ayırmalarla birbirleriyle birleştirir veya birbirlerinden ayırır. Bu birleştirme ve ayırmaların bazıları yanlış (kâzib), bazıları doğrudur.² Bu tahayyül edilen nesnelerle ilgili bir arzu da [veya irade] bu kuvvete gelip eklenir. Daha sonra insanda düşünce kuvveti ortaya

1 Bazı nüshalarda: *nizâ* (çekişme, çatışma), "...onları isteme veya onlardan kaçınma yönünde onda bir çekişme uyandıran kuvvettir." (r.n.)

2 Burada doğru ve yanlış, sonraki paragrafta görüleceği üzere, şeylerin saklanan imgelerinin, şeylerin duyumlanan gerçekliklerince uygunluğu ve uygun olmayışıdır. (r.n.)

çıkar ki, onunla da insan akılsal nesneleri bilme imkânına kavuşur ve yine onunla güzelle çirkinini birbirinden ayırır, sanatlar ve ilimleri yaratır. Akılsal olan şeylerle ilgili bir arzu da bu kuvvete gelip eklenir.

Besleyici kuvvet tek bir amir (raisa) kuvvetle onun yardımcıları ve hizmetkârları olan birçok kuvvetten ibarettir. Amir besleyici kuvvet, bedenin organlarından kalpte bulunur. Buna karşılık yardımcı ve hizmetkâr kuvvetler, diğer organlara dağılmışlardır. Onlardan her biri belli bir organda bulunur. Bu kuvvetler içinde amir besleyici kuvvet, tabiatı gereği diğer kuvvetleri yönetir. Buna karşılık diğer kuvvetler, fiillerinde, merkezi kalp olan bu efendilerinin tabii amacına uyarlar: Mide, karaciğer, dalak ve bunlara hizmet eden organlar, bu hizmet eden organlara hizmet eden organlar ve bu organların hizmetkârı olan diğer organlar bu kabîldendir. Çünkü karaciğer hem memur, hem amir organdır. O, kalbin bir memuru, ancak öd, böbrek ve benzeri diğer organların amiridir. Buna karşılık mesane böbreğe, böbrek karaciğere, karaciğer kalbe hizmet eder. Diğer organların da durumu aynıdır.

Duyu kuvvetinin de bir amiri ve onun yardımcıları vardır. Yardımcıları, herkes tarafından bilinen, gözlere, kulaklara ve diğer duyu organlarına dağılmış olan beş duyudur ve bu beş duyunun her biri kendine has olan duyumu idrak eder. Amir kuvvet ise beş duyu tarafından idrak edilen her şeyin kendisinde bir araya geldikleri kuvvettir. Sanki bu beş duyu bu kuvveti uyarır ve sanki onların her biri özel bir tür haberle veya memleketin bir bölgesinden kendisine ayrı bir haber getirmekle görevlendirilmiş habercilerdir. Amir kuvvet ise memleketin çeşitli bölgelerinden gelen habercilerin getirdiği haberlerin toplandığı sarayda oturan bir hükümdar gibidir. Duyuları yöneten bu amir kuvvetin yeri de kalptir.

Tahayyül kuvvetinin başka organlara dağılmış yardımcısı yoktur. O tektir ve onun da yeri kalptir. O, duyumsa-

nan nesnelerin artık insanın karşısında bulunmadıkları bir durumda duyusalları muhafaza edendir ve tabiatı gereği o, duyusallar üzerinde yargıda ve tasarrufta bulunur. Çünkü o, onları birbirlerinden ayırır ve tahayyül edilen şeylerin bazısının duyularla algılanan şeylere uygun düşeceği, bazısının ise onlara aykırı olacağı bir tarzda, farklı biçimlerde onları birbirleriyle birleştirir.

Akılsal kuvvetin kendi türünden diğer organlara dağılmış ne yardımcıları, ne de hizmetkârları vardır. Onun hâkimiyeti sadece diğer kuvvetler, yani tahayyül kuvveti, duyu kuvvetleri ve beslenme kuvvetlerinin amiri olan kuvvetler üzerindedir.

Bir şeyin arzu edilmesi veya bir şeyden hoşlanılmamasının aracı olan kuvvetine gelince, onun da bir amir kuvveti ve hizmetkârları vardır. Bu kuvvet, iradeyi meydana getiren kuvvettir. Çünkü irade, duyusal algı, tahayyül veya akılsal kuvvetle idrak edilen bir şeyden doğan ve ona yönelen arzu ve bu şeyin kabul mü edilmesi, yoksa ret mi edilmesi gerektiği üzerinde bir karar³ vermedir. İrade bir şeyi bilmeye veya ya bedenın tümü ile yahut onun bir organı ile bir şeyi yapmaya yönelebilir. Bu yönelmeyi gerçekleştiren sadece amir irade kuvvetidir.

Bedensel fiiller bu amir irade kuvvetinin hizmetkârları olan kuvvetler tarafından gerçekleştirilir. Bu kuvvetler, bedenın bu fiiller için tahsis edilmiş olan kısımlarına dağılmış bulunurlar. Onların bazıısı sinirler, bazıısı kaslardır ve bunlar, insanlar ve hayvanların kendileriyle arzu ettikleri fiilleri gerçekleştirdikleri organların içine yayılmışlardır. Bu organlar ise eller, ayaklar ve bedenın irade ile hareket ettirilen diğer kısımlarıdır. O halde bedenın bu tür kısımlarına yayılmış olan bu kuvvetlerin hepsi, kalpte bulunan amir irade kuvvetinin bedensel aletleri ve hizmetkârlarıdır.

3 Kullanılan kelime *el-hukm* (yargı). İstenci yargı yetisi olarak ele alan gelenek ve modern felsefenin başlangıcındaki (Descartes, Spinoza vs.) kabulü ile bağlantı kurulabilir. (r.n.)

Bir şeyin bilgisi, akıl kuvvetiyle veya tahayyül kuvvetiyle veya duyusal algı ile elde edilebilir. Akılsal kuvvetle idrak edilme özelliğine sahip olan bir şeyin bilinmesi arzu edildiğinde, arzu edilen şeyin elde edilmesini sağlayan fiil, akılsal kuvvette bulunan başka bir kuvvetten doğar. Bu fikrî kuvvettir, fikrî kuvvet düşünmeyi, ölçüp biçmeyi, dikkatle incelemeyi ve çıkarsama⁴ yapmayı meydana getiren kuvvettir. Duyusal algı ile kavranma özelliğine sahip olan bir şeyin bilinmesi arzu edildiğinde, onun elde edilmesini sağlayan fiil, beden bir fiili ile ruhun bir fiilinin birleşmesinden doğar. Görmeyi arzu ettiğimiz bir şeyde olup bitenler bunun örneğidir: Çünkü görme olayı gözkapaklarımızı kaldırıp bakışımızı görmek istediğimiz şeye çevirmemizle gerçekleşir. Eğer o şey uzaksa, ona doğru yürürüz ve önünde engel varsa, ellerimizle bu engeli bertaraf ederiz. O halde tüm bunların bedenin fiilleri olmasına karşılık, duyusal algının kendisi ruhun bir fiilidir. Diğer duylarda da durum aynıdır.

Bir şeyin tahayyülü arzu edildiğinde ise bu, farklı yollarla gerçekleştirilir: Onlardan biri, umulan ve beklenen şeyin tahayyül edilmesi veya geçmişte meydana gelen bir şeyin tahayyül edilmesi veya tahayyül kuvvetinin birleştirdiği şeyin temenni edilmesinde olduğu gibi, tahayyül kuvvetinin doğrudan fiili sonucudur. İkincisi, tahayyül kuvvetine duyusal algıdan bir şeyin gelmesi ve bu şeyin kendisinden korkulan veya güvenilir bir şey olarak tahayyül edilen başka bir şeye dönüştürülmesidir. Ayrıca bu, tahayyül kuvvetine akılsal kuvvetten gelen bir şeyin eklenmesi yoluyla da gerçekleştirilir.

4 Sırasıyla: *Fikret* (düşünme), genel olarak, tüm halleriyle (modus) düşünme edimi; özel olarak, birleştirme, çözümleme gibi zihin edimleri. *Ru'yet* (ölçüp biçme) felsefi sezgi. *Taammul* (dikkatle inceleme) bir şeyi tekrar tekrar ve derinlemesine inceleme, Alman idealizmin öz-bilinçle ilgili olarak kullandığı anlamda değil ama daha geleneksel kullanıldığı anlamıyla *reflection*. *Istinbât* (çıkarsama) öncüllerden sonuç çıkarsama. (r.n.)

XXI

Bu Parçaların ve Kuvvetlerin Nasıl Tek Bir Ruh Oluşturabildikleri Hakkında

Ruhun kuvvetleri bunlardır. Amir olan besleyici kuvvet, amir olan duyu kuvvetinin maddesi, duyu kuvveti ise besleyici kuvvetin sureti gibidir. Amir olan duyu kuvveti, tahayyül kuvvetinin maddesi; tahayyül kuvveti ise amir olan duyu kuvvetinin suretidir. Tahayyül kuvveti, akılsal kuvvetin maddesi akılsal kuvvet ise başka bir kuvvetin maddesi olmaksızın tahayyül kuvvetinin suretidir. Akıl kuvveti daha önceki bütün suretlerin nihai suretidir. Arzu kuvvetine gelince, o, sıcaklığın ateşle olması ve ateşin kendisiyle tözleştiği şeye tabi olması gibi, amir olan duyu kuvvetine, tahayyül kuvvetine ve akılsal kuvvete tabidir.¹

Kalp, başka bir organdan emir almayan amir organdır. Ondan sonra beyin gelir. Beyin de amir bir organdır. Ancak onun amirliği birincil değil, ikincildir: O, kalbin emirlerine uyar ve bütün diğer organlara emreder. Çünkü onun kendisi kalbe hizmet eder. Bütün diğer organlarsa kalbin tabii amacına uygun olarak ona hizmet ederler. O bir evin kâhyası ile karşılaştırılabilir. Çünkü kâhyanın kendisi evin sahibinin

1 Yine Aristotelesçi bir derecelendirme şemasının bu kuvvetlere uygulanması ile karşı karşıyayız. Her bir üst yeti bir alt yetinin “biçimidir”, kendi maddesi de biçimini bir üst yetiden alır. Ancak aralarında bir tür karşılıklı ihtiyaç da vardır. Yani, duyunun temel gücü, beslenmenin temel gücünü biçimlendirmekle ondan üstündür, ancak beslenme olmadan duyu da olmaz. (r.n.)

hizmetindedir. Buna karşılık evin diğer mensupları, ev sahibinin her iki konudaki amacına uygun olarak kâhyanın emrindedirler. O sanki ev sahibinin temsilcisidir, onun yerini tutar, onun naibidir ve ev sahibinin uğraşması mümkün olmayan şeylerle uğraşır. Kalbin hizmetinde en yüksek işleri yapmakla görevli olan, beyindir.

Bu işlerden biri şudur: Kalp, tabii sıcaklığın kaynağıdır. Bu tabii sıcaklık ondan bütün diğer organlara yayılır ve sürekli olarak destek alır, beslenir. Bu, tabii canlılık taşıyan ruhun atardamarlar vasıtasıyla kalpten organlara gönderilmesi ile olur. Kalbin kesintisiz sağladığı sıcaklıkla tabii sıcaklık organlar içinde korunmaya devam eder. Ancak organlara kalpten gönderilen sıcaklığı olması gerektiği gibi denkleştirip düzenleyen (ta'dil) organ, beyindir. Bunun sonucunda her bir organa nüfuz eden sıcaklık miktarı denkleştirilip düzenlenmiş ve her organa uygun hale getirilmiş olur. Beynin ilk işi ve bedenin organlarına yaptığı ilk ve en genel hizmet budur.

Beynin diğer bir işi şudur: Sinirler iki çeşittir. Onlardan biri, kalpte bulunan amir duyu kuvvetinin yardımcılarının aletleridir. Bu sinirler her duyuya, duyunun kendine has işinin yerine getirilmesine vasıta görevi görürler. İkinci çeşit sinirler ise kalpte bulunan arzu kuvvetine hizmet eden organların aletleridir. Bunlar da organlara, bu organların iradi olarak hareket etmelerinde vasıta ödevi görürler. Ancak kalbe, duyu sinirlerini, bu sinirlerin kendileri sayesinde kuvvetlerini –ki bu kuvvetler, sözü edilen yardımcıları duymaya muktedir kılarlar– korudukları şeyi sağlama bakımından hizmet eden beyindir. Yine kalbe, hareket sinirlerine, bu sinirlerin kendileri sayesinde kuvvetlerini –ki bu kuvvetler, organları aletler olarak iradi hareketleri gerçekleştirmeye muktedir kılarlar ve bu hareketler sayesinde onlar da [organlar] merkezi kalp olan arzu kuvvetine hizmet ederler– korudukları şeyi sağlama bakımından hizmet eden de beyindir. Bu sinirlerin kuvvetlerini koruyan köklerinin bir kısmı beynin kendi-

sindedir. Bir kısmının ise kökleri omurga boyunca uzanan omuriliktedir ve bu omuriliğin üst kısmı beyinle birleşir. Beyin omurilikle birlikte, kökleri omurilikte bulunan bu sinirlere kuvvetlerini verir.

Beynin diğer bir işi şudur: Tahayyül kuvveti ancak kalbin sıcaklığı belli bir derecede olduğunda işlevini yerine getirebilir. Aynı şekilde akıl kuvveti de ancak kalp belli bir sıcaklığa sahip olduğunda düşünebilir. Onun bir şeyi kendisinde tutması (hıfz) ve hatırlamasında da aynı durum söz konusudur. Şimdi, tahayyülünün iyi bir biçimde iş görmesini, akıl yürütme ve düşünmesinin iyi bir biçimde çalışmasını, akılda tutma ve hatırlamasının iyi bir biçimde gerçekleşmesini sağlayan gerekli ve doğru sıcaklığı kendisine vermesi bakımından kalbe hizmet eden, beyindir. Beynin bir parçası ile tahayyülün, başka bir parçası ile düşünmenin, üçüncü bir parçası ile de akılda tutma ve hatırlamanın iyi bir biçimde gerçekleşecekleri bir tarzda kalbin sıcaklığı ayarlanıp düzenlenir. Çünkü kalp tabii sıcaklığın kaynağı olduğundan, onun bu sıcaklığının bedeninin diğer kısımlarına yayılabilecek bir fazlalık meydana getirecek tarzda kuvvetli ve fazla olması, zayıf ve az olmaması gerekir. Organların kendileri, kalp tarafından kendilerine gönderilen bu sıcaklığı ayarlayıp düzenlemekte yeterli değildir. Öte yandan kalbin sıcaklığının kendisi de, onun kendine has olan fiillerinin iyi bir biçimde iş görmesi için gerekli olan doğru ölçüde değildir. Bunun için beyin, tabiatı gereği, diğer organlarla karşılaştırıldığında, dokunulduğunda dahi hissedilecek olan soğuk ve nemli bir yapıda vücuda getirilmiştir ve kendisiyle kalbin sıcaklığının belli ve tam bir ayarlamasının gerçekleştirildiği ruhsal bir kuvvetle mücehhez kılınmıştır.

Duyu ve hareket sinirleri, tabiatları bakımından topraksı ve çabucak kuruyabilecek bir özelliktedirler.² Ancak on-

2 Topraksı (arzıyye) kelimesi bazılarına göre, sinirlerin yapıldığı unsurun "toprak" olduğuna işaret eder. (r.n.)

lar sürekli olarak nemli ve uzayıp kısalmaya müsait yumuşaklıkta bulunmak zorundadırlar. Ayrıca duyu sinirleri hiçbir şekilde dumansılık (duhâniyya) içermeyen tabii bir ruha muhtaçtırlar. Şimdi, kalbin ateş gibi son derece sıcak olmasına karşılık, beynin kısımları içine nüfuz eden tabii ruhun durumu böyledir. İşte bundan ötürü çabucak kurumamaları, geyrekleşmemeleri ve kuvvet ve fiillerinin heba olmaması için, bu sinirlerin kökleri kalbin içine yerleştirilmemiş, beyin ve omurilik içine yerleştirilmiştir. Çünkü bunların her ikisi de çok nemlidir. Böylece sinirlere onlardan nem akabilir ve bu nem sinirleri yumuşak tutabilir. Bu suretle de, sinirlere bağlı olan ruhsal kuvvetler bu nem tarafından korunmuş olurlar. Bazı sinirlerde, bu sinirlere nüfuz eden nemin, hiçbir biçimde pelteleşmemiş, su gibi ince olması gerekir. Başka bazılarında ise belli bir pelteleşme (luzûca) olmak zorundadır. Şimdi, hiç pelteleşmemiş, ince ve su gibi olan, neme ihtiyaç duyan sinirlerin kökleri beyinde bulunur. Buna ilaveten nemi pelteleşmiş olmak ihtiyacında olan, sinirlerin kökleri ise omurilikte bulunur. Nemi az olması gereken sinirlere gelince, onların kökleri de omuriliğin en alt kısmında ve kuyruksokumunda bulunur.

Beyinden sonra rütbe bakımından karaciğer, ondan sonra dalak ve bundan sonra da üreme organları gelir. Çünkü bir cismin bir organdan ayrılması ve başka bir organa gitmesi sonucunu doğuran cisimsel bir fiili gerçekleştirmeye ihtiyacı olan veya böyle bir fiili gerçekleştirme özelliğine sahip olan organlar içinde bulunan her kuvvette, ya bu başka organın birinci organla birleşik olması gerekir, birçok sinirin beyinle ve birçoğunun omurilikle birleşik (muttasıl) olması gibi, ya da ağız, akciğer, böbrekler, karaciğer, dalak ve benzerlerinde olduğu gibi, bu kuvvet ister memur, ister amir bir kuvvet olsun, bu organla birleşik olan, bu cismin içinde akaçağı bir yolun veya kanalın olması zorunludur. Bu kuvvetin bir başka şeyde ruhsal bir fiil meydana getirme ihtiyacında

olduğu veya böyle bir özelliği olmasının söz konusu olduğu her seferinde, beynin kalp üzerindeki fiilinde olduğu gibi, ikisi arasında cisimsel bir kanalın olması zorunlu değildir.

Akciğer kalbe, kalpte bulunan tabii ruhu desteklemek ve onunla karıştırmak amacıyla dışarıdan hava getirmek bakımından hizmet eder. Eğer onun [kalbin] herhangi bir parçasında dumansı şey ortaya çıkarsa, bu dumansı şey dışarı atılmak suretiyle o düzeltilmiş, iyileştirilmiş olur. Böylece kalpten atardamarlar vasıtasıyla organlara giden tabii ruh miktarı ayarlanıp düzenlenmiş olur. Akciğerin fiili ile beyninkiler arasındaki fark şudur: Beyin, soğukluğu ve nemi ile tabii ruhta bulunan ve aşırı sıcaklıkla kuruluğun sonucu olan dumansı şeyi söndürür. Böylece tabii ruh, daha önce sıcak ve kuru olduğu halde şimdi sıcak ve nemli olur ve tam olgun, pişkin bir hale (pepsis) gelir. Bu olgunluğun ve pişkinliğin sonucu olarak duyu ve arzu kuvvetlerini destekler. Akciğere gelince, o tabii ruha onda daha önce olmayan “olgunlaşmamış, pişmemiş” havayı verir ve ondan daha önce onda olan şeyi alıp dışarı atar.

Varlığa gelen ilk organ, kalptir. Daha sonra beyin, karaciğer, dalak gelir. Sonra bunları diğer organlar takip eder. Üreme organlarının fiili, bütün diğerlerinin fiillerinden sonra gelir. Testisleri olan erkek hayvanlarda kalpten gelen erkeksi sıcaklıkla erkeklik “ruh”unu muhafaza eden testislerin fiilinde açıkça görüldüğü üzere, onun beden içindeki hâkimiyeti de azdır.

Üremenin gerçekleşmesini sağlayan kuvvette bir hâkim olan kısım (raisa), bir de hizmet eden kısım vardır. Hâkim olan kısım kalpte, hizmetkâr kısım ise üreme organlarında bulunur. Üremenin gerçekleşmesini sağlayan kuvvet iki çeşittir. Biri bu kuvvete sahip olan hayvanın kendisinden meydana geldiği maddeyi hazırlayan (mu'id) kuvvet, öbürü bu hayvan türünün suretini veren ve maddeyi bu sureti almaya doğru hareket ettiren kuvvettir. Maddeyi hazırlayan kuvvet

dişilik kuvveti, sureti veren kuvvet ise erkeklik kuvvetidir. Çünkü diş, maddeyi hazırlayan kuvvetle diş, erkek ise bu maddeye bu kuvvete sahip olan bu türün suretini veren kuvvetle erkektir.

Kalbe, hayvanın maddesini vermek bakımından hizmet eden organ ise, insan söz konusu olduğunda meniye meydana getiren organ ve rahimdir. Çünkü dişinin rahmine geldiğinde ve orada rahmin insan suretini almak için hazırlanmış olduğu kanla karşılaştığında meni, bu kana bir kuvvet verir ki, bu kuvvetle o, kendisinden insanın organlarının, her organın suretinin ve nihayet bütün olarak insanın suretinin meydana geleceği bir hareket yapar. Demek ki rahimde bulunan hazırlanmış kan insanın maddesi, meni ise bu maddeyi onda suretin meydana gelmesine doğru hareket ettiren şeydir. Meninin rahimdeki hazırlanmış kanla ilişkisi, sütü mayalayan mayanın sütle ilişkisi gibidir. Nasıl ki maya, mayalanacak sütün parçası ya da maddesi değildir, ama mayalanmanın bir failidir, aynı şekilde meni de rahimde vücut bulan şeyin parçası ya da maddesi değildir. Nasıl ki mayalanmış süt mayadan meydana gelir, aynı şekilde cenin de meniden meydana gelir. Ancak onun rahimdeki kandan meydana gelişi, mayalanmış sütün sağılmış süttten, ibriğin bakırdan meydana gelişi gibidir.

İnsanda meniye meydana getiren şey, meninin içinde bulunduğu kaplardır. Onlar kasık derisinin altında bulunan damarlardır. Testisler de buna belli miktarda bir katkıda bulunurlar. Bu damarlar peniste bulunan kanala açılırlar ve bu damarlardan meni, penis kanalına akar, oradan geçer, rahme dökülür ve rahimde bulunan kana bir kuvvet ilkesi verir. Bu ilke kanı, organları, her organın suretini ve insanın tüm bedeninin suretini meydana getirmeye doğru hareket ettirir.

Meni erkeğin aletidir. Aletler ya birleşiktirler (muvâsıl) veya ayrı (müfârik). Buna örnek olarak hekimin aletleri verilebilir: Çünkü el, neşter ve ilacın üçü de hekimin hastalık-

ları tedavide kullandığı aletlerdir. Ancak ilaç, hekimden ayrı olan bir alettir. Hekim ilacıyla ancak bu ilacını yaparken, hazırlarken ve ona hastanın bedenini sağlığa kavuşturacak olan kuvvetini verirken birleşik durumdadır. İlaç bu kuvvete sahip olur olmaz, hekim onu hastanın bedenine koyar ve bu ilacı koyan hekim ortada olmasa veya ölmüş olsa bile ilaç hastayı sağlığa yöneltir. İşte meninin de durumu böyledir. Neşter ise fiilini ancak onu kullanan hekimle birlikte olduğu zaman yapabilen bir alettir. Ele gelince, o, hekime neşterden daha birleşik bir şeydir. İlaç ise hekimle birleşik olmaksızın kendisinde taşıdığı kuvvetle fiilini gerçekleştirir. İşte meni de böyledir; çünkü o, erkeğin üreme kuvvetinin ayrı (müfârik) olan bir aletidir. Meni kapları ve testisler ise onun bedene birleşik üreme aletleridir. Kalpte bulunan hâkim kuvvetin emri altında meniye meydana getiren damarlar, hekimin kendisiyle ilacını yaptığı ve bu ilaca, hastanın bedenini sağlığa doğru götüren kuvveti koyduğu eline benzer. Çünkü kalbin tabiatı gereği kullandığı bu damarlar, meniye, rahimde hazırlanmış olan kanı, söz konusu hayvan türünün suretini almaya doğru götüren bir kuvvet kazandırmasında alet görevi görürler.

Kan, meniden kendisini surete doğru hareket etmeye muktedir kılan kuvveti aldığı anda, meydana gelen ilk şey kalptir. Diğer organların teşekkülü kalpte meydana gelen diğer kuvvetlerin ortaya çıkmasına bağlıdır. Onda besleyici kuvvetin yanında maddeyi hazırlayan kuvvet de ortaya çıkarsa özel olarak dişilik organları, sureti veren kuvvet ortaya çıkarsa özel olarak bir erkeğin organları olarak meydana gelir. Bundan sonra birincilerde özel olarak dişilik üreme kuvveti, ikincilerde ise erkeklik üreme kuvveti meydana gelir. Bunun arkasından da dişi ve erkekte aynı biçimde olmak üzere, geri kalan ruhsal kuvvetler varlığa gelirler.

Bu iki kuvvet, yani erkeklik ve dişilik kuvveti, insan türünde ayrı cinsten şahıslarda [kadın-erkek] bulunur. Bitkilerin çoğunda ise onlar, tohumdan meydana gelen birçok bit-

kide olduğu gibi, tek bir şahısta tamamen birleşmiş olarak bulunurlar. Çünkü bitkide madde bulunduğu gibi, bu maddeyi surete doğru hareket ettiren bir kuvvet de vardır. Çünkü tohumda sureti kabul etme yönünde bir istidatla birlikte onu bu sureti kabul etmeye doğru iten bir kuvvet vardır. İşte ona sureti kabul etme istidadını veren dişilik kuvveti, bu surete doğru hareket ettiren ilkeyi veren ise erkeklik kuvvetidir.

Hayvanlar içinde de bu özelliğe sahip olanlar vardır. Onlarda ayrıca öyle bazıları vardır ki, bunların dişilik kuvvetleri tamdır; ancak bu kuvvet işlevini belli bir sınıra kadar yapan eksik bir erkeklik kuvveti ile birliktedir. Bu erkeklik kuvveti daha sonra zayıflar ve dışarıdan gelen bir yardıma ihtiyaç gösterir. İnce kabuklu yumurta³ yapan hayvanlarla çok sayıdaki farklı türden balıklar bu kabıldendir. Bu balıklar yumurtladıktan sonra onları saçarlar; daha sonra arkalarından erkekleri gelir ve bu yumurtalara sıvı akıtırlar. Sıvının tesadüf ettiği yumurtalardan hayvanlar çıkar, değmedikleri ise bozulur.

Ancak insan böyle değildir. Bu iki kuvvet onda, iki ayrı cinsten şahısta [kadın-erkek] bulunur. Onlardan her birinin kendisine özel, herkes tarafından bilinen organları vardır. Buna karşılık bütün diğer organlar her iki cinsten müşterektir. Aynı şekilde, her iki cins şu iki husus dışında bütün ruhsal kuvvetler bakımından ortaktır: a) Her iki cins tarafından ortak olarak sahip olunan organlar, erkekte daha sıcaktır, b) hareket etme ve hareket ettirme işlevine sahip olan organlar erkekte daha güçlüdür. Ruhsal arazlara [tutkular] gelince, onlar içinde öfke (gazab) ve sertlik, acımasız-

3 *Beyz-ur rîh* (wind-eggs), kelimesi kelimesine, “rüzgâr/yel yumurtası”, ince kabuklu, kolay bozulan yumurta. Aristoteles, *Peri ta zōa historiai*’da [Hayvanların Tarihi] (VI, 9) tavus kuşunun yumurtasının böyle olduğunu belirtir. Câhız’a bakarsak (*Kitâb-ül Hayevân*), tavuk, kelik, güvercin, tavus ve ördek bu şekilde yumurta yapan hayvanlardır. Bu yumurtanın içinde boşluk (yel) olduğundan, dolayısıyla kırılgan ve çabuk bozulmaya müsait olduğundan böyle adlandırılmıştır. (r.n.)

İdeal Devlet

lık (kasva) gibi kuvvete yönelik olanlar dişilerde daha zayıf, erkeklerde daha güçlüdür. Merhamet ve şefkat gibi zayıflığa yönelik olanlar ise, dişilerde daha güçlüdür. Ancak erkekler arasında duyguları dişilerinkine veya kadınlar arasında duyguları erkeklerinkine benzeyen bazılarının bulunması imkânsız değildir. İnsanda erkek ve dişi bu şekilde birbirlerinden ayrılırlar.

Duyu kuvveti, muhayyile kuvveti ve akılsal kuvvete gelince, erkek ve dişi arasında bunlar bakımından bir fark yoktur. Dış dünyada bulunan nesnelerden yardımcı duyu kuvvetleri üzerinde duyusal izlenimler [imgeler] meydana gelir. Sonra farklı beş duyu tarafından algılanan farklı türden duyusallar, amir duyu kuvvetinde birbirleriyle birleştirilirler. Bu kuvvette meydana gelen duyusallardan, muhayyile kuvvetinde tahayyülün konusunu teşkil eden izlenimler (rusûm) teşekkül eder. Bu izlenimler duyularla artık doğrudan bir temasın olmadığı bir durumda da tahayyül kuvvetinde varlıklarını korurlar. Muhayyile kuvveti bazen onları birbirinden ayırmak, bazen birleştirmek suretiyle bu izlenimler üzerinde tasarrufta bulunur. Bu birleştirmeler (tarkibât) tür bakımından çok sayıda ve sınırsızdır. Onların bazıları doğrudur, bazıları ise yanlışır (kâzib).

XXII

Düşünce Gücü, Akıl Yürütmenin Mahiyeti ve Nedenleri Hakkında

Şimdi akılsal kuvvette çeşitli türden akılsalların izlenimlerinin tasavvuru (irtisam) meselesi kalıyor. Akılsal kuvvetle tasavvur edilme özelliğine sahip olan akılsallar (ma'kûlât) içinde a) tözleri bakımından bilfiil akıl olanlar ve bilfiil akılsal olanlar vardır. Bunlar maddeden tamamen korunmuş olan varlıklardır; b) onlar içinde tözleri bakımından bilfiil akılsal olmayanlar vardır. Bunlar ise taşlar, bitkiler gibi şeylerle genel olarak cisim olan veya maddi bir cisimde bulunan veya maddenin kendisi olan ve varlığını maddeye borçlu olan her şeydir. Çünkü bunlar ne bilfiil akıllar, ne de bilfiil akılsallardır. İnsanda baştan itibaren, onun tabiatı gereği var olan akla gelince, o, akılsalların tasavvurlarını kabul etmek üzere hazırlanmış maddi bir istidattır. O, bilkuvve akıl ve maddi akıldır; o aynı zamanda, bilkuvve akılsaldır. Bir maddede olan veya madde olan veya sureti yalnızca maddi olan [madde sahibi olan] diğer şeylere gelince, onlar ne bilfiil, ne de bilkuvve akıllardır. Onların bilfiil akılsallar olmaları mümkündür. Ancak onların tözleri, kendiliğinden bilfiil akılsal olmaları için yeterli değildir. Aynı şekilde, ne akılsal kuvvette, ne de insana tabiatın verdiği diğer şeylerde kendiliğinden bilfiil akıl olma gücü vardır. Tersine, bilfiil akıl olmak için akılsal kuvvetin, kendisini kuvveden fiile çıkaracak baş-

ka bir şeye ihtiyacı vardır. Ve o, ancak kendisinde akılsallar ortaya çıktığında bilfiil akıl olur.

Bilkuvve akılsallar, bilfiil akıl tarafından düşünüldükleri zaman bilfiil akılsallar olurlar. Ancak onlar kendilerini kuvveden fiil haline geçirecek başka bir şeye muhtaçtırlar. Onları kuvveden fiile geçiren bu fail, tözü bilfiil akıl olan ve madde-den “ayrı” bir varlıktır. Bilkuvve akıl olan maddi (hayûlânî) akla, Güneş’in, gözün görme eylemi için verdiği ışığa benzer bir şey veren bu akıldır. Çünkü bu tözü bilfiil olan aklın, maddi akla nispeti, Güneş’in gözün görmesine olan nispeti gibidir. Çünkü görme belli bir maddede olan bir kuvvet, bir istidattır ve o, [bilfiil] görmeden [görme eyleminden] önce bilkuvve görmedir. Renkler de görülmeden önce, bilkuvve görülenler, görülebilir olanlardır. Nasıl ki gözde bulunan görme kuvvetinin tözünde, bilfiil görme yeterliliği yoktur, aynı şekilde renklerin kendileri de bilfiil görülebilir olmak için yeterli değildir. Gözün görmesi için ışığı veren, ikisini birleştiren Güneş’tir. Böylece görme, Güneş’ten aldığı ışıkla bilfiil gören ve bilfiil görme; renkler daha önce bilkuvve görülen, bilkuvve görülebilir oldukları halde bu ışıkla bilfiil görülen, bilfiil görülebilir olanlardır. Aynı şekilde bilfiil olan bu akıl maddi akla, maddi aklın kendinde kavrayacağı bir şey verir ki, bu şeyin maddi akla nispeti, ışığın görmeye olan nispeti gibidir. Nasıl ki görme, ışığın kendisiyle, görmenin nedeni olan ışığı, ışığın ve dolayısıyla görmenin de nedeni olan Güneş’i ve yine aynı ışıkla bilkuvve görülen, görülebilir olan şeyleri görürse ve böylece bu şeyler onun tarafından bilfiil görülen şeyler olurlarsa, maddi aklın da durumu aynıdır. Çünkü o da kendisine karşı durumu ışığın görmeye karşı durumuyla aynı olan şeyle [yani, nasıl ki ışık görmenin aracıysa, maddi aklın kavramasının aracı olan şeyle], hem bizzat bu kavramaya neden olan şeyi hem de kendisinde bu şeyin tasavvur edilebilmesinin nedeni olan bilfiil aklı kavrar. Yine onunla, daha önce bilkuvve akılsal olan şeyler, bilfiil

akılsal olurlar. Maddi aklın kendisi de, daha önce bilkuvve akıl olduktan sonra bilfiil akıl olur. Bu “ayrı” (mufarık) aklın, maddi akıl üzerindeki etkisi, Güneş’in gözün görmesi üzerindeki etkisine benzer. Bundan dolayı ona Faal Akıl¹ denir ve onun daha önce zikredilen İlk Neden’in altında bulunan “ayrı” varlıklar içindeki derecesi, onuncu sıradır. Maddi akla ise edilgin (munfa’il) akıl denir. İnsandaki akılsal kuvvette Faal Akıl’dan gelen bu yeti, yani insandaki akılsal kuvvetle olan durumu ışığın görme ile olan durumuna benzeyen yeti hasıl olunca [yani, görmenin gerçekleşmesi için gözün ışığa ihtiyacı gibi, insandaki akılsal kuvvetin fiile geçmesi için Faal Akıl’dan kendisine gelmesi gerekli olan yeti ona gelince], [daha önce verili olup] tahayyül kuvvetinde muhafaza edilen duyusallar, akılsal kuvvette [ilk] akılsalları meydana getirir.

Bunlar bütünün parçadan büyük olduğu, bir ve aynı şeye eşit miktarda ait olan iki şeyin, birbirlerine eşit olması gibi, bütün insanlarda ortak olan ilk akılsallardır. Bu ortak ilk akılsallar üç çeşittir: a) birincisi, amelî sanatların² ilkele-ri olan akılsallar, b) ikinci bir grup, insanın fiillerinde güzel ve çirkin olan şeyleri bildiren ilkelerden meydana gelir, c) üçüncüsü gökler, İlk Neden, diğer birincil ilkeler ve bu bi-

1 *El-‘akl-ül fe’âl* yaptıran akıl. Gören değil, görmeye neden olan, gördüren Güneş gibi, düşünen değil (aslında o da düşünür ancak burada vurgu, bizzat onun düşünmesine değil, maddi aklı düşündürmesindedir), düşünmeye (kuvve halindeki aklın bilfiil düşünmesine) neden olması anlamındadır. (r.n.)

2 “Amelî sanatlar”: Diğer nüshalarda her iki kelime de farklıdır, burada “sanatlar” olarak çevrilen kelime *el-hendese* (mühendislik, mimarlık, geometri, alan ölçümü), *el-mühendisîne* (hendese ile uğraşanlar, onun uzmanları), *el-mihn*’i (meslek, iş, sanat), *el-mehîn* (adi, sıradan, gündelik) kapsar. Diğer kelime ise burada tercih edilen *el-‘amelîyye* (amelî, daha çok gündelik işlerle ve mesleklerle ilgili) ve ondan farklı olarak *el-‘ilmîyye* (bilimsel) şeklindedir. Ancak burada kastın, henüz ilk kavramlarla, sistemli bir yapı olan bilimsel düşüncesinin ilgisi olamayacağından, amelî, yani gündelik, sıradan işleri veya meslekleri yapmayı sağlayan genel aksiyomlar olduğu bellidir. (r.n.)

Farabî

rincil ilkelerden meydana gelen şeyler gibi insanın fiillerinin konusu olmayan varlıkları bilmede kullanılan ilkelerden, bu ilkelerin ilkeleri ve bunların mertebelerinden oluşur.

.

XXIII

İrade ve Seçme Arasındaki Fark ve Mutluluk Hakkında

İnsanda bu akılsallar var olduğunda, onda tabiatı gereği, dikkatle inceleme (taammul), derin düşünme (raviyya), düşündüklerini koruyup birbirine bağlayarak (fıkr)¹ bir sonuca gitme, çıkarsama yapma (istinbat) arzusu meydana gelir. Yine insanda, başta düşünülen şeylerin bazısına yönelik arzu ve çıkarsadığı, sonuca vardığı şeylerin bazısına yönelme, bazısından da kaçınma isteği de ortaya çıkar. İnsanda genel olarak idrak edilen şeye karşı duyulan eğilim (nuzû'), iradedir. Eğer o eğilim duyunun veya tahayyülün sonucu ise, genel bir adla, yani "irade" adıyla adlandırılır. Eğer o genel olarak düşünüp taşınmanın ve akılsal düşüncenin sonucu ise, ona "seçme" (ihtiyâr) denir. Seçme, özel olarak insanda bulunur; duyu veya tahayyülden doğan arzu, eğilim ise başka hayvanlarda da vardır.

İnsandaki ilk akılsallar, onun mükemmelleşmesini tamamlamadaki (istikmâl) ilk aşamayı teşkil eder. Ancak bu akılsallar ona sadece mükemmelleşmenin tamamlanarak nihayete ulaşmasında kullanılmak üzere verilmişlerdir. Bu nihai mükemmellik ise, mutluluktur. Mutluluk, insan ru-

1 Bazı nüshalarda zıkr (anma, hatırlama, yâd etme, dile getirme); burada, çıkarım yapmak için ilk öncülleri koruyup birleştirmeyi sağlama anlamındadır. (r.n.)

hunun varlık bakımından, güç alacağı bir maddeye ihtiyaç duymadığı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır. Çünkü o bu noktada cisim dışı ve maddeden bağımsız tözler grubuna dâhil olur ve ebediyen bu durumda kalır. Ancak mertebesi Faal Akıl'dan aşağıdadır.

Bu mertebeye ancak, bazısı fikrî, bazısı bedensel olmak üzere, tamamı iradi olan fiillerle ulaşılır. Bunlar gelişigüzel fiiller değil, kesin ve belirli tavrın² ve melekelerin sonucu olan kesin ve belirli fiillerdir. Çünkü mutluluğa engel olan iradi fiiller de vardır. Mutluluk, kendisi için istenen, hiçbir zaman bir başka şeyin elde edilmesi için istenmeyen, “iyi”dir. Onun ötesinde, insanın elde edebileceği daha büyük bir şey yoktur. Mutluluğun elde edilmesinde yararlı olan iradi fiiller, güzel fiillerdir. Bu fiillerin doğduğu istidat ve melekeler ise erdemlerdir. Bunlar kendi özleri bakımından değil, mutluluğun kendisinden ötürü iyi şeylerdir. Mutluluğa engel olan fiiller kötü şeyler, yani kötü fiillerdir. Bu fiillerin doğduğu istidatlar ve melekeler ise eksiklikler (nakâis), erdemsizlikler (razâil) ve aşağılık niteliklerdir (hasâis).

O halde insanda bulunan besleyici kuvvet, bedene hizmet için vardır. Duyu ve tahayyül kuvvetleri ise hem bedene, hem de akılsal kuvvete hizmet için vardır. Bu üç kuvvetin bedene hizmeti, netice itibarıyla akılsal kuvvete hizmetleri demektir. Çünkü akılsal kuvvet, birincil olarak bedene bağlıdır; onunla ayakta durur. Akılsal kuvvetin kendisine gelince, onda amelî olan bir kısım vardır, nazari olan bir kısım vardır. Amelî akıl, nazari akla hizmet için vardır. Nazari akıl ise başka bir şeye hizmet için değil, mutluluğa ulaştırmak için vardır. Bütün bunlar [kuvvetler] arzu kuvvetiyle birlikte bulunurlar. Arzu kuvveti ise kendi payına hem duyu, hem tahayyül, hem de akıl kuvvetine hizmet eder. Hizmetkâr idrak kuvvetleri, hizmet ve fiillerini ancak arzu kuvvetinin yar-

2 *Hay'a* ve çoğulu *hay'at*; şekil, biçim, görünüm, hava, eda, tavır, hâl vs. anlamlara gelir. (r.n.)

İdeal Devlet

dımıyla gerçekleştirebilirler. Çünkü duyu, tahayyül ve derin düşünme, duyulan, tahayyül edilen veya düşünülenle ilgili bir arzu ve bilgi kendileriyle birlikte bulunmadıkça, fiillerini kendi başlarına gerçekleştirme konusunda yeterli değildir. Zira irade, idrak edilen şeye arzu kuvvetiyle yönelmedir. Bu mutluluk nazari akılla bilindiğinde, arzu kuvvetiyle bir amaç olarak tesis edilip istendiğinde, düşünme kuvvetiyle, tahayyül ve duyu kuvvetlerinin de yardımıyla bu amaca ulaşmak için yapılması gereken şeyler keşfedildiğinde ve nihayet arzu kuvvetinin aletleriyle bu fiiller gerçekleştirildiğinde, insanın bütün fiilleri iyi ve güzel fiiller olur. Bunun tersine olarak mutluluk bilinmediğinde veya arzu edilen bir amaç olarak tesis edilmeksizin bilindiğinde, arzu kuvvetiyle ondan farklı bir şey bir amaç olarak tesis edilip arzu edildiğinde, düşünme kuvvetiyle, tahayyül ve duyu kuvvetlerinin de yardımıyla bu farklı şeye ulaşmak için gerekli fiiller keşfedildiğinde ve nihayet arzu kuvvetinin aletleriyle bu fiiller gerçekleştirildiğinde, insanın bütün fiilleri çirkin fiiller olur.

XXIV

Rüyaların Nedeni Hakkında

Muhayyile kuvveti, duyu kuvveti ile akıl kuvveti arasında bulunan bir orta kuvvettir. Duyu kuvvetinin bütün yardımcıları bilfiil duydukları ve fiillerini gerçekleştirdiklerinde, muhayyile kuvveti onlardan etkilenir, duyuların kendisine getirdikleri duyusallarla meşgul olur, onları kaydeder. O aynı zamanda akılsal kuvvete hizmet etmek ve arzu kudretine yardımcı olmakla meşguldür.

Ancak duyu, tahayyül ve akıl kuvvetleri, uykuda olduğu gibi, fiillerini gerçekleştirmeyip ilk mükemmellikleri durumunda olduklarında, tahayyül kuvveti kendi kendisiyle baş başa kalır, duyular tarafından sürekli olarak kendisine gönderilen yeni duyusal imgelerden kurtulur. Aynı şekilde, akıl ve arzu kuvvetlerine hizmet etmekten de kurtulur. Böylece, kendisinde muhafaza ettiği duyusalların imgelerine döner, birbirleriyle birleştirmek veya birbirinden ayırmak suretiyle onlar üzerinde fiil ve tasarrufta bulunur.

Ancak duyusalların imgelerini muhafaza etmek ve onları birbirleriyle birleştirmek dışında, tahayyül kuvvetinin üçüncü bir fiili daha vardır ki, o da “taklit”tir (muhâka). Bu, ruhun diğer kuvvetlerinden farklı bir özelliğidir ve bu özellik sayesinde muhayyile, kendisinde muhafaza ettiği duyusalları taklit etme kudretine sahiptir. O bazen duyulan şeylerin taklitleri olan kendisinde muhafaza ettiği duyusal-

ları birbiriyle birleştirmek suretiyle, beş duyu tarafından algılanan duyusalları taklit eder; bazen akılsalları, bazen besleyici kuvveti, bazen arzu kuvvetini taklit eder. Aynı şekilde, mizacın soğuk veya sıcak olması durumunda, bedenin sıcaklık veya soğukluğunu taklit eder.

Bu muhayyile kuvveti bedendeki bir istidat (hay'a) ve bir suret olduğundan, belli bir mizaca sahip olan beden, bu mizacı bu kuvvette meydana getirmesi mümkündür. Ancak aynı zamanda ruhsal olduğundan, bu kuvvet, cisimlerin mizacı kabul etmelerindeki tabiatlarına uygun olarak değil, kendi tabiatına uygun olarak beden kendisine getirdiği mizacı kabul eder. Çünkü nemli bir cisim bir başka cisme nemini aktardığında, bu etkiye maruz kalan cisim bu nemi kabul eder ve birinci cisim gibi nemli olur. Ancak bu kuvvet, nemliliğe maruz kaldığında veya nemlilik kendisine yaklaştırıldığında, nemli olmaz; tersine bu nemliliği, onu taklit eden duyusallarla kabul eder. Nasıl ki akıl kuvveti nemi kabul ettiğinde, nemin kendisini değil de onu düşünmek suretiyle nemin mahiyetini kabul ederse, aynı şekilde bu tahayyül kuvveti bir şeye maruz kaldığında o şeyi, failden, kendi tözü-nün ve istidadının kabul edebileceği bir biçimde kabul eder.

Muhayyile kuvvetinin tabiatında kendisine maruz kaldığı her şeyi kabul etmek varsa, buna ek olarak o, bu maruz kaldığı etkiyi kendisine geldiği biçimde kabul etmek özelliğine sahipse, bu kabul etmeyi iki biçimde yapar: Ya onu olduğu gibi ve kendisine geldiği gibi kabul eder veya o şeyi taklit eden duyusallarla onu taklit eder. Eğer onun tabiatı o şeyi olduğu gibi kabul etmemekse, bu takdirde onu, kendisine rastladığı ve o şeyi taklit edebilme özelliğini taşıyan duyusallar aracılığıyla taklit eder. Ancak muhayyilenin, akılsalları akılsal olarak kabul etme gücü olmadığından, akılsal kuvvet sahip olduğu akılsalları kendisine verdiğinde, onları akılsal kuvvetin kendisinde oldukları şekilde kabul edemez; ancak uygun olan duyusal şeylerle taklit edebilir. Beden, herhangi

bir zamanda mevcut mizacını ona verdiğinde, bu mizacı kendisinde bulunan ve bu mizacı taklit edebilme özelliğine sahip olan duyusallarla taklit ederek kabul eder. Eğer muhayyile kuvvetine duyularla algılanan bir şey verilirse, bu şeyi bazen kendisine verildiği gibi kabul eder, bazen ise o duyusalı taklit eden başka duyusallarla taklit ederek kabul eder.

Tahayyül kuvveti, arzu kuvvetini öfke veya şehvet veya genel olarak herhangi bir duygu (infi'al) gibi bir nitelik (kayfiyya) veya hal için hazırlıklı bulunduğu, bu kuvveti [arzu kuvvetini], bazı fiilleri birbirleriyle birleştirerek taklit eder. Bu fiiller, arzu kuvvetinin o an kabul etmeye hazır olduğu melekeden çıkma özelliğine sahip olan fiillerdir. Bundan dolayı bu tür durumlarda yardımcı kuvvetler, bazen, hizmetkâr organları, bu heyecan gerçekten arzu kuvvetinde meydana geldiğinde onların sahiden gerçekleştirdikleri fiilleri gerçekleştirmeye iterler. Böylece tahayyül kuvveti, bu fiille, bazen bir fiili taklit eden bir adama, bazen insana bir fiili hatırlatan bir adama benzer.¹ O sadece bu değildir; ayrıca beden mizacı, arzu kuvvetinde bir duygu tarafından uyarılabilecek bir mizaç olduğunda, tahayyül kuvveti bu mizacı, genel olarak arzu kuvvetinde bu tutkunun sonucu olan fiilleriyle taklit eder ve bu, bu tutkunun fiilen hasıl olmasından önce olur. Böylece, kendilerinde arzu kuvvetine hizmet eden kuvvetlerin bulunduğu beden kısımları, gerçekten bu fiillere yönelirler. Mesela beden mizacı, arzu kuvvetinde cinsel birleşme arzusu uyandırma özelliği taşıyan bir mizaç olduğunda, tahayyül kuvveti bu mizacı, cinsel birleşme fiilleriyle taklit eder; öyle ki, bu işleve sahip olan organları, birleşme fiilini icra etmeye hazırlar. Bu gerçekten o anda ortaya çıkan bir arzu sonucu olarak değil, tahayyül kuvvetinin genel olarak bu arzu ile birlikte olan fiillerle bu

1 Bir nüshada: "... bazen şaka yapan bir insana (hâzil), bazen de uyarıcı (munbih) bir insana benzer." Başka bir nüshada: "... bazen bir alaycıya bazen de ölüye (meyyit) benzer," geçer. (r.n.)

arzuyu taklit etmesinden ötürü meydana gelir. Diğer duygularda da aynı şey söz konusudur: Benzer şekilde, bazen bir insan uykusunda kalkar ve bir başkasını vurur veya uykusunda kalkar, herhangi bir dış olay olmaksızın kaçır. Tahayyül kuvvetinin taklit ettiği şey, burada bu şey sanki gerçekten varmış gibi onun yerine geçer.

Tahayyül kuvveti, akılsal kuvveti de, bu kuvvetin sahip olduğu akılsalları, onları taklit etmeye uygun olan şeyleri kullanarak taklit eder. Böylece o, İlk Neden, cisim dışı şeyler ve gökler gibi en üst düzeydeki akılsalları görünüşü güzel olan en üstün, en mükemmel duyusallarla, en alt, en aşağı düzeyden akılsalları da görünüşü çirkin olan duyusallarla taklit eder. Diğer mükemmel akılsalları da görünüşü hoş olan şeylerle taklit eder.

Faal Akıl bilkuvve akılsalları bilfiil akılsallar, bilkuvve akıllı bilfiil akıl haline getiren nedendir; akılsal kuvvet ise bilfiil akıl olma imkânına sahip olan şeydir. Akılsal kuvvet nazari ve amelî olmak üzere iki çeşittir: Amelî aklın işlevi, şu ana ve geleceğe dair tikellerle (cuz'ıyyât) ilgili fiilleri gerçekleştirmek,² nazari aklın işlevi ise insani fiilin konusu olmayan akılsalları kavramaktır. Öte yandan tahayyül kuvveti, akılsal kuvvetin bu her iki çeşidi ile de ilişki içindedir; çünkü akılsal kuvvetin, kendisine nispeti ışığın görmeye nispeti gibi olan, Faal Akıl'dan elde ettiği şey, bazen Faal Akıl'dan tahayyül kuvvetine akar, taşır. Bundan dolayı Faal Akıl'ın tahayyül kuvveti üzerinde de belli bir etkisi (fi'l) vardır. Bu ona bazen gerçek yeri nazari akıl olan akılsalları göndermesi, bazen gerçek yeri amelî akıl olan tikellerle ilgili akılsalları duyusalların biçimi altında vermesi şeklinde olur. Tahayyül kuvveti, böylece, birleştirmiş olduğu duyusallarla taklit etmek suretiyle akılsalları kabul eder. Genel olarak amelî aklın düşünüp taşınıp elde ettiği tikelleri ise bazen oldukları gibi, bazen ise başka duyusallarla taklit ederek kabul

2 Bazı nüshalarda "bilmek". (r.n.)

İdeal Devlet

eder. Bu tikellerin bir kısmı şimdiye aittir, bir kısmı ise gelecekte ortaya çıkar. Ancak bunların hepsi, herhangi bir düşünüp taşınmanın işin içine karışması söz konusu olmaksızın, tahayyül kuvvetinde meydana gelirler.

İşte bu nedenledir ki, bu tür şeyler, daha önce düşünüp taşınma aracılığıyla keşfedilmeksizin tahayyül yetisinde de var olabilirler ve böylece Faal Akıl'ın uykuda tahayyül kuvvetine verdiği bu tikellerden, doğru rüyalar ortaya çıkar. Faal Akıl tarafından tahayyül kuvvetine verilen, ancak tahayyül kuvvetinin kendileri yerine taklitlerini aldığı akılsallardan ise ilahî şeylerle ilgili kehanetler ortaya çıkar.

Bütün bu olaylar bazen uykuda, bazen uyanıkken meydana gelir. Ancak onların uyanıkken ortaya çıkması nadirdir ve çok sınırlı bir insan grubuna özgüdür. Uykuda iken ortaya çıkanların çoğu da tikellerle ilgilidir. Onların da ancak az bir kısmı akılsallarla ilgilidir.

XXV

Vahiy ve Rüyet Hakkında

Bunun açıklaması şöyledir: Muhayyile kuvveti bir insanda son derece güçlü ve tam ise ve ona dışarıdan gelen duyusallar, onu tamamen kaplayacak, dolayısıyla akılsal kuvvete hizmet etmesini engelleyecek şekilde onu tamamen istila etmiyorsa, tersine, onda bu iki şeyle uğraşmasının yanında kendine has fiillerini gerçekleştirebileceği önemli bir fazlalık varsa, onun bu iki faaliyetle meşgul olduğu zamanki uyanıklık hali, onlardan tamamen kurtulduğu zamanki uyku hali gibi olur. Şimdi, muhayyile kuvveti Faal Akıl tarafından kendisine verilen şeylerin çoğunu, bu şeyleri taklit eden gözle görünür duyusallarla temsil eder. Bu tahayyül edilen şeyler kendi paylarına ortak duyu kuvvetine giderler ve orada tasavvur (irtisâm) edilirler. Ortak duyu kuvvetinde onların imgeleri (rusûm) ortaya çıkar çıkmaz, görme kuvvetinin kendisi bu imgelerden etkilenir ve bu imgeler orada tasavvur edilirler. Görme kuvvetinde onların bu tasavvurlarından, gözden çıkan görmeyi görme ışıkları ile birleştiren aydınlık havada onların imgeleri meydana gelir. Bu imgeler havada görünür görünmez geriye dönerler ve gözde bulunan görme kuvveti üzerinde etkide bulunurlar ve bu imgeler tekrar ortak duyu ve muhayyile kuvvetine yansır. Bütün bunlar bir sıra halinde birbirine bağlı olduğu için, Faal Akıl'ın verdiği bu tür şeyler, insan tarafından görülmüş olurlar.

Muhayyile kuvvetinin kendileriyle bu şeyleri taklit ettiği duyusallar, güzellik ve mükemmelliğin en son noktasında bulunan şeyler olduklarında, bu güzellik ve mükemmelliği gören kimse bunun ne kadar büyük ve olağanüstü olduğunu düşünür¹ ve diğer var olan şeyler arasında rastlanılması imkânsız olan olağanüstü şeyler görür. O halde muhayyile kuvveti mükemmelliğin son haddinde olan, bir insanın uyanık halde iken Faal Akıl'dan şimdiki ve gelecekteki tikelleri veya onların duyusal temsillerini, aşkın akılsalların ve diğer şerefli varlıkların temsillerini alması ve onları görmesi imkânsız değildir. Bu adam aldığı bu akılsallarla da ilahî şeylerden haber (nubuvva)² verebilir. Bu, tahayyül kuvvetinin ulaşabileceği en yüksek derece ve insanın tahayyül kuvveti aracılığıyla ulaşabileceği en yüksek makamdır.

Bu adamın altında, bütün bunların bazısını uyanıkken, bazısını uykusunda gören kişilerle, bütün bu şeyleri ruhlarında tahayyül eden, ancak gözleriyle görmeyen kişiler gelir. Bunların da altında bütün bunları sadece uykusunda gören kişiler vardır. Bunlar deneyimlerini taklit edici cümleler, alegoriler (rumûz), bilmece gibi kapalı sözler (lugâz), teşbihler ve eğretilmelerle ifade ederler.³ Bunları deneyimleyenler kendi aralarında büyük ölçüde birbirlerinden farklıdır. Bazıları tikelleri alır ve onları uyanıkken görür, ancak akılsalları alamaz. Bazıları akılsalları alır, onları uyanıkken görür, ancak tikelleri alamaz. Bazıları bu tikeller ve akılsallar içinden bir kısmını alır, görür, ama bazısını görmez. Kimisi uyanıkken hiçbir şey görmez, ancak bu şeylerin bazısını uykuda iken görür. Kimisi bu şeylerin hiçbirini uyanıkken görmez, aldığı her şeyi ancak uykuda alır. Bunun sonucunda,

1 Bir nüshada: "...bu güzellik ve mükemmelliği gören kimse Tanrı'nın ne kadar büyük, ulu ve olağanüstü olduğunu düşünür." (r.n.)

2 Haber, kehanet anlamına gelen sözcük *nubua*'dır. Burada kullanılan sözcük, yani *nubuvva* peygamberlere özgü, yalnızca onlara iletilen ilahi haberi ifade eder. (c.n.)

3 Bir nüshada *yesterûne*, yani "uydururlar", "türetirler". (r.n.)

bunlar uykuda iken tikelleri alırlar, akılsalları almazlar. Kimisi tikelleri almaksızın akılsalları alır, kimisi biraz bunlardan biraz onlardan alır. Kimisi sadece tikellerin bir kısmını alır ve çoğunluğu da bunlar teşkil eder. İnsanlar bu açıdan derece yönünden de farklılık gösterirler.

Bütün bunlar akılsal kuvvete yardımcı mahiyettedir. Bununla birlikte öyle bazı şeyler olabilir ki, onların etkisi altında bir insanın mizacı değişebilir ve bunun sonucu olarak o bazen uyanıkken, bazen uykuda iken Faal Akıl'dan yukarıda sözünü ettiğimiz şeylerin bazılarını alabilecek bir duruma gelebilir. Bazı insanlar bu durumda belli bir zaman kalırlar, bazılarında ise bu durum kısa süre devam eder ve ortadan kalkar. Yine öyle bazı şeyler meydana gelebilir ki, onların etkisi altında insanların mizacı ve tahayyül kuvvetleri bozulabilir. O zaman onlar, tahayyül kuvvetinin meydana getirdiği birleştirmelerin sonuçları olan öyle şeyler görürler ki, bunlar ne gerçekte vardır, ne de gerçekte var olan bir şeyin taklididir. Sinir hastaları,⁴ deliler ve benzerleri bu tür insanlardandır.

4 *El-memrûrûne*, *El-memrûr* safra kesesi ile ilgili olan demektir. Geleneksel tıpta bilindiği gibi bedende dört ana sıvı, karışım maddesi (hult) vardır; kan, balgam, kara safra ve sarı safra. Bedeninde bunlardan sarı safranın diğer üç sıvıya hâkim olduğu kişiye “safravî” mizaçlı kişi denir. Bu mizaca sahip olan kişi de çok sinirli, hemen parlayan kişidir. (r.n.)

XXVI

İnsanın Toplumsallaşma ve Yardımlaşma İhtiyacı Hakkında

Her insan kendini devam ettirmek ve en üstün mükemmelliğini elde etmek için birçok şeye muhtaç olan bir yaratılışta (fitra) varlığa gelmiştir. Onun bu şeylerin hepsini tek başına sağlaması mümkün değildir. Tersine bunun için o, her biri kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak birçok insana muhtaçtır. Her insan bir başka insanla ilgili olarak aynı durumdadır. Bundan dolayı, insan sahip olduğu tabii yaratılışının kendisine verilmesinin gayesi olan mükemmelliğine, ancak birbiriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle ulaşabilir. Bu insanlardan her biri diğer her birinin özel bir ihtiyacını karşılar. Toplumun bütününün bu [karşılıklı] katkısı sonucunda herkesin varlığını devam ettirmek ve mükemmelliğe erişmek için muhtaç olduğu şeyler sağlanmış olur. İşte insan türünde birey sayısının çok olmasının ve insanların bazıları mükemmel, bazıları eksik, kusurlu toplumlar kurarak dünyanın oturulabilir (ma'mura) kısmında bir araya gelmelerinin nedeni budur.

Mükemmel toplumlar büyük, orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir. Büyük toplum, oturulabilir dünyanın bütününde bütün milletlerin bir araya gelmesidir. Orta toplum, oturulabilir dünyanın bir parçasında tek bir milletin bir araya gelmesidir. Küçük toplum, herhangi bir milletin oturduğu top-

raklar üzerinde tek bir şehir halkının bir araya gelmesidir. Bir köy halkının, mahalle halkının, bir sokakta oturanların, nihayet bir ev halkının bir araya gelmesi –ki bu sonuncu, en küçük birliktir– kusurlu, eksik bir toplumu meydana getirir. Mahalle ve köyün her ikisi de şehir için vardır: Ancak köyün şehirle ilişkisi, hizmet ilişkisidir. Buna karşılık mahalle, şehrin bir parçası olarak onunla ilişki içindedir. Sokak mahallenin, ev sokağın bir parçasıdır. Şehir bir milletin yaşadığı toprakların bir parçası, millet üzerinde yaşanan dünyanın bütün toplumlarının bir parçasıdır.

En üstün iyilik ve en büyük mükemmelliğe ilkin ancak şehirde ulaşılabilir, şehirden daha eksik olan bir toplulukta ulaşamaz. Ancak gerçek anlamda iyi, seçme ve irade ile elde edilebilir bir özelliğe sahip olduğundan, kötülükler de ancak, seçme ve iradenin ürünleri olduklarından, şehrin, insanların birtakım kötü amaçlara ulaşmak için birbirlerine yardım ettikleri bir varlık olarak kurulması mümkündür. Bundan dolayı mutluluğun elde edilmesi her şehirde mümkün olmayabilir. O halde insanları, kendileriyle hakiki anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçladıkları bir şehir, erdemli, mükemmel bir şehirdir (madinâ fâdila); insanları, mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplum, erdemli, mükemmel bir toplumdur. Bütün şehirleri, mutluluk veren şeyler için birbirlerine yardım ettikleri bir millet, erdemli, mükemmel bir millettir. Aynı şekilde erdemli, mükemmel evrensel toplum da ancak içinde bulundurduğu bütün milletler mutluluğa erişmek için birbirlerine yardım ettikleri zaman ortaya çıkar.

Erdemli, mükemmel şehir, bütün organları canlı varlığın hayatını tam kılmak ve onu bu canlı durumda tutmak için birbirleriyle yardımlaşan tam ve sağlıklı bir bedene benzer. Şimdi, bedenin organları birbirinden farklı ve bu organların tabii yaradılışları ve kuvvetleri de birbirinden üstündür. Onlar içinde amir bir organ [kalp] ve mertebe bakımından bu

amir organa yakın olan organlar vardır. Bunların her biri, amir organda tabiatı gereği bulunan amaca ulaşmak için, bu organın yerine getirdiği fiili yerine getirmelerini sağlayacak, kendilerinde tabii olarak bulunan bir kuvvetle donatılmıştır. Bunlardan başka yine bazı organlar vardır ki, onlar tabiatları gereği kendileriyle bu sonuncuların, yani kendileriyle amir organ arasında başka hiçbir şey bulunmayan organların amaçlarına uygun olarak fiillerini icra ettikleri kuvvetlerle donatılmışlardır. Bunlar mertebe bakımından ikinci sıradadırlar. Kendi paylarına başka organlar da bu ikinci sıradaki organların amaçlarına uygun olarak fiilde bulunurlar ve böylece sadece başkalarına hizmet eden, hiçbir biçimde yönetmeyen organlara kadar gidilir. İşte bu aynı durum şehir için de geçerlidir. Onun da parçaları yaradılış bakımından birbirinden farklı ve bu parçaların durumları da üstünlük bakımından farklıdır. Şehirde de, amir olan bir insan ve mertebeleri bu insana yakın olan başka insanlar vardır. Bu insanların her biri, kendileriyle bu amirin amacına uygun olarak fiilde bulundukları bir istidat ve melekeye sahiptir. Bu insanlar, mertebe bakımından birinci sıradadırlar. Bu insanların altında, onların amaçlarına uygun olarak fiillerini gerçekleştiren başka insanlar gelir ki, onlar da ikinci sıradadırlar. Onların da altında ikinci sırada zikredilen insanların amaçlarına uygun olarak fiillerini gerçekleştiren insanlar bulunur ve şehrin kısımları, başkalarının amaçlarına uygun olarak fiilde bulunan, ancak kendi amaçlarına uygun olarak kimsenin fiilde bulunmadığı gruplara ulaşıluncaya kadar, böyle bir sıra içinde aşağıya doğru iner. Bu sonuncular, demek ki başkaları tarafından hizmet edilmeksizin başkalarına hizmet edenlerdir. Bundan dolayı da onlar en alt sırada bulunan, en değersiz olanlardır.

Ancak şu noktayı da belirtmek gerekir ki, beden organları tabiidir ve onların sahip oldukları istidatlar, tabii kuvvetlerdir. Buna karşılık şehrin kısımları tabii olmakla birlikte,

bu kısımların, şehirde fiillerini meydana getirirken başvurdukları istidat ve melekeler tabii değil, iradi şeylerdir. Fakat şehrin kısımları, tabiatları bakımından, insanların birbirleri için şunu değil de bunu yapmalarının kendilerine daha uygun olacağı, birbirinden farklı özelliklere sahiptir. Bununla birlikte, genelde onlar tek olarak düşünüldüklerinde sahip oldukları tabii yaradılışları ile değil, aksine sanatlar ve benzerleri gibi kazanmış oldukları iradi melekeleri ile şehrin kısımlarıdır. Ve bedeninin organlarında bulunan tabii kuvvetlere, şehrin kısımlarında bulunan iradi meleke ve istidatlar tekabül eder.

XXVII

Amir Organ Hakkında

Nasıl ki bedende, emredici organ tabiatı gereği kendisi ve özel nitelikleri bakımından bütün organların en mükemmeli ve en tamı ise, aynı zamanda o başka bir organla ortaklaşa sahip olduğu şeyde de [bedeni yönetmek] en üstün olan ise, onun altında kendi paylarına kendilerinden daha aşağıda bulunan organlara emreden başka organlar varsa, ancak onların amirlikleri birincininkinden derece bakımından daha aşağıda ve birincinin amirliğine tabi ise ve bu nedenle aynı zamanda hem emir verici hem de emir alıcı durumundaysalar, aynı şekilde şehrin yöneticisi de özel nitelikleri bakımından onun [şehrin] en mükemmel parçasıdır. Başkasının kendisiyle paylaştığı şeyde [şehri yönetmek] de en üstün olanıdır. Onun altında da, onun tarafından yönetilen ve kendileri de başkalarını yöneten insanlar vardır.

Nasıl ki kalp ilk olarak meydana gelirse, daha sonra bedenin diğer organlarının varlığının, onların kuvvetlerinin meydana gelişinin, onların kendilerine has olan varlık sırası içinde ortaya çıkışlarının nedeni olursa ve bu organlardan biri bozulduğunda bu bozukluğun giderilmesini sağlayan [yine] kalbin kendisi ise, aynı şekilde şehrin yöneticisinin de ilk olarak varlığa gelmesi, sonra onun [şehrin] kısımlarının, bu kısımların iradi melekelerinin meydana gelişinin, onların kendilerine has olan varlık sırası içinde ortaya çıkışlarının

nedeni olması gerekir. Şehrin herhangi bir parçası bozulduğunda bu bozukluğu giderme vasıtalarını sağlayan da odur. Nasıl ki bedende amir organa yakın olan organlar, bu amir organın amacına uygun olan tabii fiiller arasında, tabiatları gereği, onların en şerefliilerini icra ederse, onların altında bulunan organlar ise daha az şerefli fiilleri gerçekleştirirse ve böylece en aşağı cinsten fiilleri yapan organlara kadar ulaşırsa, aynı şekilde şehirde yöneticilik (riyâsa) bakımından şehrin yöneticisine yakın olan kısımlar en şerefli iradi fiilleri, onların altında bulunanlar daha az şerefli iradi fiilleri gerçekleştirirler ve böylece en aşağı cinsten iradi fiilleri yapan kısımlara kadar ulaşılır. Bu tür fiillerin aşağılığı, bayağılığı, bazen son derece faydalı olmalarına karşılık –mesela bedende mesane ve kalınbağırsağın fiillerinde olduğu gibi– onların konularından ileri gelir. Bazen ise onların faydasız olmalarından veya yapılmalarının çok kolay olmasından ileri gelir. Aynı durum şehir ve parçaları tabiatları gereği birbirleriyle muntazam bir biçimde bağlanmış, düzenlenmiş olan her bütün için söz konusudur. Çünkü bunlar, diğer parçalara göre konumu, sözünü ettiğimiz konum olan bir amire, yöneticiye sahiptirler.

Bütün varlıkların da durumu böyledir. Çünkü İlk Neden'in diğer varlıklara nispeti, erdemli şehrin hükümdarının onun diğer kısımlarına nispeti gibidir.¹ Çünkü maddeden korunmuş olan varlıkların mertebeleri İlk Neden'e yakındır. Onların altında göksel cisimler, göksel cisimlerin altında da maddi cisimler bulunur. Bütün bu varlıklar İlk Neden'in izinden giderler, onu takip ederler, onu kılavuz olarak alıp taklit ederler. Ancak her varlık bunu kendi gücüne göre evrende tesis edilmiş mertebesine uygun olan gayesini izlemek suretiyle yapar. Şöyle ki, onlar içinde en

1 Bir nüshaya göre: “Çünkü İlk Neden'in diğer varlıklara göre konumu, diğer toplumlar karşısında erdemli toplumun konumu gibidir.” Ancak bu okuyuş *eczâ* (parçalar) kelimesinden anlaşılacağı üzere doğru değildir, aksi halde filozof *aksâm* (kısımlar) veya benzeri bir kelime kullanırdı. (r.n.)

sonda olan kendisinin mevki bakımından biraz üstünde olanın gayesini takip eder. İkinci de, kendi payına mevki bakımından kendi üstündekinin gayesini, üçüncü, mevki bakımından kendisinin üstünde bulunanın gayesini takip eder ve kendileri ile İlk Neden arasında artık başka bir varlığın bulunmadığı varlıklara ulaşıncaya kadar bu böylece devam edip gider. Bütün varlıklar, bu düzene uygun olarak [doğrudan veya dolaylı olarak] İlk Neden'i takip ederler. Varlıklarını kendisine borçlu oldukları şeye ta baştan itibaren sahip olanlar, İlk Neden'i ve onun gayesini ta baştan itibaren taklit ederler. Bundan dolayı, onlar ebedî mutluluğu tadarlar ve en yüksek mevkileri işgal ederler. Varlıklarını kendisine borçlu oldukları şeye ta baştan sahip olmayanlar, elde etmeyi umdukları bu şeye, yönelmelerini sağlayan bir kuvvete sahiptirler. Onlar bu şekilde İlk Neden'in gayesini taklit edebilirler. Erdemli şehrin de böyle olması gerekir. Çünkü onun da bütün kısımlarının, fiilleri ile mevkilerine göre, İlk Yöneticilerinin gayesini takip etmesi gerekir.

Erdemli şehrin yöneticisi, rastgele bulunmuş herhangi bir insan olamaz. Çünkü yöneticilik iki şeyle olur: a) O insan, yaratılışı ve tabiatı bakımından yöneticiliğe istidatlı olmalıdır, b) O insan, yöneticilikle ilgili iradi meleke ve tutumları kazanmış olmalıdır. Bunlar ise tabiatı gereği yöneticiliğe istidadı olan insanda gelişip ortaya çıkacaklardır. Öte yandan, her sanat yöneticiliğe uygun değildir; tersine, nasıl ki insanların çoğu tabiatları gereği hizmet etmek için uygunsalar, sanatların çoğu da şehirde hizmet etmek için uygun olan sanatlardır. Bazı sanatlar, diğer bazı sanatlara hizmet ederken, bazıları da diğer bazı sanatları yönetir. Bazıları ise herhangi bir başka şeyi yönetmeksizin sadece hizmet eder. Bundan dolayı erdemli şehri yönetecek sanat rastgele seçilmiş herhangi bir sanat olamayacağı gibi, rastgele seçilmiş herhangi bir melekenin sonucu da olamaz. Çünkü nasıl ki bir cins içindeki en üst yönetici bu cinsteki herhangi bir şey tarafın-

dan yönetilmezse –mesela organların yöneticisi, başka herhangi bir organın kendisinin yöneticisi olması mümkün olmayan organdır; parçalardan meydana gelen her bütün için de aynı şey geçerlidir–, aynı şekilde erdemli şehrin en üst yöneticisinin sanatının da hizmetkâr bir sanat olması ve başka herhangi bir sanat tarafından yönetilmesi mümkün değildir. Tersine onun sanatı, bütün diğer sanatların amacını gerçekleştirme yönünde hareket ettikleri ve erdemli şehrin bütün fiillerinde kendisine yöneldikleri sanat olmak zorundadır. Bu insan bir başka insanın hükmü, yönetimi altına girmesi mümkün olmayan insandır. O, mükemmelliğine ulaşmış ve bilfiil akıl ve bilfiil akılsal olmuş bir insandır. Onun muhayyile kuvveti, daha önce zikrettiğimiz tarzda, tabiatı gereği mükemmelliğin en son haddine varmış ve böylece tabiatı gereği gerek uyanık halde, gerek uykudayken Faal Akıl’dan tikelleri –oldukları gibi veya temsilî olarak– ve akılsalları –temsilî olarak– olmaya hazır hale gelmiştir. Onun edilgin aklı (akl munfa’il), bütün akılsalları kavramış olmasından dolayı, mükemmelliğine erişmiş ve bilfiil akıl, bilfiil akılsal olmuştur. Çünkü edilgin aklı bütün akılsalları kavraması sonucu mükemmelleşen ve böylece bilfiil akıl ve bilfiil akılsal olan, öyle ki, kendisinde akılsal olanla akıl bir ve aynı şey haline gelen herhangi bir insan, mertebe bakımından edilgin akıldan üstün olan, ondan daha mükemmel, maddeden daha çok bağımsız ve Faal akla yakın olan bilfiil bir akıl kazanır. Bu akla “kazanılmış akıl” (akl mustefâd) denir ve o edilgin akılla Faal Akıl arasında orta bir noktadadır. Onunla Faal Akıl arasında başka bir şey yoktur. O halde edilgin akıl, kazanılmış aklın maddesi ve taşıyıcı nesnesi gibidir. Tabii bir istidat olan akılsal kuvvet de, bilfiil akıl olan edilgin akla, onu taşıyan madde ödevi görür.

İnsanı insan yapan ilk mertebe, bilfiil akıl olmaya hazır olan kabul edici, alıcı tabii istidadın ortaya çıkmasıdır. Bu istidat bütün insanlarda müşterektir. Onunla Faal Akıl

arasında iki mertebe vardır: Edilgin aklın fiilen var olması [kuvveden fiile geçmesi] ve kazanılmış aklın meydana gelmesi mertebeleri. O halde bir insan olmanın ilk mertebeleri ile Faal Akıl arasında iki mertebe vardır.

Mükemmel edilgin akılla tabii istidat, madde ve suretin birbiriyle birleşmesinden meydana gelen bütünde olduğu gibi tek bir şey olduklarında ve bu insan insanlık suretini alıp fiilen var olan bir edilgin akıl olduğunda, bu insanla Faal Akıl arasında ancak tek bir mertebe kalmış olacaktır.² Tabii istidat edilgin aklın maddesi, edilgin akıl kazanılmış aklın maddesi, kazanılmış akıl da Faal Akıl'ın maddesi kılındığında ve bütün bunlar bir ve aynı şeymiş gibi ele alındığında, bu insan, kendisine Faal Akıl'ın indiği insan olur.

Bu hal onun akılsal kuvvetinin her iki kısmında, yani nazari ve amelî kısımlarında ve muhayyile kuvvetinde ortaya çıktığında, bu insan kendisine “vahiy” gelen insan olur ve aziz ve yüce Tanrı, Faal Akıl'ın aracılığıyla ona vahiy indirir. Böylece aziz ve yüce Tanrı tarafından Faal Akıl'a taşan şeyi Faal Akıl, kazanılmış akıl vasıtasıyla edilgin akla ve sonra muhayyile kuvvetine geçirir. Ve bu insan, Faal Akıl'dan edilgin akla taşan, feyz eden şeyle bilge bir insan, bir filozof, tanrısal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşünür; Faal Akıl'dan muhayyile kuvvetine taşan, feyz eden şeyle de bir peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı, halihazırda var olan tikeller hakkında bilgi veren bir haber verici olur.

Bu insan, insanlığın en üst mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesindedir. Onun ruhu, yukarıda söylediğimiz tarzda, sanki Faal Akıl'la bir olmuştur. O, kendisiyle mutluluğun elde edilebileceği her fiile vâkıf olan bir insandır. Bu ise bir yönetici (rais) olmanın şartlarından birincisidir. Ayrıca

2 Farklı nüshalarda şöyle yorumlanmıştır: “Mükemmel edilgin akılla tabii istidat, madde ve suretin birbiriyle birleşmesinden meydana gelen bütünde olduğu gibi tek bir şey olduklarında, bu insan, insanlık sureti, yani kuvveden fiile geçmiş bir edilgin akıl olur ve Faal Akıl ile aralarında yalnızca bir mertebe kalır.” (r.n.)

onun dilinde, bildiği her şeyi başkasının tahayyülünde en iyi biçimde canlandırma (tahyil) kudreti olmalıdır. O, insanları mutluluğa ve kendileriyle bu mutluluğun elde edildiği fiillere en iyi bir biçimde yöneltme kudretine sahip olmalıdır. Buna ilaveten o, belirli özel durumlarla [tikellerle] ilgili³ fiilleri yerine getirebilmesi için bedenlen sağlam olmalıdır.

.

3 Bazı nüshalarda: “savaşla ilgili işleri...” (r.n.)

XXVIII

Erdemli Toplumun Yöneticisinin Hasletleri Hakkında

İşte bu kişi, kendisinin üzerinde başka bir insanın hükümünün bulunmadığı hâkim kişidir. O önderdir (imâm), erdemli şehrin birinci başkanıdır, erdemli milletin hükümdarıdır, oturulan dünyanın tümünün hükümdarıdır.

Bu duruma ancak kişiliğinde doğuştan sahip olduğu on iki tabii özelliği birleştiren bir insan ulaşabilir: a) Bu özelliklerden biri, onun organları bakımından tam ve eksiksiz olması, bu organların kendisini, kendilerine ait fiillerini gerçekleştirmeye kabiliyetli kılmalarıdır. O, bu organlardan herhangi biri ile yapılacak bir fiili gerçekleştirmek istediğinde bunu kolayca yapmalıdır. b) O, kendisine söylenilen her şeyi iyi anlama ve idrak etme yeteneğine tabiatı gereği sahip olmalı, konudan, kişinin maksadına veya bizzat o şeyin kendi mantığına uygun olan neyse onu anlamalıdır. c) Anladığı, gördüğü, duyduğu, idrak ettiği şeyi zihninde saklama (hıfz) yeteneğine sahip olmalı, hemen hemen hiçbir şeyi unutmamalıdır. d) Uyanık ve çok zeki olmalı, bir şeyle ilgili en ufak bir delil gördüğünde bu delilin işaret ettiği yönde o şeyi kavramalıdır. e) Zihninde bulunan bir şeyi tam bir açıklıkla ifade edebilmesini sağlayabilecek güzel konuşma kabiliyetine sahip olmalıdır. f) Bilgi edinmeyi, öğrenmeyi (ta'allum) sevmeli, ona kendini vermeli, öğrenmenin zahmetlerini yenmeli, içerdği mihnetlere katlan-

malı, bunları yorucu, eziyet verici bulmamalıdır. g) Tabiatı gereği doğruluğu (sıdk) ve doğru insanları sevmeli, yalandan ve yalancılardan nefret etmelidir. h) Tabiatı gereği yemek, içmek ve cinsel zevklerin peşinde koşmayan, onları arzulamayan biri olmalı, kumardan kaçınmalı, bu tür şeylerden doğan zevklerden nefret etmelidir. ı) Yüksek ruhlu (kabir al-nafs) olmalı, şerefi, ululuğu (karâma) sevmeli, ruhu tabii olarak çirkin ve aşağılık şeylerin üstünde olmalı, şeyler içinde en yüce olanlarına doğru yükselmelidir. i) Gümüş, altın¹ ve benzeri cinsten dünyevi amaçlı şeyler onun nazarında değersiz olmalıdır. j) Tabiatı gereği adaleti ve adil kişileri sevmeli, baskı (cavr) ve zulümle, bunları yapanlardan nefret etmeli, kendi yönettikleri ve başkaları ile ilgili olarak insafli olmalı, insanları böyle olmaya yöneltmeli, baskıya maruz kalan insanlara acımalı, güzel, asil ve doğru gördüğü her şeyi desteklemeli, adil olmaya, adaleti uygulamaya davet edildiğinde onu yapmada, gerçekleştirmede isteksiz, inatçı olmamalı, tersine, haksızlık ve kötülük yapması istendiğinde bunu yapmama konusunda dirençli, kararlı ve istekli olmalıdır. k) Sonra, yapılmasını gerekli gördüğü şey konusunda azimli, kararlı olmalı, korku ve zaaf göstermeksizin cesurca onu gerçekleştirmelidir.

Bütün bu özelliklerin tek bir insanda bir araya gelmesi zordur. Bundan dolayı, bu tabii yaradılıştaki insanlara her çağda ancak bir defa tesadüf edilir. Eğer erdemli şehirde böyle bir insan bulunur ve o insan büyüdükten sonra yukarıda zikrettiğimiz şartlardan altısını yerine getirirse veya muhayyile kuvveti aracılığıyla insanları uyarma kabiliyeti dışındaki beş tanesini yerine getirirse, yönetici bu insan olacaktır. Herhangi bir zamanda böyle bir insana rastlanamazsa, ancak daha önce bu şehirde yukarıdaki şartları taşıyan, kayda geçmiş, art arda hüküm sürmüş bir yönetici ve benzerleri olmuşsa, bu insanların koydukları kanunlar, kurallar ve âdetler benimsenir ve muhafaza edilir.

1 Dirhem ve dinar. (r.n.)

İlk yöneticiden daha sonra gelip ona vekâlet edecek yöneticide, doğuşundan ve çocukluğundan itibaren bu on iki özelliğin bir araya gelmesi ve büyüdükten sonra da onun aşağıdaki altı özellekle temayüz etmesi gerekir: a) O, bir filozof olmalıdır. b) İlk yöneticilerin şehir için vazettikleri, şehri yönetirken başvurdukları kanunları, kuralları, usulleri bilmeli, muhafaza etmeli, bütün fiillerinde bu yöneticilerin izinden gitmelidir. c) Eskilerin kanunlarında kaydedilmemiş bir konuda, onların yollarını izleyerek yeni kanunlar çıkarma, koyma (istinbat) konusunda üstün olmalıdır. d) İlk yöneticilerin kendileriyle ilgili olarak herhangi bir kanun koymalarının mümkün olmadığı, onlardan sonra herhangi bir zamanda ortaya çıkan olaylar ve şeyler hakkında doğru hüküm vermek üzere akıl yürütme gücüne ve üstün bir derin düşünme gücüne (raviyya) sahip olmalıdır. e) İlk yöneticilerin kanunlarıyla, kendisinin onların yolunu izleyerek çıkardığı yeni kanunlar konusunda halkı sözle aydınlatma, onlara kılavuzluk etme üstünlüğüne sahip olmalıdır. f) Gerek hizmet etme gerek yönetme ile ilgili belirli işlerin yanında, savaşın gerektirdiği işleri de görebilecek bir beden sağlamlığına sahip olmalıdır.

Eğer bütün bu şartları kendisinde toplayan tek bir kişi bulunmaz da biri sadece filozof olan, diğeri ise geri kalan şartları yerine getiren iki kişi bulunursa, bu ikisi şehrin yöneticisi olacaklardır.

Eğer bu şartlar, felsefe birinde, ikinci özellik ikinci bir insanda, üçüncü özellik üçüncü bir insanda, dördüncü özellik dördüncü bir insanda, beşinci özellik beşinci bir insanda, altıncı özellik altıncı bir insanda olmak üzere farklı insanlar arasında dağılmış ve bütün bu insanlar birbirleriyle anlaşarlarsa, hepsi birlikte en üstün yöneticiler olacaklardır.

Ancak herhangi bir zamanda felsefe, yönetimin bir parçası olmaktan çıkarsa, bütün diğer şartlar bu yönetimde mevcut olsalar bile, erdemli şehir hükümdarsız kalmış ola-

Farabî

cak, şehrin yönetimi ile meşgul olan kişi bir hükümdar olmayacak, şehir halkı helak olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Eğer bu şehrin fiilî yöneticisine bağlı olacak bir filozof bulunamazsa, o şehir bir vadede helâk olmaktan kurtulamayacaktır.

XXIX

Erdemli Toplumun Tersi Olan Toplamlar Hakkında

Erdemli, mükemmel şehre zıt olan şehirler şunlardır: Cahil şehir, bozuk (fâsık) şehir, karakteri değişmiş (mubaddala) şehir, doğru yolu bulamamış şehir, yanlışlık içinde olan (dâlla) şehir. Bu değişik şehirlerin halkı da erdemli şehre zıttır.

Cahil şehir, halkı mutluluğu bilmeyen, onu hatırına bile getirmeyen şehirdir. Onlar mutluluk konusunda aydınlatılsalar bile, onu ne anlayacak, ne de inanacaklardır. Onların bildiği tek iyi şey, görünüşte iyi oldukları zannedilen bazı şeylerdir ki, bunlar beden sağlığı, zenginlik, şehvi zevkler, insanın kendi arzularının peşinden koşma serbestliği, saygı ve itibar görme gibi hayatta gaye oldukları düşünülen şeylerdir. Cahil şehrin halkına göre bunların her biri bir tür mutluluktur ve en büyük, en tam mutluluk da bunların toplamıdır. Onların zıddı olan şeyler, yani hastalık, yoksulluk, zevklerden mahrum olma, arzularının peşinden koşmada serbest olmama, saygı ve itibar görmeme de kötülüklerdir.

Cahil şehir, birçok şehre ayrılır: Onlardan biri zaruret şehridir. Bu, halkının bedenlerinin varlığının devamı için zaruri olan yiyecek, içecek, giyecek, ev ve cinsel ilişki miktarı ile yetindiği ve bu amaca ulaşmak için birbiriyle yardımlaştığı şehirdir. Bir diğeri ticaret (beddâle) şehridir. Bu, halkının servet ve zenginlik elde etmek için birbiriyle yardımlaştığı

şehirdir. Ancak onlar bunu, bu zenginlik sayesinde bir başka şeyden istifade etmek için yapmazlar, zenginliğin kendisini hayatın biricik amacı olarak görürler. Bir başkası, bayağılık (hassa) ve düşüklük (sukût) şehridir. Bu, halkının amacı yiyecek, içecek, cinsel ilişki, özellikle duyular ve tahayyülle ilgili şeylerden zevk almak ve her biçimde, her yolla eğlenme ve oyun peşinden koşmak olan şehirdir. Bir başkası şeref (karâma) şehridir. Bu, halkının milletler arasında ün kazanmak, övülmek, söz ve yazı ile yüceltilmek, itibar görmek ve hem başka insanların gözünde hem de kendi aralarında şeref ve saygınlık kazanmak için birbirleriyle yardımlaşma amacı içinde olduğu şehirdir. Bu şehirde herkes bu tür bir şeye karşı duyduğu sevgi veya bunlara erişme imkânı ile ölçülür. Bir başkası güç, kuvvet (tagallub) şehridir. Bu şehir halkının gayesi başkalarına hükmetmek, başkalarının kendisine hükmetmesine engel olmaktır. Onların tek amacı bu hâkimiyetten alacakları zevke ulaşmaktır. Bir başkası demokratik (cima'ıyya) şehirdir.¹ Bu şehir halkının amacı, hiçbir şeyde arzularına gem vurmaksızın kendi istediğini serbestçe yapan insanlar olmaktır.

Cahil şehrin çeşitleri ile orantılı olarak cahil şehir hükümdarları vardır. Onların her biri, kendi arzu ve amaçlarını elde edebileceği bir tarzda, hükümdarı olduğu şehri yönetir. Cahil şehrin gayeleri olması mümkün olan cahilce gayeler, işte bu saydıklarımızdır.

Bozuk (fâsık) şehir, fikirleri erdemli şehrin fikirlerinin aynısı olan bir şehirdir. O, mutluluğu, aziz ve yüce Tanrı'yı, ikinci dereceden kutsal varlıkları, Faal Akıl'ı ve erdemli şehrin halkı tarafından bilinmesi ve inanılması mümkün olan her şeyi bilir. Ancak bu şehrin insanların fiilleri, cahil şehrin insanların fiillerinin aynısıdır.

1 Platon'un *Devlet* kitabında, Tanrı'ya benzemekle, görünürde onun gibi istediği şeyi yapabilmeye olanak sağlayan (558a) doğrudan tiranlığa geçiş sebebi olarak gördüğü (562c) mutlak özgürlük toplumu, demokratik toplum. (r.n.)

Karakteri değişmiş (mubaddala) şehir, fikirleri ve fiilleri eskiden erdemli şehrin fikirler ve fiillerinin aynısı olan, ancak artık değişmiş bulunan ve yerini farklı fikirlere, fiilleri de yerini farklı fiillere bırakmış olan şehirdir.

Doğru yolu bulamamış, yanlış görüş içinde (dâlla) olan şehir, bu dünyadaki hayattan sonraki mutluluğu amaçlayan, ancak aziz ve yüce Tanrı, ikinci dereceden yüce varlıklar, Faal Akıl hakkında, gerçek mutluluğun temsilleri (tamassulât) ve tahayyülleri (tahayyulât) olarak ele alınırsalar bile, yanlış ve yararsız görüşlere sahip olan şehirdir. Bunun birinci yöneticisi, gerçekte öyle olmadığı halde, kendisine vahiy indiğini iddia eden bir adamdır. O, bu uğurda gerçeği çarpıtmaktan (tahvihât), aldatmaktan (muhâdeât), kandırmaktan çekinmez.

Bu şehirlerin hükümdarları erdemli şehirlerin hükümdarlarının zıddı, onların yönetimleri erdemli yönetimlerin zıddıdır. Bu şehirlerde yaşayan diğer bütün insanlar için de durum aynıdır.

Farklı zamanlarda birbirlerini takip ederek erdemli şehirlere hükümdar olan kişiler sanki tek bir ruh, her zaman aynı kalan tek bir hükümdar gibidirler. Aynı zamanda tek bir şehirde veya birçok şehirde hüküm süren birden çok hükümdar varsa, onların hepsi aynı şekilde sanki tek bir hükümdar, ruhları da tek bir ruh gibidir. Böyle bir şehrin her bir sınıfına mensup olan ve farklı zamanlarda birbirlerini takip eden insanlar da sanki her zaman aynı kalan tek bir ruh gibidirler. Aynı şekilde, aynı zamanda yaşayan, ister bir şehirde, ister birçok şehirde olsunlar, bir ve aynı sınıfa mensup olan insanların ruhları, bu sınıf ister amir bir sınıf, ister hizmetkâr bir sınıf olsun, yine sanki tek bir ruh gibidir.

Erdemli şehir halkının tamamının bildiği ve yaptığı müşterek şeyler vardır, ayrıca her bir sınıfının ve ferdin kendilerine has olarak bildiği ve yaptığı başka şeyler vardır. Bu insanların her biri ancak bu iki şeyle, yani kendisi ve başkası için

müşterek olan şey ve mensup olduğu sınıfına özgü olan şeyle mutluluk merhalesine ulaşır. Her biri bu şekilde davrandığında, bu davranışları ona üstün, erdemli bir ruhsal istidat kazandırır ve o bu davranışları ne kadar devam ettirirse, istidadı o kadar güçlü ve mükemmel olur. Böylece de onun kuvvet ve mükemmelliği kademeli artar. Nitekim iyi yazı yazma ile ilgili fiillerin düzenli olarak devam ettirilmesi, insana yazı yazma sanatında üstünlük kazandırır ve bu insan bu fiilleri ne kadar çok devam ettirirse, bu fiilleri meydana getiren sanat o kadar güçlü, o kadar mükemmel halc gelir ve böylece, sürekli tekrarı ile onun kuvvet ve mükemmelliği sürekli olarak artar. Böylece, ruhun bu istidadından doğan zevk daha büyük, insanın bu istidattan duyduğu memnuniyet daha çok, ona karşı beslediği sevgi daha büyük olur. Mutluluğun kendileriyle elde edildiği fiillerin de durumu aynıdır. Bu fiiller ne kadar artar ve tekrar edilirse, insan onları ne kadar sürekli ve devamlı olarak uygularsa, amacı mutluluğa ulaşmak olan ruh o kadar üstün, güçlü ve mükemmel olur. Bu, onun mükemmellik bakımından maddeye doyacağı bir noktaya, aşamaya varıncaya kadar devam eder. Bu noktada ruh maddeden tamamen bağımsızlaşır ve ne maddenin ortadan kalkması ile ortadan kalkar, ne de varlığını devam ettirmek için artık maddeye ihtiyaç duyar.

Ruh maddeden ayrıldığında ve artık onunla cisimleşmediğinde, cisimlere cisim olma bakımından ilişkin şeylerini bırakır. Bu durumda onun hakkında, artık ne hareket ettiği, ne de sükûnette olduğu söylenebilir ve bu durumda onun hakkında ancak cisim olmayan şeylere uygun düşen ifadeleri kullanmak, cisimlere cisim olma bakımından ait olan her şeyi, bu, maddeden ayrı ruhlarla ilgili olarak olumsuzlamak gerekir. Ruhların bu halini anlamak ve tasavvur etmek güç ve alışlagelen şeylere aykırıdır. Aynı şekilde, bu durumda, ruhlara bedenlerle birlikte olmalarından dolayı gelen, ilişkin her şey onlardan kaybolur. Şimdi bağımsız ruhlar haline gel-

İdeal Devlet

miş olan bu ruhlar daha önce farklı maddelerde bulunmaktaydılar. Öte yandan ruhsal hallerin, bazıları daha çok, bazıları daha az olmak üzere, bedenlerin mizaçlarına tabi oldukları da ortaya çıkmıştı. Çünkü her ruhsal hal, içinde bulunduğu bedeninin gerektirdiği biçimde olur. İşte bunlardan çıkan zorunlu sonuç, içinde bulundukları bedenler farklı olduğu için, ruhsal hallerin de farklı olacaktır. Bedenlerin birbirlerinden farklılıkları sonsuz olduğundan, ruhların da birbirlerinden farklılıkları sonsuz olacaktır.

XXX

Bazı Ruhların Birbirleriyle Birleşmesi Hakkında

Bir grup insan göçünce, onların bedenleri ortadan kalkar, ruhları serbest kalır, mutlu olur. Bu grubun ardından aynı mertebede olan başkaları geldiğinde, onlar birincilerin yerlerini alırlar, onların fiillerini icra ederler. Bu grup da göçüp maddeden kurtulunca, onlar da kendi paylarına daha önce geçip gitmiş olanlarla mutluluk bakımından aynı dereceye ulaşırlar ve onların her biri tür, nicelik¹ ve nitelik bakımından benzeri olana kavuşur. Onlar cisim olmadıklarından, hangi sayıda olurlarsa olsunlar, bir araya geldiklerinde yer bakımından herhangi bir sıkıntı çekmezler. Çünkü onlar bir yerde, bir mekânda değildirler ve birbirleriyle buluşmaları ve kavuşmaları, cisimlerininki gibi değildir.

-
- 1 Nicelik (kemiyyet) ruhların değil cisimlerin bir özelliği olduğu halde burada filozofun bu özelliği ruhlara yüklemesini şöyle yorumlayabiliriz: Bununla, onların mutluluktan aldığı payın derecesini kastediyor şeklindeki yorum, yukarıda bu topluluğun onlardan önce göçmüş diğer toplulukla, mutluluk bakımından aynı dereceye ulaştığını söylediği için zayıflayacaktır. Ancak filozofun, bir ruhlar topluluğunun diğer toplulukla, topluluk olmak bakımından aynı mutluluk derecesinde olduğunu söylediğine dikkat edelim. O zaman buradaki nicelik ya bir topluluğun içinde farklı mutluluk derecelerine sahip olan bireysel ruhların, diğer topluluğun içinde aynı dereceye sahip olan bireysel ruha kavuşacağını söylemekle mutluluk ile ilişkili ya da bir ruhun aşkın kavramları/akılsalları bilmesiyle ilgili olduğunu düşünerek bilme ile ilişkili olabilir, yani yine buradaki nicelik bir tür derecelendirme olarak alınabilir. (r.n.)

Birbirine benzeyen bu maddeden ayrılmış ruhlar ne kadar çoğalır ve bir akılsalın başka bir akılsalla birleştiği tarzda birbirleriyle birleşirlerse, onların her birinin duyduğu zevk de o kadar çoğalır ve artar. Onlara daha sonrakilerden herhangi birinin katıldığı her seferinde, daha sonrakinin onlarla buluşmasından ötürü zevki arttığı gibi, öncekilerin de daha sonrakilerin kendilerine katılmasından dolayı zevkleri artar. Çünkü bu durumda bu ruhların her biri hem kendi özünü, hem de kendi özünün benzerini birçok defa düşünmüş olur. Bunun sonucunda da düşündüğü şeyin niteliği artmış, çoğalmış olur. Bedenlerinden ayrılmış olan ruhların birbiriyle birleşmelerinden ötürü meydana gelen artış, yazı yazan birinin, yazı yazma işiyle sürekli meşgul olması sonucunda yazı yazma sanatı ile ilgili gücünde meydana gelen artışa benzer. Ruhların birbirleriyle buluşmaları ve bunun her birinin niteliğinde meydana getirdiği nitelik artışı, yazı yazan birinin fiillerinin sürekli olarak birbirini takip edişi ve bunun onun yazı yazma gücünde ve meziyetinde meydana getirdiği artışa tekabül eder. Ancak birbirleriyle buluşan ruhların sayısı sonsuz olduğundan, sonsuz zaman içinde onların her birinin güç ve zevkinde meydana gelecek artış da sonsuz olacaktır. Göçüp giden her neslin durumu budur.

XXXI

Sanatlar ve Farklı Mutluluklar Hakkında

Mutluluklar üç bakımdan birbirinden üstündürler: Tür, nicelik ve nitelik bakımlarından. Bu, dünyada mevcut olan sanatların birbirlerinden üstün olmalarına benzer.

Sanatların tür bakımından birbirlerinden üstünlüğü, tür bakımından farklı sanatların olması, bazılarının daha üstün olmasıdır. Mesela dokuma sanatının bezzazlıktan, attarlığın¹ çöpçülükten, dansın fıkıh sanatından, felsefenin hitabetten. İşte tür bakımından farklı olan sanatlar, bu şekilde birbirlerinden üstün olurlar.²

1 Bezzaz kumaş (bez) alıp satan kimse, attar güzel koku (‘itr) alıp satan kimse demektir. (r.n.)

2 Filozof burada meslekleri çeşitli ölçütlerle derecelendirmektedir. Emek, Gerçek, Yaratım açısından, dokuma sanatının eseri olan hazır ürünleri alıp satan kişi, ürünün yaratımında aynı konumda değildir. İçerik açısından, güzel kokuları toplayan da, çöpleri toplayan da görünürde aynı eylemi, toplama cylemini yapmaktadır. Ancak topladıkları şeyin içerikleri birbirlerine tamamen karşıt şeyler olduğu için, bu meslekleri uygulayan kişiler de bununla orantılı bir üstünlük derecesine sahip olurlar. Şeref, toplumsal kabul açısından, fıkıh alimi ile dansçı toplumda aynı derecede görülmezler. Birine toplum saygın bir konum atfederken diğerine aşağı bir konum yükler. Amaç açısından, felsefenin kendisi ile, ondan bazı düşünme ve açıklama ilkelerini almış retorik arasında da bir derecelendirme söz konusudur. Filozof gerçeği bilmeyi ve bunu “olabildiğince çok kişiye” aktarmayı, insanlara ve kendine bu şekilde yararlı olmayı amaçlarken, hatip, söylediği şeyin içeriğinin doğru ve gerçek olup olmadığı ile ilgilenmeksizin yalnızca muhatabını ikna etmeyi amaçlar. Sonunu için bkz. Platon, *Gorgias*, 449e-465c)

Bundan başka bir ve aynı türe ait olan sanat mensuplarının arasında da bilgilerinin niceliği bakımından üstünlük farkı vardır: Mesela yazı yazma sanatı ile uğraşan iki kişiden birinin bu sanatın kısımları ile ilgili bilgisi daha çok, diğerinin bilgisi daha az olabilir. Mesela bu sanat biraz dil, biraz hitabet, biraz güzel yazı yazma ve biraz da aritmetik ile ilgili bilgilerden meydana gelir. Yazı yazma sanatı ile meşgul olanlardan biri mesela güzel yazı yazma bilgisine ve biraz hitabete, diğeri dil, biraz hitabet ve biraz güzel yazı yazma bilgisine, bir başkası aynı zamanda bunların dördüne de sahip olabilir.

Nitelik bakımından üstünlük, iki kişinin yazı yazma sanatının kısımlarına sahip olmakla ilgili olarak aynı durumda olmaları, ancak onlardan birinin sahip olduğu şey bakımından diğerinden daha güçlü ve daha tecrübeli, daha uzman olmasıdır. Nitelik bakımından üstünlük budur. Mutluluklar da işte bu bakımlardan birbirlerinden üstündürler.

Öbür [erdemli olmayan] şehirlerin halkına gelince, onların fiilleri kötü (radia) olduğundan, bu fiiller onlara kötü istidatlar kazandırır. Nasıl ki yazı yazma fiilleri kötü olduklarında veya olmaları gerektiği biçimde olmadıklarında, insana kötü, çirkin ve eksik, kusurlu bir yazı kazandırılırsa ve bu yazı yazma sanatı da bu fiillerin tekrarlanması ölçüsünde bozuk olursa, aynı şekilde, diğer şehirlerin halkının kötü fiilleri de onların ruhlarına kötü ve kusurlu istidatlar kazandırır ve bir insan bu fiillerde ne kadar ısrar ederse, onun ruhsal istidadı o kadar bozulur. Bunun sonucunda bu şehirlerin insanların ruhları hasta olur. Böylece onlar bu fiillerden kazandıkları hallerden zevk duymaya başlarlar. Nasıl ki mesela hummaya yakalanmış olan insanların çoğu gibi bedeni bakımdan hasta olan insanlar, duyuları bozulmuş olduğundan, normal olarak hoşla gitmemesi gereken tatlılardan hoşlanırlar ve yine normal olarak haz verici olan şeylerden rahatsız olurlarsa veya gerçekten tatlı olan şeyle-

İdeal Devlet

rin tatlılığını hissetmezlerse, ruhsal bakımdan hasta olanlar da, irade ve alışkanlık sonucu tahayyül kuvvetleri bozulmuş olduğundan, kötü tavır ve kötü fiillerden zevk alırlar, güzel tavır ve erdemli fiillerden ya hoşlanmazlar veya onları tasavvur dahi edemezler. Yine nasıl ki bedenlen hasta olan insanlar arasında hastalığını bilmeyen bazıları ile hatta buna ilaveten sağlıklı olduklarını zannedenler bile varsa ve bunlar bu zanlarının güçlü olmasından dolayı hekimin sözlerine kulak vermezlerse, aynı şekilde ruhen hasta olan insanlar arasında da hastalığını bilmeyen veya buna ilaveten ruhen bakımdan sağlıklı, erdemli olduğunu zannedenler vardır. Bundan dolayı da onlar herhangi bir doğru kılavuzun veya öğretmenin veya ıslah edici kişinin sözlerine kulak asmazlar.

XXXII

Erdemli Olmayan Şehrin Halkı Hakkında

Bu şehirlerin halkına gelince: Cahil şehirlerin halkının ruhu eksik ve varlıkta devam etmek için zorunlu olarak maddeye muhtaç bir halde kalır. Çünkü onlarda ilk akılsallar dışında¹ hiçbir hakikatin imgesi mevcut değildir. Bundan dolayı, varlıklarını kendisine borçlu oldukları madde ortadan kalktığında, varlıkları bu ortadan kalkan şeye muhtaç olan ruhsal kuvvetleri de ortadan kalkar. Ancak varlığı ruhun bu ortadan kalkan kuvvetlerine bağlı olan cismin sureti ile bu surete bağlı olan kuvvetler var olmaya devam ederler. Bu şey de ortadan kalkıp başka bir şeye ayrışınca, [birinci durumda] kalan şey, kalan maddenin ayrıştığı şeyin sureti olur. Daha sonra bu şey de bir başka şeye ayrışır, bu her seferinde böyle olur; kalan şey, daima ayrıştığı şeyin sureti olur. Böylece o, en sonunda unsurlara ayrışır. Son kalan şey de unsurların sureti olur. Bundan sonra durum şöyle olur: Onların ayrıştıkları unsurların bu parçalarından çeşitli şeyler varlığa gelir. Bu parçaların birbiriyle karışımı (ihtilât), kendisinden insanların meydana gelebileceği bir karışım olduğunda, o yine bir insan sureti olur. Onların karışımı, ken-

1 Bazı nüshalarda: "... onlarda ilk akılsallardan (kavramlardan) hiçbiri bulunmaz." Ancak filozof yukarıda, bu ilk akılsalların tüm insanlarda ortak olduğunu söylediği için bu okuma tartışmalıdır. (r.n.)

disinden başka bir hayvanın veya hayvan olmayan bir şeyin varlığa geleceği bir karışım olduğunda, bu sefer bu varlığın sureti olur. Bunlar, evcil ve vahşi dörtayaklıların, sürüngenlerin başına geldiği gibi, helak olup yokluğa karışırlar.

Bozuk şehrin halkına gelince, onların erdemli görüşlerden kazandıkları ruhsal tavırlar, ruhlarını maddeden kurtarır; ancak kötü fiillerden kazandıkları ruh tavırları birincilerle birleşir ve bunun sonucunda onları bulandırır, onlarla çatışır. Kötü ruhsal tavırların iyi tavırlarla çatışmasından ruh büyük bir ıstırap duyar. İyi tavırlar da kendi paylarına kötü tavırlarla çatışmaya girer ve kötü tavırlar da iyi tavırlardan büyük bir ıstırap duyar. Öyle ki, sonuç olarak ruhta bu iki ıstıraptan dolayı büyük bir ıstırap meydana gelir. Cahil şehrin fiilleri gibi, fiillerin sonucu olan bu ruh halleri gerçekte kötü olduklarından, ruhun akıllı kısmında zorunlu olarak büyük bir ıstırapa sebep olurlar. Ancak ruhun akılsal kısmı, duyular tarafından kendisine getirilen şeylerle meşgul olduğundan bunun bilincine varmaz. Yalnız o kendisiyle baş başa kalınca bu hallerin zorunlu olarak doğurduğu ıstırapın veya kendisinin maddeden, duyulardan ve dışarıdan gelen her şeyden farklı olduğunun bilincine varır. Nasıl ki üzgün bir insan kendisine duyular tarafından getirilen şeylerle meşgul olduğunda, kendisini üzen şeyi duymaz veya onun farkına varmaz, ancak duyuların etkisinden kurtulduğunda üzüntüsünü tekrar duyarsa ve yine nasıl ki acı duyan hasta biri birtakım şeylerle meşgul olduğunda, ya bu acısı azalır veya onu hiç hissetmez, ancak kendisini meşgul eden şeylerin tesirinden sıyrıldığında acısının farkına varırsa veya acısı tekrar kendisini gösterirse, ruhun akılsal kısmında da durum aynıdır. O duyuların kendisine getirdiği şeylerle meşgul edildiği sürece, kötü ruhsal hallerin kendisine verdiği ıstırapı duymaz. Ancak ne zamanki bu duyulardan tam olarak kurtulup kendi kendisiyle yalnız kalır, o zaman bu hallerin verdiği ıstırapı duyar veya onun bilincine varır. Ebediyen da bu

ıstırap içinde kalır. Eğer bu şehrin kendisiyle aynı mertebede olan diğer bir insanı ile bu insan birleşirse, her birinin duyduğu ıstırap, diğer insanla birlikte olmasından dolayı daha da artar. Bu şekilde bir araya gelen insanların sayısı sonsuz olacağından, zamanın geçip gitmesiyle birlikte onların ıstırabı da sonsuza dek çoğalacaktır. İşte mutluluğun zıddı olan bedbahtlık budur.

Doğru yolu bulamamış, yanlış görüşlere sahip şehrin halkına gelince, mutluluğun ne olduğunu bildiği halde cahil şehrin halkının amaçlarından herhangi birinin peşinde koştuğundan, bu insanları yanlış yola sürüklemiş ve mutluluktan saptırmış olan kişinin kendisi, bozuk şehrin halkından biridir. Bundan dolayı onun şehrinin halkı değil, yalnızca kendisi bedbaht olacaktır. Diğerleri ise cahil şehrin halkı gibi ortadan kalkacak ve çözülecektir.

Karakteri değişmiş olan şehirlerin halkına gelince, eğer bu değişikliği yapan ve onları saptıran kişi bozuk şehrin halkındansa, yalnız o bedbahtlık duyacak, geri kalanlar cahil şehir halkının insanları gibi ortadan kalkacak ve çözülecektir. Bilmeyerek ve yanlışlıkla mutluluktan saptıran kişilerin de durumu budur.

Cahil şehrin insanları gibi fiillerde bulunmaya mecbur edilen erdemli şehrin insanlarına gelince, bunu yapmaya zorlanan kişi yaptığı bu tür şeylerden ıstırap duyacağından, yapmaya zorlandığı şeyi yapmaya devam etmesi ona erdemli tavırlara aykırı bir ruhsal tavır kazandırmayacaktır. Bundan dolayı, bu hal onu bozuk şehrin halkından biri yapacak bir biçimde rahatsız etmeyecek, bozmayacaktır. Bundan ötürü de kendi iradesine aykırı olarak yaptığı bu fiillerden zarar görmeyecektir. Erdemli bir insan, ancak yönetimi altında yaşadığı kişinin erdemli şehre zıt olan şehirlerin halkından biri olması durumunda veya erdemli olmayan şehirlerin halkının yaşadığı yerlerde yaşamak zorunda kaldığı durumda böyle bir şeyle karşılaşabilir.

XXXIII

Erdemli Şehrin İnsanlarının Ortak Noktaları Hakkında

Erdemli şehir halkının tümünün bilmesi gereken müşterek şeylere gelince, a) birincisi İlk Neden'i ve onun tüm sıfatlarını bilmektir. Bundan sonra onların bilmeleri gereken şeyler ise şunlardır: b) Maddeden bağımsız olan şeyler, onların her birinin kendisine has olan sıfatları ve mertebeleri –Faal Akıl'a gelinceye kadar– ve yine onlardan her birinin kendisine has olan fiilleri, c) sonra göksel tözler ve onların her birinin özellikleri, d) sonra onların altındaki tabii cisimler, onların nasıl varlığa geldikleri ve yokluğa gittikleri, onlarda cereyan eden her şeyin düzen, mükemmellik, inayet, adalet ve bilgeliğe uygun olarak cereyan ettiği; bir ihmal, eksiklik, ya da haksızlığın herhangi bir biçimde mevcut olmadığı, e) sonra insanın varlığa gelişi, ruhun kuvvetlerinin nasıl meydana geldiği, Faal Akıl'ın onlar üzerine ilk akılsallar, irade ve seçme yetisinin ortaya çıkacağı bir tarzda nasıl ışık gönderdiği, aydınlattığı, f) sonra ilk yönetici ve vahyin nasıl meydana geldiği, g) sonra herhangi bir zamanda mevcut olmadığı takdirde onun yerini alması gereken yöneticiler, h) sonra erdemli şehir, onun halkı, bu insanların ruhlarının ulaşacağı mutluluk, erdemli şehre zıt olan şehirler, onların ruhlarının ölümden sonra karşılaşacakları durumlar –bazısını bekleyen şey azap, bedbahtlık, bazısını ise yokluk, hiçliktir–, erdemli milletler ve onlara zıt olan milletler.

Bunlar iki şekilde bilinir: a) İnsanların ruhlarında, gerçekten oldukları gibi tasavvur edilmeleriyle (irtisâm) b) veya münasebet ve temsil yoluyla tasavvur edilmeleriyle. Bu ikincisi, onların, insanların ruhunda kendilerini taklit eden misalleriyle temsil edilmeleridir. Şehirdeki filozoflar, bunları kesin ispatlar (burhân) ve kendi görüleri ile (basâir) bilen insanlardır. Filozoflardan sonra gelenler, filozofları takip ve tasdik etmek ve onlara güvenmek suretiyle, onların görüleri ile bunları bilirler. Geri kalanlar ise onları, kendilerini temsil eden misaller, semboller aracılığıyla bilirler. Çünkü onların zihinleri ne tabiat ne de alışkanlık bakımından bu şeyleri oldukları gibi anlamak yönünde bir yetenekle donatılmıştır. Bunların her ikisi de bilgidir; ancak filozofların bilgisi şüphesiz ki, daha mükemmeldir. Bu şeyleri onları temsil eden misallerle bilen bazı kişiler, onları, onlara yakın misallerle, bazıları onlardan hafif uzak misallerle, bazıları bunlardan da uzak misallerle, bazıları ise çok uzak misallerle bilirler. Bu şeyler her millet ve her şehir halkı için, onlarca en iyi bilinen misallerle temsil edilirler. Ancak en iyi bilinen şeyler, çoğu zaman, milletten millete az veya çok değişir. Bundan dolayı bu şeyler her millet için, başka bir millet için kullanılan misallerden başka misallerle ifade edilir. Bundan ötürü de hepsi amaç olarak bir ve aynı mutluluğa sahip olan, aynı amaç peşinde koşan, bununla birlikte dinleri birbirinden farklı olan birçok erdemli millet ve erdemli şehrin var olması mümkündür.

Bu müşterek şeyler kesin ispatlarla bilindiklerinde ne yanıltıcı sözler ortaya atarak, ne de herhangi bir insanın anlayış eksikliğinin sonucu olarak, hiçbir aşamada delillerle onlara karşı çıkmak mümkün değildir. Çünkü bu durumda karşı çıkılan nokta, meselenin kendisi değil, onun hakkındaki yanlış görüş olacaktır. Ancak bu şeyler kendilerini temsil eden misallerle bilindiklerinde, bazılarına daha az, bazılarına daha çok olmak üzere, bu misallere karşı çıkmak mümkündür. Karşı çıkış noktaları bazılarında daha kolay görülebilir, ba-

zılarında ise daha gizli olabilir. Bu şeyleri, onları taklit eden misallerle bilen kimseler arasında bu misallerdeki karşı çıkılabilir noktaları fark eden ve onların doğru olmadığını söyleyen kişilerin olması imkânsız değildir.

Bu insanlar çeşit çeşittir: Onların bir kısmı doğru yolu bilmek isteyen kişilerdir. Eğer onlardan biri herhangi bir şeyi yanlış bulup reddederse, onu hakikate daha yakın olan ve sözünü ettiği itiraza mahal verilmeyen daha iyi bir misale yükseltmek gerekir. Eğer bu misalle tatmin olursa, bu noktada onu bırakmak ve daha ileri gitmemek gerekir. Eğer bu daha iyi misali de yanlış bulup reddederse, o bir daha yüksek mertebeye yükseltilmelidir. Bu mertebeye yetinirse, yine, olduğu yerde bırakılmalıdır. Yani o, kendisine verilen herhangi bir misali yanlış bulup reddettiği her seferinde, onun üzerinde olan bir misale yükseltilmeli, eğer bütün misalleri reddederse ve öte yandan hakikati anlayabilecek kuvvet ve özelliğe sahipse, ona hakikat bildirilmeli ve o filozofları taklit eden insanlar grubu içine sokulmalıdır. Eğer bununla da yetinmez, hikmeti kazanmak isterse ve bunun için gerekli olan kuvvet ve özelliğe sahipse, bu hikmet ona bildirilmelidir.

İkinci bir kısım ise şeref, zenginlik, zevk veya başka şeyler gibi cahil şehre ait bazı amaçlar peşinde koşan insanlardır. Onlar erdemli şehrin kanunlarının buna engel olduğunu görünce, erdemli şehrin görüşlerine karşı çıkarlar ve bu görüşler ister hakikatin misalleri olsunlar, isterse onun bizzat kendisi olsunlar, onların hepsini yanlış diye reddetmeye çalışırlar. Misallerin çürütülmesi iki şekilde olur: 1) Onlarda kendilerine karşı çıkılacak noktaların gösterilmesiyle, 2) Yanıltmak, bilinçli olarak gerçeği çarpıtmak suretiyle. Hakikatin kendisi ise ancak yanıltma ve çarpıtma ile reddedilebilir. Bütün bunlar sadece onların cahilce ve çirkin olan amaçlarını engelleyen her şeyin ortadan kaldırılması maksadıyla yapılır. O halde bu insanların erdemli şehrin kısımları arasına katılmamaları gerekir.

Üçüncü bir grubu da, bütün misalleri, onlarda karşı çıkılabilecek noktaların bulunmasından ötürü yanlış diye reddeden kişiler oluşturur. Bunlar ayrıca, hakikati misaller, semboller olarak ortaya konduklarında anlamak ve tanımaktan aciz insanlar olduklarından, kendilerinde karşı çıkılabilecek noktalar bulunmayan misalleri de yanlış diye reddederler. Bunlar hakikati tanımaları için onun düzeyine yükseltiseler bile, anlayış kusurlarından dolayı şaşırırlar, böylece onu gerçekte olduğundan farklı şekilde tasavvur ederler ve onun, tasavvur ettikleri şeyin hakikatini bilen kişinin hakikat olduğunu iddia ettiği şey olduğunu zannederler. Bu da kendilerine yanlış görüldüğünde yanlış diye reddettikleri şeyin, kendilerinin hatalı bir biçimde doğru olduğunu zannettikleri şey olmayıp herkes tarafından doğru olduğu söylenen doğru şey olduğunu zannederler. Böylece onlar, bu nedenden dolayı hakikatin hiç mevcut olmadığı, hakikati bulmak üzere doğru yolda sevk edildiğini zanneden insanın yanılğı içinde olduğunu, insanları doğru yola sevk ettiği söylenen kişinin bu tür iddialar ileri sürerek yalnızca bir yöneticilik mevkii veya benzeri bir şey peşinde koşan bir sahtekâr olduğu görüşüne varırlar. Bu insanların bir kısmını bu tür düşünceler, böylece, şüpheciliğe (tahayyur)¹ götürür. Bazıları ise, bir şeyin insana uzaktan veya rüyada görüldüğü şekilde müphem olarak hakikatin var olduğuna, ancak bazı nedenler yüzünden idrak edilemediği ve edilemeyeceğine inanırlar. Böylece onlar hakikati bilen veya onu idrak ettiğini düşünen insanlara karşı duydukları hasetten, onların idrak ettikleri şeyin yanlış ve değersiz olduğunu göstermeye çalışırlar.

1 Aristoteles'in, Metafizik'te ifade ettiği gibi, felsefenin başında, şeylerin temeldeki farklılıklarının kökenini, asıl olarak şeylerin (verili) oldukları gibi olup olmadığını merak etmek yer alır (I, 983a). Bu kelime Arapçada hayret, şaşırma anlamları ile karşılandığından felsefenin, hayret ile başlayıp belirlediği ereğe, sona ulaştığında (böyle bir son/erek olanaklı ise) hayretin yerini, bilmekten gelen dinginliğin alması gerektiği düşünülür. İşte burada Farabî'nin kuşkuculukla itham ettiği düşünce yapısı, felsefe yapmanın başında yer alan hayret ya da merakı hiç yenememiş, belirli bir temel bulamadığı için, merak edip, hayret edip durmaya devam etmiştir. (r.n.)

XXXIV

Cahil ve Sapkınlık İçinde Olan Şehrin İnsanlarının Görüşleri Hakkında

Cahil ve yanlış görüş içinde olan (dâll) şehirler, dinleri eskilerin yanlış fikirlerinden doğmuş şehirlerdir.

Bunlardan bazıları, mesela şu görüşü ileri sürerler: Etrafımızda gözlemlediğimiz varlıklardan her birinin sürekli değişim halinde olan farklı özlerle var olduğunu görüyoruz. Öyle ki, bundan dolayı onların her birinin ne tür bir öze sahip olduğunu bilmemiz imkânsız olmaktadır. Çünkü onlardan herhangi birinin zihnimizdeki özünü tasdik etmek istediğimiz her sefer, bu varlığın değiştiğini, hakkında hüküm verdiğimiz o şey olmaktan çıktığını, farklı bir şey olduğunu görüyoruz.¹

Yine onlar şöyle düşünür: Bundan başka, gözlemlediğimiz şeylerin birbirlerine zıt olduklarını ve her birinin diğerini ortadan kaldırmaya çalıştığını görüyoruz. Onlardan her birinin, varlığa gelir gelmez, varlığı ile birlikte kendisini çözülmekten koruyan, zıddının kendisi üzerindeki etkisine engel olan, özünü bu zıddına karşı muhafaza eden, zıddını ortadan kaldıran ve onu tür bakımından kendisine benzer bir cisim haline getiren araçlarla teçhiz edildiğini görüyoruz. Yine onun en üstün varlığına [varlığının olabilecek en üst derecesine] ulaşması ve bu varlığını devam ettirmesi konu-

¹ Bazı nüshalarda bu paragraf yer almaz. (r.n.)

sunda kendisine yararlı olan şeyleri kullanabilmesine imkân sağlayan bazı kuvvetlerle mücehhez kılındığını görüyoruz.

Onlar görüşlerine şöyle devam ederler: Bu şeylerden çoğu, kendisini engelleyen her şeyin üstesinden gelmesini sağlayan kuvvetlere sahip olarak varlığa getirilmiştir. Her şeyin zıddı ile ve kendisinden başka olan her şeyle ilişkisi bu şekildedir. Öyle ki, insana, onlardan herhangi biri en üstün varlık başkasına değil de sadece kendisine mahsus olacak bir tarzda ve amaçla varlığa getirilmiş olduğu hissini vermektedir. Bundan dolayı o, kendisine zararlı olan, yararlı olmayan her şeyi ortadan kaldırmasını, en üstün varlığı için kendisine yararlı olan her şeyi emri ve hizmeti altına almasını sağlayacak kuvvetlerle donatılmıştır.² İşte bundan ötürü de, içinde yaşadığımız dünyada gördüğümüz şudur ki, birçok hayvan başka hayvanlara saldırmakta, bunda herhangi bir görünen çıkarı olmadığı halde onları ortadan kaldırmaya, yok etmeye çalışmaktadır. Sanki o, tabiat tarafından tüm dünyada başka hiçbir hayvan var olmasın, sadece kendisi var olsun diye yaratılmıştır. Veya sanki başka herhangi bir hayvanın varlığı kendisi için zararlı olduğundan, onu ortadan kaldırmak için varlığa getirilmiştir. Oysa diğer hayvanların salt var olmaları dışında ona herhangi bir zararları yoktur.

Sonra, diğer hayvanların kendisine zararlı olmak gibi bir niyetleri olmasa bile o, kendisine yararlı olabilecekleri ölçüde diğer hayvanları köleleştirmek istemektedir. Türler, arasındaki ilişkiler böyle olacak bir tarzda varlığa getirilmişlerdir ve birçok durumda bir ve aynı tür içindeki bireyler arasındaki ilişkiler de bu kabîldendir. O halde bu varlıklar birbirle-

2 Bazı nüshalarda farklıdır. Ama filozof paragrafın devamında, hayvanlar arası yaşam mücadelesinden (hazen gereksiz yere), saldırıdan bahsetmekte, paragrafın öncesinde de, varlıklar arası zıtlık ve mücadeleden bahsetmektedir. Bilindiği gibi, filozofun burada eleştirdiği siyaset/toplum felsefesi, modern felsefeyi hayli etkileyecek (Hobbes-Spinoza), herkesin herkesle savaşı (*bellum omnes contra omnes*) hipotezine dayanarak, toplum ve devleti de bu savaşı askıya almak için kurulmuş şeyler olarak görececek bir yaklaşımdır. (r.n.)

riyle mücadele etmek ve birbirlerini yenmek üzere çaba sarf eden bir tabii özellik, özgürlük içinde varlığa getirilmişlerdir. Onlar arasında başkalarını ezme konusunda en başarılı olan da en tamamlanmış varlığa sahip olur. Bu mücadelede galip gelen daima ya diğerini ortadan kaldırmaya çalışır –çünkü diğerinin tabiatı kendi varlığı için zararlıdır veya kendi varlığında bir eksiklik meydana getirecek bir yapıdadır– veya onu kendi hizmetine koşturmak ve kölesi yapmak ister. Çünkü diğerinin sadece kendisi için var olduğunu düşünür.

Bundan başka, biz bu dünyada düzensiz olarak cereyan eden şeyler olduğu, varlıkların mertebelerinin korunmadığı, şeylerin layık olmadıkları halde varlık kazandıkları veya yok olduklarını görüyoruz. Onlar şöyle derler: Gözlemlediğimiz ve bildiğimiz şeylerde bu ve benzeri durumların olduğu açıktır.

Bundan sonra [bu görüşleri ileriye taşıyan] bazıları derler ki: Bu durum varlıklar için tabiidir. Onların tabii yaradılışları budur. Tabii cisimlerin tabiatları ile yaptıkları şeyleri, seçme (ihtiyâr) özgürlüğüne sahip canlı varlıkların bu seçme özgürlükleri ve iradeleri ile, düşünüp taşınma yetisine sahip akıllı varlıkların da bu yetileri ile yapmaları gerekir. Bu insanlar bundan dolayı şu görüşü savunurlar: Kendilerinde ne mertebe, ne nizam, ne herhangi birisine özel olarak ait olan şeref mevkiî veya benzeri bir şey olmadığına göre, şehirlerin birbirleri ile dövüşmesi, birbirlerini yenmeye çalışması zorunludur [tabiidir]. Yine her insanın da sahip olduğu her iyiyi, nimeti, yalnız kendisine ayırmaya, başkalarının sahip olduğu nimetleri ise zorla onun elinden almaya çalışması da zorunludur [tabiidir]. Kendisine karşı çıkan herkesi yenmek konusunda en başarılı olan kimse, en mutlu kimsedir.

Bu görüşlerden cahil şehirlerin daha birçok özel görüşleri çıkar. Böylece bazıları şöyle derler: İnsanlar arasında ne tabii, ne de iradi herhangi bir karşılıklı sevgi ve bağlılık³ vardır.

3 Bir nüshada *tecanub* (bir şeyi kendinden uzaklaştırma), diğer bir nüshada ise *nubab* (adamak, fedakarlık). (r.n.)

Her insanın her insandan nefret etmesi, herkesin herkesten hoşlanmaması da zorunludur [tabiidir]. İki insan ancak zaruret durumunda ilişki içine girer ve ancak ihtiyaç durumunda birbiriyle birleşir. Onların bu birleşmeleri de ancak birinin emretmesi, diğerinin onun emrine uyması konusunda anlaşmaları temeline dayanır. Herhangi bir dış olayın onları bir araya gelmeye ve birleşmeye zorlaması durumunda, ihtiyaç olduğu ve bu dış tehlike kendilerini zorladığı sürece bu birleşme devam etmelidir. Ancak bu tehlike ortadan kalkar kalkmaz, onların tekrar birbirlerinden nefret etmeleri ve ayrılmaları zorunludur. İnsanlar tarafından savunulan görüşler arasında hayvani görüş⁴ denen görüş budur.

Bazıları, her biri belli bir ihtiyacını karşılayan yardımcılarını olmadığı takdirde, yalnızlığı seçmiş⁵ bir insanın bütün ihtiyaçlarını gidermesinin mümkün olmadığını gördüklerinden, insanların bir araya gelmesini kabul ederler.

Bunlar içinde bazıları bir araya gelmenin zorla olması gerektiğini ileri sürerler. Şöyle ki, yardımcılara ihtiyacı olan insan, buna göre, bir grup insana zorla boyun eğdirecek ve onları hizmetine koşturacaktır. Sonra onlarla başka insanlara boyun eğdirecek ve onları köle olarak kullanacaktır. Bu yardımcıların kendisine eşit olmamaları, kendisinin mağlup ettiği insanlar olmaları gerekir. Mesela insanlar arasında fizik ve silah bakımından en kuvvetli olan kişi, bir insanı yener. Sonra, yendiği bu insanın yardımı ile başka bir insana veya bir grup insana boyun eğdirir. Bunların yardımı ile de başka insanlara boyun eğdirir. Öyle ki, bu sayede onun etrafında bir mertebeler dizisi içinde bir araya getirilmiş olan

4 *Es-sebu'î*, yırtıcı, vahşi dört ayaklılara özgü. (r.n.)

5 *El-mutevahhid*, kendini yalnız kılmış, insanlardan soyutlamış, yalnızlığı seçmiş ve yalnız olmanın insan doğasına uygun olduğunu savunan kimse. Yalnızlığın, toplumdan uzak durabilmenin aşama aşama ve zor bir eylem olduğuna işaret eder. Yalnız, kelimenin Farabî için bu çağrışımlardan çok, doğrudan “toplumsal ve toplumda olanın karşısı”, yani “tek başına olan” anlamına vurgu yaptığını söyleyebiliriz. (r.n.)

birçok yardımcısı olur. O, bir araya topladıktan sonra onları kendi aleti kılar ve böylece amaçlarını yerine getirmekte onları kullanır.

Başka bazıları ise burada [dünyada]⁶ bağlılık, karşılıklı sevgi ve birliğin olması gerektiği görüşündedirler. Ancak onlar insanları birbirine bağlayan bağın mahiyeti üzerinde görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bazılarına göre aynı atadan gelmenin doğurduğu ortaklık böyle bir bağdır ve bir araya gelme, birlik, karşılıklı sevgi, başkalarını yenme ve başkalarının kendilerini yenmesine engel olma konusunda yardımlaşma işte bu bağın sonucudur. Bu durumda, farklılaşma ve birbirinden hoşlanmamanın nedeni de şüphesiz farklı atalardan gelmeleridir Daha yakın ve özel bir ortak ataya sahip olmak da zorunlu olarak daha güçlü bir bağ meydana getirir. Atada ortaklık ne kadar genel ve uzaksa, aradaki bağ o kadar zayıf olur. Nihayet bu [ortak atada] genellik ve uzaklık bakımından öyle bir noktaya varılır ki, orada bu bağ tamamen ortadan kalkar ve karşılıklı sevgi yerini karşılıklı nefrete terk eder. Meğerki dışarıdan gelen bir olayın etkisiyle bir birleşme zorunluluğu ortaya çıkmazın, mesela ancak birçok insanı bir araya getirmek suretiyle kendilerini savunabilecekleri dış bir tehlike onlara musallat olmasın.

Bazıları, evlilik tarafından sağlanan, yani bir grubun erkek evlatlarının başka bir grubun kız evlatları ile, bu başka grubun erkek evlatlarının birinci grubun kız evlatları ile evlenmesi sonucu ortaya çıkan ortaklığın böyle bir bağ olduğu görüşündedirler. Buna hısımlık denir.

Bazılarına göre ise bu bağı meydana getiren şey, insanları ilk olarak bir araya getiren ve onların lideri olan ilk yöneticide ortaklıktır. Onlar bu yöneticileri sayesinde güçlenmiş, zenginleşmiş veya cahil şehir halkının iyi diye gördüğü başka bir nimete erişmişlerdir.

6 "Toplumda" şeklinde okumak da mümkündür. (r.n.)

Bazılarına göre ise bu bağın temeli yemin, antlaşma ve sözleşmelerdir. Bunlarla her insan geri kalanlardan nefret etmeyeceğini ve onları bırakmayacağını taahhüt eder. Böylece bu gruba ait insanların güçleri, başkalarını yenmek ve kendilerini başkalarından korumak üzere birleşmiş olur.

Bazıları bu bağın karakter, mizaç benzerliği, ortak bir dil ve konuşmadan ileri gelen bir beraberliğe dayandığını, bu üç özelliğin milletler arasındaki farklılığı oluşturduğunu düşünürler. Her millet[in fertleri] bu tür bir bağla birbirlerine bağlanmıştır. Bundan dolayı onların birbirlerini sevmeleri ve kendi milletlerinin mensubu olmayanlardan nefret etmeleri lazımdır [tabiidir].

Başkaları böyle bir bağın ortak bir yerde oturmaktan meydana geldiği görüşündedirler. Bunun en özel biçimi de aynı evi paylaşmaktır. Bundan sonra aynı sokağı paylaşmak, aynı mahalleyi paylaşmak gelir. Bundan dolayı, insanın komşusuna karşı nazik olması tavsiye edilir. Çünkü komşu, aynı sokak veya aynı mahallede yaşıyandır. Bundan sonra aynı şehri veya şehrin içinde bulunduğu bölgeyi paylaşmak gelir.

Küçük bir topluluk arasında, birkaç kişi arasında ve nihayet, yalnızca iki kişi arasında kısmi bir bağ oluşturması gerektiği düşünülen bazı durumlar da mevcuttur. Bunlar, mesela uzun zaman bir arada olmak veya yenen yemeği, içilen suyu paylaşmak veya bir mesleği veya başa gelen bir belayı paylaşmak –hele ki başa gelen bela aynı türdense–, çünkü bu durumda insanlar karşılıklı olarak birbirlerini teselli edebilirler– veya aynı zevkleri paylaşmak veya yolculuktaki yoldaşlık gibi, insanların birbirlerine ihtiyaç duyabilecekleri mekânları paylaşmak türünden şeylerdir.

XXXV

Adalet Hakkında

[Eskiler] şöyle devam etmektedirler: Kabilenin kabileden, şehrin şehirden, birliğin birlikten, milletin milletten ayrışmasında (tamayyuz) olduğu gibi, her grubun, bu sözü edilen bağlardan biriyle diğer bir gruptan ayrışması, her insanın diğer bir insandan ayrışmasına benzer. Çünkü bir insanın başka bir insandan ayrışmasıyla bir topluluğun başka bir topluluktan ayrışması arasında hiçbir fark yoktur. O halde bu grupların da birbirlerini yenmeye ve ortadan kaldırmaya çalışmaları gerekir. Birbirlerini yenmeye çalışırken elde etmeyi amaçladıkları şeyler ise emniyet, şeref, zenginlik, hazlar ve insanları bu tür şeylere ulaştıran her şeydir. Her grubun diğer grubun elinde bulunan bu tür şeyleri onun elinden zorla almak ve onları kendi malı kılmak istemesi gerekir. Her grubun diğer gruba karşı durumu böyledir Böylece sözü edilen şeylerde diğer grubu yenen, ezen, başarılı, mutlu ve bahtiyar olarak adlandırılmak durumundadır. Bunlar gerek her birey, gerekse her topluluk için tabii şeylerdir ve tabii varlıkların tabiatlarının zorunlu sonucu olarak vardır. Tabiata uygun olan ise adalettir. O halde adalet, zorla elde edilen hâkimiyettir. Adalet, her kim olursa olsun, insanın yolu üzerinde dikilen varlığın ezilmesidir (kahr). Ezilen, bu ezilme ile ya bedeninin güvenliğini (salama) kaybeder ya da helak olur ve yok olur; böylece ezen, varlıkta tek kalır veya

ezilen bu ezilmede şerefini kaybeder ve varlığını aşağılanmış bir durumda sürdürür veya ezen kişinin kölesi olarak ezen kişi için en yararlı olan şeyi yapmak zorunda kalır. Bu, ezen kişinin, kendisini elde etmek için dövüştüğü nimeti ezilenden zorla alması şeklinde gerçekleşir ve bu durum böylece devam eder. O halde ezen kişinin ezileni kendisine köle yapması adaletle uygun olduğu gibi, ezilen kişinin ezen kişi için en yararlı olan şeyi yapması da adaletle uygundur. Bütün bunlar tabii adaletle uygundur ve erdemin ta kendisidir ve bu fiiller de erdemli fiillerdir. Galip grup, yenilenden kazançlarını ele geçirdiğinde, bu kazançların ele geçirilmesinde daha büyük payı olanlara daha büyük bir hisse, daha küçük payı olanlara ise daha küçük bir hisse verilmesi gerekir. Eğer zorla ele geçirilen kazanç şereften ibaretse daha iyi dövüşenlere daha büyük şeref, maldan ibaretse daha çok mal verilmelidir. Bütün diğer kazançlar için de durum aynıdır. Onlara göre bu da tabii adaletle uygundur.

Eskiler şöyle devam etmişlerdir: Alış, satış, emanetlerin sahiplerine geri verilmesi, bir şeyi zorla almama, haksızlık yapmama ve benzerleri gibi “adil” oldukları söylenen diğer şeylerde “adalet” kelimesi, esas olarak korku ve zayıflıktan doğan fiiller hakkında ve dışarıdan bir tehlikenin “adil” olmayı zorunlu kıldığı durumlarda kullanılır. Çünkü burada onlardan her biri –ister iki insan, ister iki grup söz konusu olsun– ya kuvvet bakımından diğerine eşittir veya onlar sırayla birbirlerine hükmetme durumundadırlar. Şimdi bu durum böylece bir süre devam eder ve söz konusu insan veya gruplardan her biri bu iki durumu [hükmetme-hükmedilme] da yaşar. Sonra, yine her biri için bu durum tahammül edilmez bir hal alır. O zaman iki taraf bir araya gelir ve karşılıklı haklarını tanımak üzere anlaşır. Her biri diğerine, üzerinde çatışma durumunda bulundukları şeyin bir kısmını terk eder. Böylece o şeyi paylaşmış olurlar. Böylece onlardan her biri diğerinin elinde bulunan şeyi, onun rızası olmadan

zorla almamayı taahhüt eder ve bu esas üzerinde anlaşmaya giderler. Bundan alış, satış, şereflerin karşılıklı paylaşılması, birbirlerine karşılıklı kibar davranma ve benzeri şeylerle ilgili olarak vazedilen kanunlar çıkar. Ancak bu, sadece herkesin herkesten zayıf olduğu ve herkesin herkesten korktuğu sürece mevcuttur. Herkes bir diğerine karşı bu durumda olduğu müddetçe, onların karşılıklı paylaşma içinde olmaları gerekir. Ancak iki taraftan birinin diğerinden daha güçlü bir duruma geçmesi söz konusu olduğunda, daha kuvvetli olanın bu anlaşmayı iptal etmesi ve diğerini ezmesi gerekir. Yahut iki taraf da dışarıdan gelen bir ve aynı tehlikenin tehdidi altında olabilirler ve dolayısıyla bu tehlikeyi ancak bir araya gelmek ve üstünlük kavgalarını terk etmek suretiyle savuşturabileceklerini anlayabilirler. İşte o zaman da, bu tehlike devam ettiği sürece, iki taraf anlaşıp birlikte hareket ederler. Veya iki tarafın da elde etmek istediği bir şey vardır. Ancak onların her ikisi de bu şeyi yalnızca diğerinin yardımı ile veya onunla birleşmek suretiyle elde edebileceğini fark eder. O zaman da, durum devam ettiği sürece onlar üstünlük kavgasından vazgeçerler. Sonra tekrar birbiriyle mücadele ederler.

Şimdi bu adı geçen nedenlerden ötürü taraflar arasında bir kuvvet dengesi kurulduğunda ve bu uzun zaman devam ettiğinde, bu şartlar altında yeni bir nesil, yani onun nasıl ortaya çıktığını bilmeyen insanlar meydana geldiğinde, onlar adaletin kendi zamanlarında var olan şey olduğunu düşünecekler, onun aslında korku ve zayıflıktan başka bir şey olmadığına farkına varamayacaklar, böylece “adalet” kavramını bu şekilde anlamak ve kullanmakla da yanılmış, aldanmış olacaklardır. O halde adalet denen şeye uygun davranan, onun kurallarını uygulayan kişi ya kendisinin başkasına yapmak istediği şeyi başkasının kendisine yapmasından korkan, zayıf bir insandır veya şeylerin gerçekten nasıl olup bittiğini bilmeyen, aldanmış, aldatılmış bir insandır.

XXXVI

Dindarlık Hakkında

Gelelim dindarlığa (huşû'). Âlemi yaratan bir Tanrı olduğunu, bütün işleri idare ve kontrol eden ilahî varlıklar bulunduğunu söylemek, Tanrı'yı ve ilahî varlıkları yüceltmek (ta'zim), onlara dua (sala) etmek, onları tespih ve takdis etmek, insanın bu tür şeyleri yaptığı, bu dünyada hayatta peşinden koşulan nimetleri terk ettiği ve bu yolda sebat ettiği takdirde ölümden sonra elde edeceği büyük nimetlerle mükâfatlandırılacağına, bu şeyleri yapmadığı, bu dünyanın nimetlerini tercih ettiği takdirde ölümden sonra cezalandırılacağına, başına gelecek büyük bedbahtlıklarla karşılaşacağına inanmak, bütün bunlar, insanlar tarafından insanlara karşı kullanılan hile, aldatma ve sahtekârlıklardan başka bir şey değildir. Çünkü bunlar, bu nimetleri korkmadan, açıkça dövüşerek zorla elde etmekten aciz olan insanlar tarafından uydurulmuş hile ve aldatmalar, fizik güçleri ve silahlarıyla açıkça ve kimsenin yardımını istemeden mücadele etme gücüne sahip olmayan kimseler tarafından kullanılan tuzaklardır. Onların bu fikirleri ve tuzakları, diğerlerini korkutmak, onlara boyun eğdirmek içindir. Bundan da asıl amaçları, [o korkutmayı ve boyun eğdirmeyi hedefledikleri] diğerlerinin bu nimetlerin tümünü veya bir kısmını bırakmaları; böylece açıkça savaşılar ve zorla elde etmek için yeterli güce sahip olmayan kendilerinin de onların bıraktığı bu nimetleri ele

geçirmektir. Gerçekten bu şeyleri arzu eden kişinin, aslında yanlış olarak onların peşinden koşmadığı zannedilir, onun hakkında iyi şeyler düşünülür, ona karşı tedbir alınmaz, ondan korkulmaz, kimse onu itham etmez. Tersine, onun maksadı gizli kalır ve hayat tarzı ilahî bir hayat tarzı olarak nitelendirilir. Onun dış görünüşü, bütün bu nimetleri kendisi için istemeyen bir insanın görünüşüdür. Bu, onun itibar ve saygı görmesinin ve diğer bütün nimetlerden yararlandırılmasının nedeni olur ve bütün insanlar ona itaat ederler, onu severler, herhangi bir şeyde onun nefesine mağlup olmasını affederler, yaptığı kötü işleri iyi görürler. Böylece o itibar, iktidar, servet, zevk ve istediği her şeyi yapma özgürlüğü ile ilgili olarak herkesten üstün olur. Onun bütün görünüşleri aslında bu nimetleri ele geçirmek içindir. Nasıl ki vahşi hayvanlar bazen sertlik ve şiddetle, bazen ise aldatma ve tuzakla avlanırlarsa, bu tür şeyleri ele geçirme de bazen şiddet, bazen ise hile ve kurnazlıkla olur. Yani bu insan, görünüşte maksadı gerçek maksadından sanki tamamen farklı bir şeymiş izlenimini verir. Böylece ondan şüphelenilmez, ona karşı tedbir alınmaz, ondan korkulmaz, onunla mücadeleye girilmez. O da istediğini kolayca elde eder. Bu şeylere kendini veren ve kararlı olarak bu yolda devam eden kişi, bunu sadece, bu şeylerin kendisi için yapıldığı şeyleri, yani bu nimetlerin birini veya hepsini elde etmek için yaptığında, insanlar tarafından gıpta edilen, başarılı, akıllı, bilgelik, ilim ve basiret sahibi biri olarak görülür, büyük saygı ile karşılanır ve övülür. Fakat eğer bunları sözü edilen nimetleri elde etmek için değil, bizzat kendileri için yaparsa, insanlar tarafından, aldanmış, şaşkın, bedbaht, ahmak, akılsız, kendi menfaatini idrakten aciz, küçümsenmeyi hak eden, değersiz, kınanmaya layık biri olarak görülür. Bununla birlikte, insanların çoğu alay edercesine, onu över gibi görünürler. Bazısı kendilerini rahatsız etmemesi ve sahip oldukları nimetlerden kendilerini yoksun kılmaması, onları kendilerine terk etme-

si, böylece ortada kendileri ve başkaları için bol bol nimetlerin bulunması için onu bu yolda teşvik edip desteklerler. Bazıları, ellerinde bulundurdıkları şeylerin, onun hayat tarzını ve davranışını takip edenler tarafından ellerinden alınacağı korkusuyla, onun hayat tarzını ve davranışını överler. Bazıları ise, kendileri de onun gibi aldanmış, aldatılmış oldukları için onu över ve mutlu olduğunu düşünürler.

Bu ve benzeri görüşler, varlıklarda gözlemlenen şeylerden ötürü insanların çoğunun zihninde meydana gelen cahilce görüşlerdir.

İnsanlar bir kez zorla elde ettikleri nimetlere sahip oldular mı, bu nimetlerin korunması, devam ettirilmesi, giderek çoğaltılması gerektiğini düşünürler. Çünkü bu yapılmadığı takdirde onlar ortadan kalkacaklardır.

Böylece eskilerden bazıları her zaman başkalarını yenmeye ve bir grubu yener yenmez başka bir gruba saldırmaya çalışmaları gerektiği görüşüne varmışlardır.

Buna karşılık başkaları, nimetleri hem kendi kaynaklarından hem de başkalarından edinmek, korumak ve çoğaltmak isterler. Kendi kaynaklarından bunu iradi alışverişler, ticari muameleler [alış, satış, karşılıklı kredi verme ve benzeri] yoluyla, başkalarından ise onlardan zorla almak suretiyle yapmak isterler.

Başka bir grup da onları bu iki yolla başkalarından sağlamak suretiyle çoğaltmak gerektiği fikrindedirler.

Bazıları ise kendilerini iki gruba ayırmak suretiyle aynı şeyi yapabileceklerini düşünmektedirler. Bu gruplardan biri, sahip oldukları şeyleri ticaret yoluyla çoğaltacak ve yenileyecektir. Diğer grup ise onları başkalarından zorla alacaktır. Böylece, her biri kendi özel amacı ile, yani zorla almayla ve iradi ticari muamelelerle meşgul olan iki grup ortaya çıkacaktır. Onlardan bir kısmı, ticaretle meşgul olan grubun kadınlarından, savaşçı grubun ise erkeklerinden meydana gelmesi gerektiği görüşündedirler. Bir erkek savaşamayacak

kadar zayıfsa, ticaret grubuna aktarılmalıdır. Eğer savaş ya da ticaret bakımından işe yaramazsa, geride bırakılmalıdır.

Ancak bazıları da ticaretle uğraşan grubun başka insanlardan, mağlup edilen ve köle olarak kullanılan insanlardan meydana gelmesi gerektiği görüşündedir. Böylece bu insanlar yenenlerin maddi ihtiyaçlarını karşılayacaklar, kendilerinden zorla alınan malları, nimetleri korumak, devam ettirmek ve çoğaltmakla mükellef olacaklardır.

Bazıları da der ki: Varlıklar arasındaki mücadele sadece farklı türler arasındadır. Bir ve aynı türün içine giren varlıklara gelince, bunlarda türün kendisi, onları birbirine bağlayan bir bağdır ve onların bu türden dolayı barış içinde yaşamaları gerekir. O halde insanlar söz konusu olduğunda onlar arasındaki insanlık bağlayıcı bağdır. Dolayısıyla, onların müşterek insan türüne ait olmalarından dolayı birbirleriyle barış içinde yaşamaları gerekir. Bununla birlikte, onlar kendilerinden yararlanabilecekleri diğer hayvanlarla dövüşebilir, onlar arasında kendilerine bir faydası olamayacak olanları ise kendi başlarına bırakabilirler. Kendilerince bir faydaları olmamakla kalmayıp tersine, aynı zamanda zararlı olan hayvanlara gelince onlar ortadan kaldırılmalı, zararlı olmayanlar kendi hallerine bırakılmalıdırlar.

Aynı insanlar derler ki: “Eğer durum böyleyse insanların diğer insanlardan mücadele yoluyla almaya alışık oldukları şeylerin iradi alışverişlerle elde edilmeleri gerekir. Diğer hayvan türlerinden alınan şeylerin ise mücadele yoluyla elde edilmeleri gerekir. Çünkü bu sonuncular konuşma yetisine sahip değildirler. Bundan dolayı, onlarla iradi alışverişlere girilemez.

Aynı insanlar derler ki: Bu davranış insan için tabiidir. Buna karşılık başka insanlarla mücadele eden bir insan, bunu yaparken tabiata aykırı davranmaktadır. Ancak dünyada insan için tabii olan şeyi terk eden ve bir başka gruptan, ellerinde bulundurdukları iyi şeyleri zorla almak isteyen

İdeal Devlet

bir millet veya grubun olması kaçınılmaz olduğundan, tabii olana uyan millet veya grup kendi içinde bazı insanları özel olarak ayırmak zorunda kalacaktır. Bu insanların görevi, bu tür saldırganlar kendilerini ezmek niyetiyle hücum ettiklerinde, onlara karşı kendi gruplarını savunmak veya tabii olana uyan millet veya gruplarından gasbettikleri hakları geri almak için onlarla dövüşmektir. O halde her grupta biri savaş ve savunmaya, diğeri iradi alışverişler tesis etmeye ayrılmış iki kuvvet olacaktır. Ancak savunma kuvvetinin görevi, kendi istek ve iradesiyle fiilde bulunmak değildir, bir dış saldırı kendisini buna mecbur ettiğinde onu yapmaktır.

Bu tarzda düşünenler daha önceki tarzda düşünenlerin kine zıt görüşlere sahiptirler. Birinciler barışın bir dış etkenle ortaya çıktığını ileri sürerken, ikinciler bir dış etken sonucu meydana gelen şeyin savaş olduğu görüşündedirler.

Bu görüşten, cahil şehirler içinde [ilave bir tür olarak] barışçı şehirler meydana gelir.

XXXVII

Cahil Toplamların Görüşleri Hakkında

Cahil şehirlerin bazıısı zaruret şehri,¹ bazıısı değersizlik şehri,² bazıısı düşük şehir, bazıısı şeref şehri, bazıısı da demokratik şehirdir. Demokratik şehir müstesna, bütün bu şehirlerin halkının amacı yukarıda zikredilen amaçlardan birisidir. Demokratik şehir ise bütün şehirlerin amaçlarını içine alan birçok amaca sahiptir. Barışçı şehirlerin yapmak zorunda oldukları savaş ve savunma işini, ya bütün vatandaşlar veya özel bir grup üzerine alır. Bu durumda bu şehrin halkı, biri savaş ve savunma kudretine sahip olan, diğeri olmayan iki gruptan meydana gelir. Böylece onlar sahip oldukları nimetleri korumaya çalışırlar. Cahil şehrin insanların bir kısmı temiz ruhludur. Birinci kısım ise kötü ruhludur. Çünkü onlar iyinin, iki tarzda, yani ya açık saldırıyla ya da aldatma sonucu elde edilen savaş olduğuna inanırlar. Onlara göre açık savaşa muktedir olanlar, onu yaparlar. Ona gücü yetmeyenler ise aldatma, hile, ikiyüzlülük, kandırma, aldatmaya başvururlar.

Başkaları insanın ölümünden sonra ve gelecek hayatta ulaşacağı bir mutluluk ve mükemmelliğin olduğuna ve sahip olanları bu ölümden sonraki mutluluğa ulaştıracak gerçek erdemler ve gerçek anlamda erdemli fiiller bulunduğuna inanmışlardır. Bunlar, etraflarına bakmışlar ve bizzat

1 İlk gerekliler dışında başka bir üretim gerçekleştiremeyen toplumlar. (r.n.)

2 Ya da değiş tokuş, takas, yani ticaret toplumu. (r.n.)

gözlemledikleri tabii varlıkları ret ve inkar edemeyeceklerini görmüşler, ama bu tabii varlıkların [sadece] kendi gözledikleri gibi olduğunu onaylarsa, kendilerinin de cahil halkların durumuna düşeceklerini zannetmişlerdir. Bundan dolayı onlar bu durumda gözlemlenen tabii varlıkların, bugün [yani yaşadığımız dünyada] gözlemlenen varlıklarından başka bir varlığa sahip olduklarını, bu gördüğümüz hayattaki varlıklarının onlar için tabii olmadığını, tersine onların tabii varlıklarına aykırı olduğunu, bundan dolayı insanın tabii olan mükemmelliğini teşkil eden varlığının ortaya çıkması için iradi olarak bu [dünyevi] varlığını ortadan kaldırması gerektiğini, çünkü bu varlığının, mükemmelliğine engel olduğunu, bu varlık ortadan kaldırıldığında o mükemmelliğin kendisini göstereceğini ileri sürmenin doğru olacağı kanaatine varmışlardır.

Bazıları, varlıkların bugün sahip oldukları varlıklarının gerçek varlıkları olduğunu, ancak onlara başka şeylerin eklenmiş ve onlarla karışmış bulunduğunu, bu şeylerin onları bozduğunu, gerçek fiillerini icra etmelerine engel olduğunu ve onların çoğunu yanlış bir biçim altında gösterdiğini ileri sürerler. Öyle ki, bundan dolayı, mesela insan olmayan şey insan, insan olan şey insan olmayan zannedilmekte, insani olan bir fiil insani olmayan, insani olmayan bir fiil ise insani bir fiil sanılmaktadır. Neticede insan bugün yapması gereken şeyi yapmamakta, yapmaması gereken şeyi yapmakta, doğru olmayan birçok şeyi doğru, doğru olan birçok şeyi ise yanlış, saçma görmektedir.

Bu her iki görüşe uygun olarak bu insanlar diğer [asıl] varlığın ortaya çıkması için bu dünyada gözlemlenen varlığın ortadan kaldırılması gerektiğini düşünürler. Onlara göre insan tabii varlıklardan biridir. Ancak onun bugün sahip olduğu varlığı, onun tabii varlığı değildir. Tabii varlığı ondan başka, farklı bir varlıktır. Bugün sahip olduğu varlığı, bu diğer varlığının zıddıdır ve bu varlığı onun gerçek varlığına

ulaşmasına engel olmaktadır. İnsanın bugün sahip olduğu varlık, cebrî bir varlık,³ tabii olmayan bir varlıktır.

Bundan dolayı bazıları, ruhun bedenle birleşmesinin insan için tabii olmadığını, gerçek insanın ruh olduğunu, bedenın ruhla birleşmesinin onu bozduğunu, fiillerini değış-tirdiğini, erdemsizliklerin (razâil) ruhta ortaya çıkmasının nedeninin bedenın ruhla birleşmesi olduğunu, ruhun mükemmellik ve erdeminin bedenden kurtulmasında yattığını, ruhun, mutluluğu için bedene ihtiyacı olmadığını, mutluluğa ulaşmada ne bedene, ne zenginlik, komşular, arkadaşlar, hemşeriler gibi dış şeylere ihtiyacı olduğunu, şehirlerdeki topluluklar ve diğer şeyleri gerektirenin insanın sadece bedeninin varlığı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu insanlar, bundan ötürü insanın bedensel varlığını savurup atması, reddetmesi (tarh) gerektiğini düşünmüşlerdir.

Başka bazıları, bedenın insan için tabii olduğunu, insan için tabii olmayan şeyin ruhun “arazları” olduğunu, onların insan için, tersine, bir bedbahtlık olduğunu, mutluluğun kendisiyle elde edildiği tam erdemin bu arazların yok edilmesi, ortadan kaldırılması olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Bazıları bu görüşü öfke (gadab), şehvet ve benzerleri gibi bütün ruhsal tutkulara uygulamışlardır. Çünkü onlar, bunların gerçek iyi olmayan, iyi olduğu zannedilen şeref, servet, haz gibi şeylerin tercih edilmesinin nedeni olduklarını, şiddetin tercih edilmesinin kaynağında öfke ve öfke kuvvetinin bulunduğunu, insanların birbirlerinden hoşlanmaması, birbirleriyle çatışmasının bunlardan ileri geldiğini savunmuşlardır. Bundan dolayı onlar, bütün bunların ortadan kaldırılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Bazıları bu görüşü yalnızca şehvet, öfke ve benzerlerine uygulamışlar; erdem ve mükemmelliğin bunların ortadan

3 Gasran, zorlayarak onda bulunan, onu zorla ele geçiren, iradesi dışında kendisinin ona bağlandığı (varlığı). (t.n.)

kaldırılmasından ibaret olduğunu söylemişlerdir. Bazıları ise onu kıskançlık, hasislik ve benzerleri gibi tutkulara uygulamışlardır.

Bazıları, bundan dolayı, tabii varlığı veren şeyin, ruha hâlihazırda sahip olduğu varlığını veren şeyden başka olduğunu, şehvet, öfke ve ruhun benzeri diğer arazlarını meydana getiren nedenin, onun akılsal kısmını veren nedenin zıddı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlardan bazıları –mesela Empedokles– bunun nedeninin, iki failin zıtlığı,⁴ bazıları ise –mesela bize ulaşabilmiş görüşlerinde Parmenides ve diğer tabiat filozofları– maddelerin zıtlığı⁵ olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Bu görüşlerden başka, eskilerden nakledilen sözler çok çeşitlidir. Mesela “tabii yaşa, iradi [isteyerek] öl.”⁶ Çünkü onlar biri tabii, diğeri iradi iki türlü ölüm olduğunu ileri sürerler, iradi ölümle ruhun şehvet, öfke gibi arazlarının ortadan kaldırılmasını, tabii ölümle ise ruhun bedenden ayrılmasını kastederler. “Tabii hayat”tan ise mükemmellik ve mutluluğu anlarlar. Ruhun arazlarının insanda cebrî olduğu görüşünü ileri sürenlerin savundukları şey budur. Eskilerin şimdiye kadar zikrettiğimiz bu bozuk görüşlerinden, yanlış içindeki şehirlerin çoğunda dinleri doğuran görüşler gelişmiştir.

Tabii varlıkların hallerinden yukarıda bahsettiklerimizi, yani onların birbirlerine zıt, farklı varlıklarla var olmalarını, zaman içinde bir var olup başka bir zaman kesitinde var olmamalarını ve diğer sözünü ettiğimiz şeyleri gözlemlemeleri, bazılarını şu görüşü ileri sürmeye götürmüştür: Şu anda duyularımızla veya aklımızla idrak ettiğimiz varlıkların belli [tanımlanabilir] tözleri yoktur. Onların hiçbirinin kendisine mahsus bir tabiatı da yoktur. Bundan

4 Cismın öğelerini birbirine bağlayan veya ayıran gücün sevgi ve nefret (çatışma) olduğunu ileri sürmek. (r.n.)

5 Öğelerin, unsurların başka bir birleştirici veya ayırıcı güce ihtiyaç duymadan, bizzat kendi özellikleri ile ayrılıp birleşmesi, birbiriyle uyuşması veya çatışması. (r.n.)

6 Stoacı ahlâk kastedilmektedir. (r.n.)

ötürü, onun tözünün sadece şu tabiat olup ondan başkası olmaması söz konusu değildir.⁷ Tersine, onlardan her birinin tözü, mesela “insan”da olduğu gibi, sınırsız [olmakla belirsiz] şeylerdir. Çünkü bu “insan” kelimesinin anlamı töz bakımından belirsizdir, onun tözü ve ondan anlaşılan şeyler sınırsızdır. Onun tözü hakkında akılla kavradığımızı zannettiğimiz şey ise, şimdi bizde duyusal olarak kavranmış şeydir. Ancak bu şeyin [tözünün] bu duyumumuzun ve kavrayışımızın konusu olan şeyden başka bir şey olması mümkündür. Şu anda önümüzde mevcut olan her şey hakkında da bu geçerlidir. Çünkü onun tözü, sadece onu ifade eden kelimeden şu anda anlaşılan şey değildir: Onun tözü bu şeyden ve şu ana kadar ne duyumsadığımız, ne de aklımızla kavradığımız, olandan başka bir şeydir [olabilir]. Eğer bu başka şey, şu anda mevcut olan şeyin yerine konulmuş olsaydı, o zaman duyular ve akılla kavradığımız o şeyi değil, bu başka şeyi kavramış olurduk. Ancak şu anda fiilen varlığa gelmiş olan bu başka şey değil, o şeydir. O halde eğer biri herhangi bir kelimeden anlaşılan şeyin sadece bu aklımızla kavradığımız şeyden ibaret olmayıp aynı zamanda ondan başka olan sayısız şey olduğunu söylemeye de onun şu şey olduğunu, ancak henüz aklımızla kavramadığımız bu şeyden başka bir şey olmasının da mümkün olduğunu söylerse, bu iki ifade arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü var olması caiz ve mümkün olan bir şeyin, mevcut bir şey olarak vazedilmesi, herhangi bir imkânsızlık içermez. Aynı durum, bu görüşümüze uygun olarak başkası olmasını caiz veya mümkün görmediğimiz, ancak pekâlâ başkası olması mümkün olan her şey hakkında geçerlidir: Üç kere üçün dokuz sonucunu vermesi, onun, yani doku-

7 Burada anılan düşünceler “öz metafiziği”ni yadsıyanların görüşleridir. Yani insanın belirli bir özü yoktur, daha doğrusu insanı insan yapan ortak özellikler rastlantısaldır, insanı ‘şöyle olmaya değil’ de ‘böyle olmaya’ belirleyen hiçbir güç yoktur. Dolayısıyla onda tözsel olarak onayladığımız şey, duyu verilerinin soyutlanmasından başka bir şey değildir. (r.n.)

zun tözü değildir. Bu çarpma işleminin sonucunun başka bir sayı olması veya sayı olmayan başka herhangi bir varlık olması veya kendisini ne duyularla ne de akılla kavradığımız bir şey olması mümkündür. Bugüne kadar ne duyular tarafından algılanmış, ne de akıl tarafından kavranmış olan veya bugüne kadar mevcut olmamış, bundan dolayı ne duyular ne de akıl tarafından kavranmamış olan duyusallar ve akılsalların olması pekâlâ mümkündür.

Aynı şekilde, herhangi bir şeyden çıkan bir şey, o şeyin tözü kendisini zorunlu kıldığı için ondan çıkmaz, tesadüfen ondan çıkar veya dış bir etkenin ikinci şeyi birinci şeyle aynı zamanda varlığa getirmesinden dolayı ortaya çıkar veya o varlığa geldiği anda ortaya çıkar veya onun hallerinden herhangi biri ile eşzamanlı olarak ortaya çıkar. Böylece, şu anda var olan her şey var olduğu şekilde ya tesadüfen vardır veya dış bir fail kendisini varlığa getirdiği için vardır. Bugün “insan” kelimesinden anlaşılan şey yerine, bu kelimeye başka ve farklı bir anlam verilmesi mümkündür. Ancak bu fail, bu kelimeye verebileceği anlamlar arasında ona bu anlamı vermiştir. Bunun sonucu olarak da biz sadece bu anlamı algılamakta ve onu kavramaktayız. Bu görüş bizim akılla idrak ettiğimiz her şeyin zıddı veya çelişğinin doğru olmasının mümkün olduğunu, ancak tesadüfen bizim onu idrak ettiğimiz ve doğru ve hak olanın şu anda önümüzde bulunan gördüğümüz şey olduğu yönünde bizde bir vehmin bulunduğunu ileri süren görüşle aynı türdendir. Çünkü insan kelimesinin anlamının bugünkünden farklı, başka bir şey veya sonsuz sayıda başka şeyler olması mümkündür. Bununla birlikte bu şeylerin her biri, bu anlaşılan özün tabiatıdır. Çünkü eğer bu öz ve bugün akılla kavranan şey bir ve aynı şey olursa, “insan” kelimesi ile anlaşılan şey, onun bugünkü anlamından farklı başka bir şey olmaz. Öte yandan, eğer “insan” kelimesinin anlamları sayı bakımından bir olmaz, tanım bakımından

farklı birçok şey olursa, o zaman “insan” kelimesi onlar hakkında⁸ eşsesli [homonim] terim olarak tasdik edilmiş olur. Eğer onlar [kelimenin anlamlarının gönderdiği varlıklar] aynı zamanda varlıkta birbirlerini nakzeden şeyler olmayıp birlikte ortaya çıkması mümkün şeyler olurlarsa, bugün “göz” (‘ayn) kelimesiyle anlaşılan şeye benzerler.⁹ Bunlar da aynı zamanda var olan sonsuz sayıda şeylerdir. Eğer onlar aynı zamanda var olmaları mümkün olmayan, birbirlerini takip eden [biri varken diğeri var olamayan] şeyler grubuna aitseler, birbirlerinin zıddı veya tam karşıtı olan şeylerdir. Eğer birbirlerinin karşıtı iseler, ister sonlu ister sonsuz sayıda olsunlar, bundan çıkacak sonuç, alternatif veya zıddı olmasının mümkün olmadığını düşündüğümüz her şeyin şüphesiz ki, onun ya yerini alacak veya onunla birlikte var olacak bir zıddı, çelişigi veya tam karşıtının var olmasının da mümkün olduğudur.

Bundan hiçbir önermenin doğru olmadığı veya her önermenin doğru olduğu ve hiçbir şeyin imkânsız olmadığı sonucu çıkar. Çünkü eğer herhangi bir şey, bir şeyin tabiatı olarak vaz edilirse, o şeyin, bugün kendisi için kullanılan kelimeden anlaşılan şeyden başka bir şey olması mümkündür. Bu “başka” şey, ne olduğunu henüz bilmediğimiz, ancak varlığa gelmesi ve böylece duyular ve akıl tarafından kavranması mümkün olan, ancak bugünkü anlayışımız içinde kavranmayan bir şeydir. Ne olduğunu bugün için bilmediğimiz bu şeyin zıddı veya çelişigi de mümkündür. O halde

8 *Aleyhimâ* (o ikisi üzerine, o ikisi hakkında): Buradaki zamir iki şeyin yerini tutan bir zamirdir. Buna göre insan kelimesi “duyulara verili, gözlemlenebilir insan varlığı” ve “akılla bilinen insan kavramı” için ortak kullanılmış olabilir. (r.n.)

9 Yani o kelime eşsesli kullanılır. Mesela ‘ayn kelimesi organ olan göz, pınar, meşhur (göze batan) kişi, çarşı, en değerli (gözbebeği gibi), delik gibi birçok anlama gelir. Bu ‘ayn kelimesinin insan kelimesinden farkı şudur: İnsan’ın anılan iki anlamı, yani gözlemlenebilir varlığı ile kavramsal içeriği birbirlerini bozarlar. ‘Ayn kelimesi ise her biri gözlemlenebilir anlam içerikleri ile birbirlerinin varlığını bozmayan birden çok varlığa işaret edebilir. (r.n.)

Farabî

bizce imkânsız olarak görülen bir şeyin, imkânsız olmaması mümkündür.

Bu ve benzeri görüşler felsefeyi ortadan kaldırmakta ve ruhlarda tasavvur edilen şeyleri doğru olmaları [yani bilinmeleri] imkânsız olan şeyler haline getirmektedir. Çünkü onlar her bir şeyin tözlerinde, birbirlerine zıt varlıkları, tözleri ve *arazları* bakımından sınırsız olan varlıkları taşımasının mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Böylece onlar hiçbir şeyi imkânsız görmemektedirler.